

BÖSZÖRMÉNYI JENŐ

Egyetemes emberi jogok és nemzetközi rend¹

„Mert hát micsoda az erkölcs? (...) Más az erkölcs nekem, és más a kínainak – tehát viszonylagos dolog. Vagy nem? Vagy nem viszonylagos? Csalafinta kérdés!”
F. M. Dosztojevszkij: A Karamazov testvérek (1880)

1947 februárjában Eleanor Roosevelt, az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatának megszövegezésével megbízott bizottság elnöke saját, New York-i lakásában hívta össze a bizottság tagjait azzal a nemes céllal, hogy egy olyan jognyilatkozatot készítsenek elő, amely kulturális, vallási hovatartozásra való tekintet nélkül minden ember méltóságát védi. Egy kínai konfuciánus és egy libanoni tomista között a jogok filozófiai és metafizikai megalapozásáról pillanatok alatt kipattant parázs vita azonban arra a következtetésre vezette az elnökasszonyt, hogy megegyezésre akkor van a legjobb esély, ha bizonyos kérdésekben abban egyeznek meg, hogy nem egyeznek meg. A szövegezési munkálatok későbbi szakaszában Isten kérdése hasonló vitákat váltott ki. A brazil delegáció javasolta ugyanis, hogy a Nyilatkozat első cikke tartalmazza: az ember Isten képére és hasonlatosságára teremtett, értelemmel és lelkiismerettel felruházott lény. Az egyértelmű bibliai utalást mind a kommunista, mind más, nem keresztény államok elutasították, és még a legyengített változatot, amely Isten helyett a természetre utalt, sem fogadták el. Végül a kínai küldött javaslata volt képes egyetértést teremteni, aki szerint meg kell kímélni a bizottság tagjait attól, hogy egy olyan kérdésről döntsenek, amely valójában az emberi ítélőképesség határain túlmutat.²

A kérdés, hogy az emberi jogoknak a Nyilatkozatban is megfogalmazott egyetemessége és az emberiség kulturális és morális meggyőződéseinek sokfélesége hogyan egyeztethető össze, máig nem lezárt, a feszültség az elmúlt fél évszázadban további vitákat gerjesztett, s a legutóbbi időszakban az 1948-ban majdnem teljes konszenzussal³ elfogadott deklaráció körül kialakult konszenzusban is egyre mélyebb törések kezdtek felsejleni.⁴ A nemzetközi rendben a viták ellenére is egyértelműen új korszakot jelöl az Egyetemes Nyilatkozat elfogadása, illetve pár évvel korábban az emberi jogok tiszteletben tartásának felvétele az Egyesült Nemzetek Alapokmányába.⁵ A közös érdekekkel és értékekkel rendelkező, egymás közti kapcsolataikat közös szabályok alapján intéző és közös intézményeket fenntartó államok csoportjaként értelmezett nemzetközi társadalom⁶ (vagy nemzetközi közösség) működése új strukturális elemmel, az emberi jogok tiszteletben tartásának kötelezettségével egészült ki. A nemzetközi béke és biztonság garantálását, ami a rendszer (ön)fenntartásának egyik alapvető érdeke, összekötötték az emberi jogok tiszteletben tartásával; az emberi méltóság és szabadság védelmét a rendszer egyik alapvető értékének ismerték el, és elérésük legfontosabb eszközeként az emberi jogok biztosítását jelölték meg. Az állami magatartás korlátjaként új szabályként jelent meg az emberi jogok védelme; és mindezek intézményes biztosítására a nemzetközi közösség ezeket a jogokat a nemzetközi jog eszközeivel rögzítette és szervezeti struktúrákat hozott létre.

Azzal, hogy az emberi jogok a nemzetközi rendszer strukturális elemévé léptek elő, a szuverenitás korábbi értelmezése is megváltozott. Az államok szuverenitása területük és lakosságuk felett korlátlan volt, az állami főhatalom alá eső területen történtek sem más államokra, sem a nemzetközi közösségre nem tartoztak – ezt a korlátlan szuverenitást volt hivatva védeni a belügyekbe való beavatkozás tilalmának elve. Az emberi jogi gondolkodás előtérbe kerülése nyomán azonban az államok korlátlan szuverenitásuk által védett burkai megrepedeztek, általános meggyőződéssé vált, hogy az államokat polgáraik iránt tanúsított magatartásuk miatt felelőssé kell tenni, és ha kell, felelősségre kell vonni, s ezért más államok és az államok közösségének legitim érdeklődésére tart számot egy-egy állam belső emberi jogi helyzete. Ezt a fejleményt nem pusztán a felvilágosult ész eredményének kell tulajdonítanunk, hanem ezzel párhuzamosan – vagy ekkor talán nagyobb súllyal is – a megelőző évek háborús borzalmainak és az azzal együtt járó emberi szenvedésnek, illetve az ezekkel szembeni elkötelezettségnek.

AZ EMBERI JOGOK ÉRTELMEZÉSE ÉS VÁZLATOS TÖRTÉNETE

Emberi jogoknak azokat a jogokat tekintjük, amelyekkel valaki pusztán azért rendelkezik, mert ember. Az angol „right” szónak kettős jelentése van⁷ (amelyet a magyar nyelv csak korlátozottan képes visszaadni). Első, tágabb értelmében helyességet (vagy valaminek igazságos voltát), második, szűkebb értelmezésben jogot jelent. Az első jelentésben valamely cselekedet valamely normához való viszonyát: megfelelését vagy meg nem felelését van hivatva megmérni. A második esetben viszont egy másik személyhez vagy dologhoz való viszonyról van szó, hiszen ha valakinek joga van valamihez, az valakivel vagy valamivel szemben érvényesül, s egyúttal ez utóbbinak kötelezettsége is e jogot kielégíteni. A jog kötelezettséggel párosul. Ha A-nak joga van x-hez B-vel szemben, akkor nem egyszerűen kívánatos vagy helyes e jogot kielégíteni, hanem kötelező, ellenkező esetben ugyanis B nemcsak helytelenül cselekedett, hanem A jogait is megsértette, ami viszont A-t követelésekre jogosítja B-vel szemben. A helytelen cselekedetek esetében ilyen következmény nincs, csak gytalan cselekmények esetén.

További megkülönböztetést kell alkalmaznunk a jogokon belül a törvényes jogok (általában) tágabb és az emberi jogok (általában) szűkebb kategóriája között. Törvényes jogok azok, amelyeket a törvény rögzít, és ilyen módon teremt alapot érvényesítésükre. Az emberi jogok ezzel szemben függetlenek attól, hogy vajon a törvény rögzíti-e azokat vagy sem, nem kötődnek törvényi szabályozáshoz, pusztán az emberi léthez. Például A-nak nincs emberi joga egyetemi ösztöndíjhoz, viszont lehet törvényes joga erre, ha bizonyos feltételeknek megfelel – ezek azonban nem az általános emberi mivolthoz köthetők, ekkor mindenkinek joga lenne hozzá ugyanis. Ezzel szemben akkor is van emberi joga a szabad mozgáshoz vagy a szabad vélemény nyilvánításhoz, ha erre törvényes joga nincs (mert korlátozzák mozgását vagy a sajtó szabadságát).

A jogok biztosításának kötelezettsége elvben minden emberrel és csoporttal szemben fennáll, tehát minden társadalmi szereplőnek az emberi jogokat tiszteletben tartva kell eljárnia. A gyakorlatban mégis ezek a jogok általában az állammal vagy a társadalommal szemben érvényesíthetők, illetve kényszeríthetők ki, s más társadalmi szereplők emberi jogsértéseinek orvoslását is az államnak kell garantálnia. „Az emberi jogok az államtól bizonyos védelem, javak, szolgáltatások és lehetőségek biztosítását követelik minden állampolgár számára.”⁸

A fentiekből is látható, hogy az emberi jogok ilyen felfogása meglehetősen univerzalizisztikus és időtlen, helytől és kortól független. E megközelítés alapján ugyanúgy el kell marasztalnunk kétséges emberi jogi gyakorlatuk miatt a középkori európai fe-

udális államokat, mint némely korunkbeli ázsiai vagy afrikai rezsimet. Ez az egyetemesség érthető, ha tudjuk, hogy az emberi jogok modern fogalma történetileg az európai természetjogi gondolkodásban gyökerezik. A nyugati gondolkodás történetében John Locke *Ertekezés a polgári kormányzatról* (1689) című művében jelennek meg először a modern értelmű természeti jogok vagy emberi jogok (az élethez, a szabadsághoz és a tulajdonhoz). A klasszikus ókori és középkori természetjogi tradícióhoz képest, amely a kormányzat legitimitását bizonyos, Isten vagy a Természet által meghatározott normáknak való megfeleléstől tette függővé, Locke ezen túlmenően a társadalmi szerződésben részt vevő egyéneket emberi mivoltukból – természetükből – fakadó jogokkal ruházta fel, amelyek előmozdítása és biztosítása az állam feladata. A kormányzat akkor legitim, ha polgárait természetes jogaik gyakorlásában nem sérti.⁹

Az emberi természethez kötött, elidegeníthetetlen, veleszületett, örök jogok kibontására a konkrét történelmi helyzetek esetlegességei közepette kerül sor, akkor, amikor valamely társadalmi folyamat az egyébként birtokolt, de meg nem fogalmazott jogok gyakorlását veszélyezteti. Így vezetett – kissé leegyszerűsítve – a vallásháborúk kora a vallásszabadság (augsburgi és vesztfáliai béke), a korai modernitás politikai és gazdasági centralizációja a polgári és politikai jogok kinyilvánításához (l. polgári forradalmak Amerikában és Franciaországban), az iparosodás, a piaci viszonyok terjedése a szociális jogok követeléséhez (l. 19. századi munkásmozgalom), a nacionalizmus megjelenése a kisebbségi (anyanyelv-használati) jogok, végül századunkból véve egy példát, a piaci viszonyok externáliái az egészséges környezethez való jog megfogalmazásához. Az egyéni életbe egyre mélyebben behatoló állami hatalom és piaci mechanizmus potenciális és valóságos visszaéléseire válaszul fokozatosan alakultak ki a jogok csoportjai.

Az emberi jogi gondolkodás és védelem fejlődésében az egyre szélesebb területeket felölelő jogok mellett a jogok alanyai is fokozatosan újabb rétegekkel, csoportokkal bővültek. Minden ember egyenlőségének hangoztatása mellett nehéz fenntartani a vagyoni, a képzettségbeli, a nemi különbségekre vagy a bőrszínre, származásra alapozott jogfosztás gyakorlatát. Ha „emberségben” minden ember egyenlő, akkor az ebből eredő jogoknak nemcsak a fehér, vagyonos, képzett férfiakat kell megilletniük, hanem a nőket, a munkásokat, a szegényeket (vagyontalánokat), a nem fehéreket – egyszóval mindenkit.

Az államok alkotmányos fejlődésük során az emberi jogok újabb és újabb elemeit emelték be működésük alapszövegébe. A nemzetközi kodifikációra azonban a II. világháború megrázkódításaira, az emberi jogokat teljesen tagadó náci népiértő politikára „volt szükség”.¹⁰ Az új kodifikációs lendület az Alapokmány és az Egyetemes Nyilatkozat rendelkezéseire építve –

hosszabb-rövidebb megtorpanásokkal és sok vitával – mára egy rendkívül kiterjedt nemzetközi emberi jogi rezsimet teremtett. Az elfogadott dokumentumok között vannak kötelező erővel bíró szerződések és ajánlás jellegű deklarációk. Némely dokumentum generális, amennyiben a jogok egy szélesebb körét öleli fel, némely partikuláris, amennyiben egy-egy terület részletesebb kifejtését tartalmazza (genocídium, faji, illetve nemi megkülönböztetés, nők, illetve gyermekek jogai, oktatáshoz való jog stb.). Némely dokumentum univerzális (amelyhez minden állam csatlakozhat), mások regionálisak (egy-egy régióra – Európára, Amerikára, Afrikára – korlátozottak).¹¹

Az emberi jogi dokumentumok közül kétségtelenül a generális tárgykorú és univerzális hatókörű szövegek a legfontosabbak: az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata (1948), valamint az 1966-ban elfogadott Politikai és Polgári Jogok, illetve a Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya, amelyeket összefoglaló néven gyakran az Emberi Jogok Nemzetközi Törvényeként is emlegetnek. Feltűnő, hogy e dokumentumokhoz és más partikuláris nemzetközi okmányokhoz csatlakozó államok száma igen magas, ami azt jelzi, hogy az emberi jogvédelem, az államközi kapcsolatokban való fontosságának – legalábbis formális – kinyilvánításában kulturális háttértől függetlenül széles körű egyetértés alakult ki. Az Egyetemes Nyilatkozatot elfogadása óta a világ szinte minden állama támogatásáról biztosította, a Nemzetközi Egyezségokmányok részes államainak száma 150 körül van, s hasonlóan magas – sok esetben magasabb – a partikuláris egyezmények aláíróinak, ratifikálóinak száma is.

A fenti nemzetközi (vagy az előbbi korlátozásokkal: egyetemes) normatív konszenzust maguk a szövegek is kinyilvánítják. Az Egyetemes Nyilatkozat preambuluma szerint „az emberiség családja minden egyes tagja méltóságának, valamint egyenlő és elidegeníthetetlen jogainak elismerése alkotja a szabadság, az igazság és a béke alapját a világon”, továbbá az 1. cikk szerint: „Minden emberi lény szabadon születik és egyenlő méltósága és joga van.” A Preambulum egy másik része a Nyilatkozatban foglaltakat „közös eszménynek” nevezi, „amelynek elérésére minden népnek és minden nemzetnek törekednie kell”. A Nemzetközi Egyezségokmányok majdnem azonos preambulumai megismétlik az előbbieket, s hozzáteszik: a részes államok „felismerték azt, hogy ezek a jogok az emberi lény veleszületett méltóságából erednek”.¹² Ezek az állítások, ha nem is egy kultúrák közötti, de legalábbis egy kultúrák fölötti konszenzust mutatnak az ember jogainak mibenlétét illetően. Az egyetértést még nyilvánvalóbbá tette a teheráni Nemzetközi Emberi Jogi Konferencián 1968-ban elfogadott Kiáltvány, mely szerint „Az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata a világ népeinek közös értelmezését nyilváníti ki az emberiség családjának minden

tagját megillető elidegeníthetetlen és sérthetetlen jogokról, és [a Nyilatkozat] a nemzetközi közösség tagjai számára kötelező.”¹³ A bécsi Emberi Jogi Világkonferencia ugyanezt a konszenzust erősítette meg. A preambulum szerint „az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata [...] minden nép és nemzet közös teljesítménye”, illetve a népek olyan nemzetközi rendet kívánnak, amely „az emberi jogok és alapvető szabadságok előmozdításán és támogatásán” alapul. Az első bekezdés szerint „[e] jogok és szabadságok egyetemes természete nem kérdéses [...] védelmük és előmozdításuk a kormányok első számú kötelezettsége”. „Minden emberi jog egyetemes, oszthatatlan és egymástól kölcsönösen függő, illetve egymással kapcsolatban álló. A nemzetközi közösségnek méltányosan és egyenlő módon, ugyanazon az alapon és ugyanazokkal a hangsúlyokkal kell kezelnie az emberi jogokat az egész világon. Bár a nemzeti és regionális egyediséget és a különböző történelmi, kulturális és vallási háttérrel figyelembe kell venni, az államok kötelessége – politikai, gazdasági és kulturális rendszerüktől függetlenül – előmozdítani és védeni minden emberi jogot és alapvető szabadságot” (5. bekezdés).¹⁴

Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy az emberi jogok terén a nemzetközi életben meglévő konszenzus több aspektusból is megragadható: létezik egyfelől egy normatív konszenzus, amelyet az emberi jogi dokumentumok rendelkezései jelenítenek meg, e konszenzus másfelől – tekintetbe véve Földünk népeinek kulturális sokféleségét – egy kultúraközi vagy kultúrák „fölötti” konszenzus is. Végül valamifajta egyetértés létezését jelzi az is, hogy az állami magatartás emberi jogi igazolása, az emberi jogokra való hivatkozás a diplomáciai köznyelv részévé vált.¹⁵

A korábban is törekény konszenzus azonban az utóbbi időszakban egyre inkább megbomlani látszik. Az emberi jogokról szóló nemzetközi diskurzusban olyan disszonáns hangok jelentek meg, amelyek kétségbe vonják az emberi jogokban megfogalmazott szabadság univerzalitását. A kritika több irányból is érkezik, és olykor a különböző érvek egybekapcsolódnak. A leg-sokrétűbb bírálat az ún. ázsiai értékeket hangsúlyozó szerzőktől és politikusoktól érkezik, akik az emberi jogi gondolkodást alapvetően a nyugati gondolkodáshoz, illetve politika- és társadalomtörténethez kötik, és arra a Nyugat politikai, gazdasági, katonai és kulturális hegemoniájának metamorfózisaként tekintenek. A kritika másik áramlata a gazdasági fejlődés kényszereivel, felgyorsításának igényével magyarázza a szabadság korlátozásának szükségességét. Az utóbbi ellenérrendszer nem támadja az emberi jogok alapjait, pusztán azoknak – a gazdasági növekedéssel indokolt – temporális felfüggesztését javasolja. Először ez utóbbi nézetrendszert tekintem át röviden, majd át-
tértek az ázsiai értékekre.

GAZDASÁGI FEJLŐDÉS ÉS EMBERI JOGOK

A „növekedést először” összefoglaló névvel illelhető stratégiák mind azzal a feltételezéssel élnek, hogy az emberi jogok rövid vagy középtávú feláldozása a gazdasági fejlődés oltárán tolerálható terhet jelent a társadalom számára, és ezt a gazdasági fejlődésben ugyancsak érdekelt nemzetközi társadalomnak el kell tűrnie, esetleg támogatnia kell. Kétségtelen, hogy mindaddig, amíg egy kormányzat gyors gazdasági növekedést képes produkálni, s ezáltal a társadalom széles rétegeit kedvezőbb anyagi körülmények közé tudja juttatni, a növekedésben elért sikerek kellő legitimitást biztosíthatnak, és a demokratikus vagy emberi jogi legitimitáció háttérbe szorulhat. A kelet-ázsiai tigrisek – Szingapúr, Dél-Korea, Tajvan –, valamint a 80–90-es évek Kínája autoriter berendezkedésük ellenére csodálatos gazdasági eredményeket tudtak felmutatni. Kérdés, vajon elfogadható-e a szabadság korlátozása és a fejlődés közötti szükségszerű kapcsolat.

Donnelly¹⁶ az emberi jogok fejlődésre alapozott korlátozásának két válfaját különbözteti meg. A méltányossági átváltásban (*equity trade-off*) az elosztási méltányosság sérül a tökefelhalmozás és a növekedés érdekében. Ez a kategória a szükségletek (*needs trade-off*), illetve az egyenlőség (*equality trade-off*) korlátozására alapozott növekedési stratégiákra bontható. Az első esetben a szűkösön rendelkezésre álló forrásokat nem az alapvető emberi szükségletek kielégítését szolgáló programokra fordítják, hanem beruházásokra összpontosítják, és a mélyszegénységet is elfogadhatónak tartják a későbbi növekedés reményében. A második esetben a feltételezés az, hogy bár a gazdasági fejlődés korai szakaszában, a tradicionális gazdasági formákról a modern ipari termelésre való átállás során a társadalmi egyenlőtlenségek megnövekednek, illetve magas szinten stabilizálódnak, a nemzeti jövedelem kellően magas szintjét elérve a jövedelmi egyenlőtlenségek mérséklődnek. A korlátozás öltethet erősebb vagy gyengébb formát. Az utóbbi indoklása szerint a jogok megnyírbálása a növekedés elkerülhetetlen velejárója, az „előbbi” szerint hozzá is járul a növekedéshez. Az első esetben a korlátozás következmény, a másodikban feltétel.

A „növekedést először” gondolkodásmódjának Donnelly által megjelölt másik válfaja a szűkebb értelmű szabadság korlátok közé szorítása (*liberty trade-off*). E nézet szerint a polgári és politikai jogok gyakorlásának engedélyezése veszélyeztetheti a gazdaság fejlődését, amennyiben a kormányzati vezetők a társadalmi nyomásnak engedve és hatalmuk megőrzése érdekében szem előtt tartva a gazdasági hatékonyság megteremtéséhez nélkülözhetetlen intézkedéseket nem hozzák meg. A szabadságjogok gyakorlása társadalmi megosztottsághoz vezet. Az alulfejlettség leküzdése és a társadalmi konszenzus fenntartása érde-

kében korlátozni kell a politikai jogokat. Összefoglalva, a méltányosság korlátozása a gazdasági és szociális, a (szűkebb értelmű) szabadság korlátozása a polgári és politikai jogok csorbulását jelenti.

A korlátozásokat igazoló feltevés szerint a választás jogok és növekedés között, amellet hogy kényszerű szükségből fakad, egyszersmind csak ideiglenes lemondást jelent az előbbiekről, és az utóbbi előtérbe helyezése olyan, önmagát kiigazító folyamat, amely hosszabb távon képes a jogok széles körét magas színvonalon biztosítani. Ezek a nézetek nemcsak a fejlődő országok vagyonos elitjei számára voltak vonzóak és követendők, sokáig (az 1960-as, 1970-es években) a nyugati közgazdasági gondolkodás főárama is ezt vallotta. Az elmúlt évtizedek tapasztalatai azonban nem szolgáltattak bizonyítékokat a feltételezett összefüggésre jogok és növekedés között. A nyugati gondolkodás (újabb) tévedését nem menti, hogy e fejlődő országok vezetésének emberi jogi elkötelezettsége egyébként is kérdéses volt. A fejlődés-gazdaságtan inkább palástolta és a nyugati demokráciák által is elfogadott ideológiai alapot szolgáltatta a jogkorlátozásra, illetve az emberi jogokra való hivatkozás az államok közötti érintkezésben polgárjogot nyert emberi jogi diskurzus létre, a nemzetközi legitimitáció emberi jogi megalapozására utal. Némely autoriter rendszer kiemelkedő gazdasági teljesítménye nem jelent bizonyosságot, hiszen talán még nagyobb azon tekintélyelvű rezsimek száma, amelyek gazdasága romokban hever, a közeli kilábalás minden reménye nélkül (mint pl. Fekete-Afrika sok országa), vagy épp ellenkezőleg: vannak olyan demokratikus, az emberi jogokat tiszteletben tartó, fejlődő államok, amelyek gyors gazdasági növekedést tudhatnak magukénak (mint pl. Afrika leggyorsabban és a világ egyik leggyorsabban fejlődő állama, Botswana, vagy a világ legnagyobb demokráciája, India).

A Nobel-díjas Amartya Sen felhívja továbbá a figyelmet arra a szerepre, amit a polgári és politikai jogok a gazdasági katasztrófák elkerülésében játszhatnak. E jogok lehetőséget teremtenek az emberek számára, hogy szükségleteikről a kormányzatot tájékoztassák, és megfelelő intézkedéseket követeljenek kielégítésükre. A kormányzati válasz sokszor éppen a tömegek érdekérvényesítő erejétől, nyomásgyakorló képességétől függ, amelyet a szabadságjogok alapoznak meg. Sen rámutat, hogy a világtörténelemben „egyszer sem fordult elő súlyos éhínség olyan országban, amely demokratikus kormányzattal és viszonylag szabad sajtóval rendelkezett”.¹⁷ Mindebből adódik a következtetés: amíg a gazdaság eredményes, a demokrácia és az emberi jogok nyújtotta védelem hiánya nem szembevetendő; amint azonban gazdasági nehézségek merülnek fel, a demokratikus berendezkedés és a jogok érvényesítése olyan ösztönzőket és lehetőségeket biztosít a gyors korrekcióra, melyekkel egy te-

kintélyelvű kormányzat nem szembesül, illetve nem rendelkezik.

Összefoglalva: sem a tapasztalat, sem a politikai-gazdasági hatékonyság követelménye nem igazolja a jogok csorbitását. Sen állítása, amely szerint „az a feltételezés, hogy a szabadság és a jólét között egyik irányban sincs összefüggés, nehezen utasítható el”,¹⁸ talán túl erős (maga is amellet érvel, hogy a jogok megakadályozhatják a gazdasági visszaesést), elfogadhatóbbnak látszik Donnelly gyengébb megfogalmazása: „Kevés bizonyíték szól amellet, hogy az elnyomás szükséges és nem egyszerűen csak összeegyeztethető a fejlődéssel.”¹⁹ Sennek azonban igaza van, amikor kijelenti: „[Ú]gy tűnik, hogy [az emberi jogok által megtestesített értékek] igen szerény anyagi áldozatvállalással vagy áldozatvállalás nélkül elérhetők.”²⁰

A fejlődés és a jogok közötti negatív kapcsolat témája (az egyik a másik rovására vagy egyáltalán nem érvényesíthető) az ellentmondó tények és az elmélet inkohereenciája miatt a 80-as években megroppant, s maga a fejlődés szűk, a gazdaságra korlátozott értelmezése is fokozatosan átadta helyét egy tágabb értelmű, az embert középpontba helyező értelmezésnek: az új fogalom a (gazdasági) fejlődés helyébe lépő emberi fejlődés (*human development*). Az Emberi Jogok Bécsi Nyilatkozatából már idéztem az emberi jogok egyetemességét, oszthatatlanságát, kölcsönös függését és egybekapcsolódását tartalmazó részt. A 10. bekezdés a gazdasági növekedéssel kapcsolatban nyilvánítja ki ezt az elvet: „[A] fejlődés központi alanya az emberi személy. Noha a fejlődés elősegíti az emberi jogok összességének élvezetét, a fejlődés hiánya nem szolgáltathat alapot a nemzetközileg elismert emberi jogok korlátozására.” A gazdasági hatékonyságot és fejlődést biztosító piaci mechanizmusok nem használhatók fel az emberrel szemben, azok célja az ember létszínvonalának emelése, a piac tehát eszköz az emberi jogokkal körülbástyázott emberi méltóság biztosítására.

AZ „ÁZSIAI ÉRTÉKEK” KÖRÜL KIALAKULT VITA

A gazdasági növekedés igényével és szükségszerűségeivel magyarázott jogkorlátozás érvrendszere, bár újra és újra felbukkan több felzárkózó ország vezetőinek retorikájában, jelentősen meggyengült. Az emberi méltóság védelmének és a szabadságjogok igazolásának mélyebb rétegeivel szemben jelent kihívást az ún. ázsiai értékek hangsúlyozása. Az ázsiai értékeket elötrébe helyezők Ázsiának – beleértve a többnyire különböző kulturális kötődésekkel bíró Nyugat-, Közép-, Kelet- és Délkelet-Ázsiát is – a Nyugattól eltérő filozófiai, vallási alapvetéseire hivatkozva az emberi jogokat olyan konstrukciónak tekintik, amelyek nem illeszthetők szervesen a „keleti” hagyományba. Az

ázsiai politikusok közül Szingapúr korábbi miniszterelnöke, Lee Kuan Yew és Malajzia jelenlegi kormányfője, Mahathir bin Mohamed különösen harcosan szól arról, hogy az ázsiai országoknak vissza kell térniük saját gyökereikhez. Az emberi jogok körüli konszenzus repedései jól láthatóvá váltak a bécsi Emberi Jogi Világkonferencián, ahol a Nyugat és Ázsia közti különbséget több delegáció is fontosnak tartotta kiemelni. A szingapúri külügyminiszter szerint „az emberi jogok eszményének egyetemes elismerése káros lehet, ha az egyetemesség [igényét] a sokféleség valóságának tagadására vagy elfedésére kívánják felhasználni”. A kínai küldöttség pedig vezető szerepet játszott abban, hogy a végül elfogadott (és már idézett) szöveg lehetőséget biztosított a regionális különbségek érvényesülésének.²¹

Az ázsiai értékek között a legtöbbször a rend, a fegyelem, a család és a közösség iránti lojalitás, valamint a közösséggel szembeni kötelezettségek szerepelnek, szembeállítva a Nyugat szabadságot, egyenlőséget és a közösséggel szemben érvényesíthető jogokat középpontba helyező gondolkodásmódjával. Hongkong új, a Kínai Népköztársaság által kinevezett kormányzója, Tung Chee-hwa a kínai/ázsiai értékek következő felsorolását adja: „Bizalom, a család és az idősek szeretete és tisztelete; tisztesség, becsületesség és hűség mindenkivel szemben; az oktatás iránti elkötelezettség; hit a rendben és a stabilitásban; a konzultáció előnyben részesítése a konfrontációval szemben”, illetve „[k]emény munka; a tanulás nagyra értékelése; becsületesség; új eszmék iránti nyitottság; felelősség; önfegyelem és önállóság/önbizalom (*self-reliance*)”.²² Megjegyzendő, hogy általában nem az egyszerű polgárok hangoztatják az emberi jogok és az ázsiai értékek összeegyeztethetlenségét, hanem autoriter hajlamú kormányaik. Érdekes megfigyelni továbbá, hogy az ázsiai demokráciák – Japán, India, Tajvan stb. –, bár maguk is nagy becsben tartják a kulturális hagyományaikból eredő értékeiket, nem látnak ellentmondást ezek és az emberi jogok védelme között. Tajvan korábbi elnöke, Lee Teng-hui szerint „az ázsiai értékekről való beszéd zagyvaság, és csak az emberek közötti megosztást szolgálja”.²³

Bár Lee ítélete rendkívül frappáns és jól hangzik, az emberi jogok elkötelezett hívein kívül valószínűleg nem sokakat elégít ki (és esetleg őket sem), már csak azért sem, mert az ázsiai értékeket hangsúlyozó országok legitimációjukat általában sikeres gazdasági teljesítményeikre is alapozhatják. A képlet valójában így hangzik: (nyugati) kapitalizmust és jólétet (nyugati) szabadságjogok nélkül. Láttuk az előző részben, hogy a fejlődés megfér az autoriter kormányzással és az emberi jogok korlátozásával, bár kimutattuk, hogy az utóbbi nem feltétele az előbbinek, s hogy általában nem mutatható ki determinisztikus összefüggés a szabadságjogok léte vagy nem léte és a gazdasági eredmények léte vagy nem léte között. Ennek ellenére a kétségtelen-

nül meglévő, bár nem sok sikeres példa csábító lehet az ázsiai politikai-gazdasági elitek számára. Vajon valóban van-e helye „ázsiai értékekről” vagy az „ázsiai útról” szóló diskurzusnak?

Inoue Tatsuo szerint²⁴ az ázsiai értékek eszméjének társadalmi támogatottsága Nyugat-ellenességéből táplálkozik. Az ázsiaiak a liberális demokráciát és a hozzá kapcsolódó szabadságjogokat a nyugati értékrend elemeinek tekintik, s mint ilyeneket Ázsiától idegennek. E kategorikus elutasítás mögött részben az ázsiaiaknak az európai államok gyarmati politikája miatti sértettségét és a nyugati kultúrával szembeni kisebbségi komplexusát kell látni. E történelmi-lélektani összetevők hátterre előtt a gazdasági sikerekre is alapozott és a saját értékekhez való fordulásban testet öltő ázsiai identitáspolitika megértéssel és egy jó adag lelkiismeret-furdalással közelítendő Nyugaton. Az ázsiaiak elhatárolódási, emancipációs igényei érthetőek. A Nyugat – olykor agresszív – emberi jogi politikáját hajlamosak a kolonializmus új, átalakított formájának tekinteni, és a belügyekben való be nem avatkozás elvére hivatkozva visszautasítani. Az elutasítást megerősíti, hogy a Nyugat maga is saját kulturális fölényét jelző találmányának vallja a liberális demokráciát és az emberi jogokat, s megvetéssel vegyes szánakozással néz a keleti világra, amely nem tudta kialakítani a társadalmi szerveződés eme legfejlettebbnek, leghaladóbbnak és általában legjobbnak vélt formáját. Az ázsiaiak gazdasági eredményei most több önbizalmat adnak ahhoz, hogy dacoljanak a Nyugat hegemóniájával, és saját értékeiknek helyet követeljenek a nap alatt.

Az ázsiaiak azonban elfelejtik, hogy maga a Nyugat és a Kelet közötti megkülönböztetés is a nyugati gondolkodás eredménye, amit orientalizmusnak neveznek, s ezt az sem feledteti, hogy a Kelet terminust „elfoglalta” Ázsia.²⁵ Az orientalisták Ázsiát kulturális egészként kezelik, amelynek lényegi összetartó szövege a Nyugattól való különbözősége. E minta követésével az ázsiaiak ugyanazt a kulturális homogenizációt alkalmazzák tehát magukra, mint az orientalisták, pusztán az értékelés irányát fordítják meg, ők pozitívnak látják, amit a nyugatiak negatívnak.²⁶ A liberális demokráciát és az emberi jogokat az ázsiai értékeket megidézve megtagadó politikusok valójában átveszik a Nyugat által kialakított kulturális dichotómiát. Ez ugyancsak a sértett identitás reparálásának nem szándékolt következménye: a hátrányos megkülönböztetés alapjául szolgáló sztereotípiát a megkülönböztetett, megbélyegzett csoport önbecsülésének forrásává teszi, s egyúttal a kulturális önazonosság eredeti és hiteles fundamentumának megtett értékektől való elhajlást vagy azok bírálását árulásnak tekinti, és kiközösítéssel sújtja.²⁷

Az orientalisták által konstruált és az ázsiaiak által követett, a Nyugat és a Kelet kettősségéről szőtt elbeszélés téves. Egyrészt Ázsia nem egynemű, másrészt az ázsiaiak mondott érté-

kek Nyugaton ugyanúgy megtalálhatók, harmadrészt az ázsiai kultúrák rendelkeznek a nyugati szabadságfogalom egyes elemeivel. Először is, a Kelet soha nem volt egységes, ma még kevésbé az. Legfeljebb az állítható, hogy az egyes kultúrák közötti érintkezések gyakorisága volt alacsonyabb a múltban, az egymásra hatás ténye azonban ekkor sem tagadható. Ázsiában a világ nagy vallási rendszerei mind képviseltetik magukat, s a vallási különbözőségek nem követnek országhatárokat – sok állam, köztük az ázsiai értékek szószólóinak tekintett Malajzia, Szingapúr vagy Kína, vallásilag, kulturálisan és etnikailag is sokszínű. Másodszor, a korábban ázsiaiként aposztrofált értékek – rend, fegyelem, engedelmesség, közösségi lojalitás stb. – a nyugati kultúra alapjainak tekintett zsidó–keresztény és görög–római értékrendnek ugyanúgy elemei, sőt ezek fontosságát az európai felvilágosodás és emberi jogi gondolkodás sem tagadja, legfeljebb a hangsúlyokat helyezi el másként. Végül, tudatában kell lennünk annak, hogy a kulturális tradíciók állandó értelmezéseken, átértelmezéseken és újraértelmezéseken mennek át. Kimutatható, hogy mind az iszlám, mind a hindu, mind a buddhista, mind a konfúciánus gondolkodás tartalmaz olyan elemeket, amelyek magukban rejtik a nyugati szabadsággeszme egyes rétegeit, ahogyan az európai ókor vagy középkor szabadság gondolata is csak egyes rétegeit tartalmazta a modern fogalomnak.

Sen rámutat, hogy inkább azzal a kérdéssel kellene tehát foglalkozni, hogy „vajon az ázsiai országok osztják-e a szabadsággal szembeni szkepticizmust, miközben a rendet és a fegyelmet hangsúlyozzák”.²⁸ Láttuk, hogy a rendhez és a fegyelemhez kapcsolódó értékeknek a Nyugat is jelentőséget tulajdonít, ezek mégsem gátolták meg, hogy a történelem egy bizonyos pontján megjelenjenek az egyéni szabadságra alapozott emberi jogok. A Nyugat önszlelése szerint ez a szabadság gondolkodásának mindig is része volt. Az angol eszmetörténész, Isaiah Berlin szerint azonban „[nincs] meggyőző bizonyíték arra, hogy az antik világban [az egyéni szabadság] világos megfogalmazást nyert volna”.²⁹ Az ember görög, római, ókori és középkori keresztény felfogásában valóban jelen vannak a szabadság egyes elemei, így a kérdés most már az, hogy hiányoznak-e ezek az ázsiai tradíciókból.

Sen szerint nem. India történelmében például a szabadság fogalmának jelentős hagyományai vannak, noha a függetlenné válás után megszüntetett kasztrendszer máig nem engedte érvényesülni ezeket.³⁰ A vallási tolerancia eszméje megjelenik már az i. e. 3. századi uralkodó, Asóka rendeleteiben. Egyik ediktuma szerint: „[...] az ember nem becsülheti saját felekezetét vagy vetheti meg a másikat ok nélkül. A lebecsülést megfelelő indokokkal kell alátámasztani, mert más emberek felekezetei mind tiszteletet érdemelnek egy vagy más ok miatt”.³¹ A buddhistává lett Asóka kormányzatának céljává az önuralmat, a pár-

tatlanságot és a szelíd magatartást tette meg. Majd kétezer évvel később a mogul uralkodó, Akbar hasonló szellemben kormányzott. A muzulmán időszámítás szerinti első évezred végének közeledtével (a 16. század végén) egyik rendeletében a következőképpen fogalmazott: „Senkit sem lehet vallási meggyőződésében gátolni, és bárki megváltoztathatja vallását kedve szerint.”³² Akbar utódai követték toleráns politikáját, s amikor egyik leszármazottja, Aurangzeb ezt a hagyományt felrúgta, a vele szemben kialakult és a fia által vezetett harc egyik téje éppen a toleráns állami magatartás helyreállítása lett. Sen arra is felhívja a figyelmet, hogy mind Asóka, mind a mogulok korában kialakították a szabadság és a tolerancia eszméinek tudatos elméleti megközelítéseit is, amelyek arra keresték a választ, hogy miért helyes ezek mentén megszervezni a közösséget.³³

Charles Taylor a thaiföldi theravada buddhizmus – némelyek által „protestáns buddhizmusnak” nevezett – kortárs átértelmezéseit hozza példaként az emberi jogok ázsiai megalapozásához.³⁴ A buddhizmus más áramlataiban is központi az az elképzelés, hogy az egyén maga felelős saját Megvilágosodásáért. Annak hangsúlyozása, hogy az egyes ember sorsának alakulásáért maga felelős, igen közel áll az egyéni szabadság fogalmához: az egyén akkor vonható felelősségre morálisan a cselekedeteiért, ha hatalmában állt választani. A buddhizmus másik központi kategóriájának, az erőszakmentességnek a „protestáns” újraértelmezése „az egyéni autonómia tiszteletét”, „a kényszer emberi kapcsolatokban való legkisebb alkalmazását” követeli.³⁵ John M. Peek az emberi jogi gondolkodás hasonló elemeire utal, amikor hangsúlyozza a buddhista filozófia elutasítását az istenséghez való közelség alapján kialakuló társadalmi-politikai hierarchiákkal szemben, vagy minden teremtmény egyenlő alávétettségét az állandó változás törvényének.³⁶ Peek szerint „[...] a buddhizmusban megtalálhatók a társadalmi szerződéssel létrehozott állam kezdetei; az egyház és az állam részleges szétválasztása; az állami hatalom és a kényszer alkalmazásának korlátozása; a konfliktusmegoldás csak ésszerű és békés eszközeinek elfogadása [...]; és a vádlottakkal és elítéltekkel szembeni igazságos elbánás.”³⁷ Erős szociális elkötelezettségről tanúskodik továbbá az a buddhista tétel, hogy a szegénységet, minthogy akadályozza az egyén megvilágosodását, fel kell számolni, és ebben az egyéneknek, a munkaadóknak és az államnak egyaránt felelősséget kell vállalniuk.

Az iszlámban a vallási tolerancia bizonyos elemei szintén megtalálhatók. A Korán az izraelitáknak, a keresztényeknek és a zoroasztriánusoknak szabad vallásgyakorlatot engedélyezett, igaz, különadó ellenében, s ez a szabadság nem illette meg a politeista vallások híveit. Az Oszmán Birodalom a millet-rendszer felállításával jelentős kulturális, vallási, oktatási és jogi autonómiát biztosított ezeknek a közösségeknek. A vallásszabadság

persze nem terjedt ki az igaz hit követőire, az aposztáziát, ha csak az illető nem gondolta meg magát, hallállal büntették. A tolerancia elemei, bár nagyon kezdetlegesen, mégis jelen voltak. A századok során megmerevedett tradíciókat próbálta némely muzulmán tudós az emberi jogi gondolkodáshoz közelíteni az elmúlt időszakban. Az iszlám jog, a saria újraértelmezésével ennek nyílnak is lehetőségei.³⁸ A saria négy forrást különböztet meg, ezek: 1. a Korán, 2. Mohamed próféta cselekedetei (a hagyomány – szunna), 3. a muzulmán közösség tudósainak meg egyezése (idzsma), és 4. az analógiákra alapozott jogi bizonyítás, az érvekkel alátámasztott értelmezés (idzstihad). Ezek közül a legutóbbit csak az iszlám első négy századában művelték, s pontosan ennek az elemnek a feltámasztásáról van szó. Az újraértelmezők szerint míg az elvek változatlanul érvényben maradnak, a végrehajtás formái, összhangban az újabb tapasztalatokkal és lehetőségekkel, módosulhatnak. A libanoni filozófus, Subhi Mahmasani szerint például az, hogy „az esetleges, világi dolgok a vallás eredeti, lényegi és örök rendelkezéseinek szintjére kerültek”,³⁹ helytelen. Valójában a vallási hagyomány isteni tekintélyének rangsorolásáról van szó, amelyben a Korán áll a legmagasabb fokon, a saria többi eleme pedig, amelyek a legtöbb emberi jogi problémát felvetik, nem azonos teológiai érvényűek. Némelyek ezért a kinyilatkoztatáson belül megkülönböztetést tesznek a mekkai és medinai időszak szűrői között is, az elsőt az iszlám örök vallási üzenetének tartva, a másodikat pedig az első muzulmán közösség sajátos igényeiből fakadó tanításnak, amely a körülmények változásával nem feltétlenül tartandó fenn. Majid Khadduri az emberi jogok öt legfontosabb elvét véli felfedezni az iszlámban: 1. emberi méltóság és testvériség, 2. a közösség tagjai közti egyenlőség fajra, színre vagy osztályra való tekintet nélkül, 3. minden egyén becsületének, jó hírének és családjának tisztelete, 4. minden egyén joga az ártatlanság védelméhez, mindaddig, míg bűnösnek nem találtatik, és 5. egyéni szabadság.⁴⁰ Riffat Hassan az egyéni felelősséget emeli ki, amikor az európai reformációhoz nagyon hasonlóan azt hirdeti, hogy minden ember közvetlenül Allah előtt áll.

A szabadság vagy a tolerancia különböző elemeinek most bemutatott megléte egyes kultúrákban persze még nem jelenti azt, hogy autoriter berendezkedésekkel a fenti elemek, részletek ne lennének összeegyeztethetők, mindenesetre az sem igaz, hogy az ázsiai gondolkodásmódtól teljesen idegenek volnának a nyugatinak mondott értékek, és az sem, hogy az emberi jogokat tiszteletben tartó kormányzással eleve és változhatatlanul kibékíthetetlenek lennének az ázsiai értékek. E szabadsághagyományok és értelmezési törekvések jelenléte „messze vezet a bölcs kisebbség által előírt és fenntartott rend politikájától, amely a nem demokratikus uralom különböző formáinak és időszakainak hagyományos hátteréről szolgált hosszú ideig” – írja Taylor

a buddhizmus újraértelmezéséről,⁴¹ és ez mondható el a többi kultúrkörrel is. A konklúzió röviden: ezek a hagyományok magukban rejtik a sajátjuknak tekinthető értékekre alapozott szabadságelvű demokratikus berendezkedés lehetőségét, amely belső, immanens fejlődés és nem külső ráhatás vagy kényszer eredményeként áll elő.

Segítheti az ázsiai értékekről szóló vita megértését, ha – Inoue Tatsuo nyomán⁴² – megvizsgáljuk a Nyugat-központú emberi jogi diskurzus logikai szerkezetét. E szerint: 1. A nyugati társadalmak vezető szerepet játszottak a demokrácia és az emberi jogok történelmi kialakításában. 2. Történelmi háttérüktől függetlenül a demokrácia és az emberi jogok egyetemes érvényűek, tehát Ázsiában is megvalósítandók. 3. Az ázsiai politikai struktúrát továbbra is a modernitás előtti, tradicionális kultúra határozza meg, amely alapvetően összeegyeztethetetlen a demokráciával és az emberi jogokkal. A politikai alulfejlettség miatt az ázsiai kapitalizmus vad és féktelen. 4. Szükség van a Nyugat vezető szerepére és beavatkozására a demokrácia és az emberi jogok ázsiai meggyökereztetésében és elterjesztésében. Ez tehát a nyugati nézőpont. A nyugati hegemoniát elutasító ázsiai álláspont két részre bontható: mindkettő tagadja a szerkezet negyedik elemét (a Nyugat gyámkodásának szükségességét), és mindkettő kész elismerni az első igazságát (a demokratikus és emberi jogi gondolkodás nyugati eredetét). Az ázsiai értékeket hangoztató politikusok és gondolkodók a második elemet, a demokrácia és az emberi jogok univerzalitását vetik el (és ebből a nézőpontból a harmadik elem értelmezhetetlen), ezt nevezi Tatsuo az értékfölény tagadásán alapuló Nyugat-kritikának: eszerint az értékek nem összemérhetőek, vagy egyenesen az ázsiai értékek felsőbbrendűek. Mindenki maradjon tehát saját meggyőződésénél, és ne avatkozzon a másik dolgába.

A másik kritikát Tatsuo az episztemikus hegemonia vagy ismeretelméleti fölény kritikájának nevezi. E megközelítés elismeri a demokrácia és az emberi jogok egyetemes érvényét, de elveti a logikai struktúra harmadik elemében megfogalmazott Ázsia-képet. Ez a Nyugat-központú orientalista Ázsia-kép egy, a Nyugattól lényegileg különböző, kulturális lényege szerint a modernitással összeférhetetlen Ázsiát vizionál, amely az állandó stagnálás állapotában van, képtelen a reflexív önmegismerésre és a továbblépésre.⁴³ Egyedül a Nyugat rendelkezik azokkal az intellektuális, filozófiai-ismeretelméleti eszközökkel, amelyek megismerhetővé teszik Ázsiát, és Ázsia maga is csak ebben, a Nyugat által felállított keretben képes (majd) megismerni önmagát.⁴⁴ Emiatt Ázsiát a Nyugatnak kell vezetnie. E megközelítésnek valójában a Nyugat identitása szempontjából volt/van jelentősége, amennyiben magát a modernitás egyedüli letéteményesének tekintheti, s Ázsiával mint másikkal (Tatsuo: „ellenmodernitás”) állíthatja szembe magát. Az identitás ilyen

megkonstruálása azonban egyúttal Ázsia alárendeltségének állandó fenntartását követeli.

Az orientalista egy leegyszerűsített ázsiai kultúrát lát, amely érdektelen anomáliaként figyelmen kívül hagy minden olyan momentumot, amely feltevéseit cáfolhatná. Ezáltal képtelen észrevenni az ázsiai hagyomány belső sokféleségét, és a modernitás értékeinek kibontására való képességét. Ez utóbbi képességre mutatnak rá a korábban tárgyalt szerzők írásai. Összefoglalva tehát, míg az ázsiai értékek harcosai a nyugati értékeket támadva utasítják el a Nyugat által igényelt vezető szerepet, addig „[a]z episztemikus hegemonia kritikája nem magukat az értékeket törekszik aláásni, hanem a felettük követelt nyugati monopóliumot”.⁴⁵

Kitérő: a konszenzus lehetősége vagy lehetetlensége – filozófiai közelítések

Az ázsiai értékekről szóló vita alapvető morálfilozófiai kérdéseket vet fel, amelyeket egyelőre nem sikerült megoldani – sem Keleten, sem Nyugaton, sem együttesen. A világ kultúráinak az emberi életről, az élet céljáról, az emberi természetéről, az emberi együttélés szabályairól, az állam vagy a társadalom működéséről és céljáról, és általában a helyesről, az igazról és a jóról vallott felfogásai nagyon eltérő, sokszor egymással konfliktusban álló megközelítéseket takarnak. A morális világek sokféleségének problémájára többféle filozófiai válasz született, az alábbiakban röviden ezt foglaljuk össze.⁴⁶

Bhikhu Parekh a kérdés háromféle megközelítését különbözteti meg. A relativizmus szerint a morális meggyőződések összemérhetetlenek. Szemben a természettudományokkal, ahol valamely állítás igazságtartalmát igazolni vagy cáfolni lehet valamilyen méréssel vagy más tudományos módszerrel, a morális gondolkodásban nincsenek objektív támpontok és igazságok, amelyek útmutatást nyújtanának a világról szóló egyes állítások igaz vagy helyes voltáról. Nincs objektív, közös mérce az erkölcsi gondolkodás elemeinek megítélésére. Minden állítás csak önnön kulturális környezetében érthető és ítéhető meg, egy másból értelmetlen. A relativista szerint minden ember az uralgó hitelveket magába szívja válik a társadalom tagjává, és e folyamat során magáévá tett meggyőződésekben él, sőt csak ezek által él. A relativisták nem tagadják, hogy a különböző morális meggyőződések között vannak hasonlóságok, sőt egyezések, ezeknek azonban nem tulajdonítanak morális jelentőséget. A kultúráktól függetlenül meglévő közös meggyőződések számukra véletlen körülmények, amelyekből helytelen következtetni az emberi természet bizonyos vonatkozásokban közös jellegére, vagy a közösen birtokolt morális ítéletek igaz, vagy legalábbis a

többinél igazabb voltára. A morális állítások igazolására felhozott érvek érdektelenek, minthogy nincs egyetemes érvényük, csak az adott rendszerben értelmezhetők. A relativista megközelítés erősebb formája, amikor nem pusztán a morális sokféleség tényét ismerik el, hanem azt is, hogy a különböző meggyőződések az azokat követők számára ugyanolyan jók lehetnek.

A második megközelítés, a monizmus szerint objektíve meghatározható, hogy milyen élet a leghelyesebb vagy leginkább emberi. Az embernek saját természetével összhangban kell élnie, ez a természet örök és egyetemes, és megismerhető. Mint-hogy képesek vagyunk igaz ismeretet szerezni az ember természetéről, azt is képesek vagyunk egyetemes és objektív érvénnyel eldönteni, hogy milyen élet tekinthető teljesen emberinek, és milyen nem. A monista tehát képes morális meggyőződéseket rangsorolni aszerint, hogy megfelelnek-e az ilyen módon feltárt emberi természetnek. A monizmus az egyes ember minden kulturális kötődését és meghatározottságát figyelmen kívül hagyva és a tiszta észre támaszkodva jut el az ember eredeti, igaz természetének megértéséhez. Az előbbi teszi lehetővé a megismerést, az utóbbi pedig azt, hogy e megismerés torzításmentes legyen. A monista a világ morális meggyőződéseinak ténylegesen meglévő sokféleségét tudatlansággal, restséggel és az egyenlőtlenül megoszló értelmi képességekkel magyarázza. A kulturális meghatározottságoknak semmilyen morális jelentőségük sincs, minthogy azok semmilyen formában sem befolyásolják az emberi természetet, amely mindenhol és mindenkor ugyanaz, s ezért a jó és helyes ebből származtatott fogalma is az. A monizmus nem a kulturális különbözőséget, csak a morális sokféleséget utasítja el.

A harmadik válasz az előbbi kettő között helyezkedik el. A minimális univerzalizmus részben a relativista állásponttal egyezik, amennyiben elfogadja, hogy az erkölcsi élet többféleképpen élhető, osztja azonban azt a monista nézetet, hogy ezek egyetemesen érvényes értékek alapján megítélhetők. Nem vállalkozik azonban arra, hogy – a monizmushoz hasonlóan – meghatározza, mi a legjobb vagy a leginkább emberi élet. Egy közös érték-alap, közös nevező, morális küszöb létrehozásáról van szó, amelyet egy életmód sem hagyhat figyelmen kívül, ha fenn kívánja tartani a jó vagy helyes életre vonatkozó állításait. Amint ezek az alapelvek egy társadalomban érvényesülnek, és csak akkor, morális világának többi részét szabadon berendezheti, a morális minimum elfogadása és teljesítése jogosítja fel, hogy más tekintetben különböző legyen. Hogy mik ezek az alapértékek, arról persze vita van, mindenesetre a legfontosabbak az élet és a tulajdon tisztelete, a szerződések megtartása és a bántalmazás elutasítása.

Saját témánkhoz visszatérve, az emberi jogi gondolkodásnak erős monista színezetet kölcsönöz egyetemes érvényre támasz-

tott igénye, és kölcsönöznek – még inkább – természetjogi gyökerei. Történetileg ez a gondolkodásmód az emberi természet és méltóság egy meghatározott értelmezéséből fejlődött ki. Az ázsiai út hangoztatói viszont a relativista megközelítést követik. Számukra az emberi jogok gondolata idegen és értelmezhetetlen. Az emberi jogok azonban nemcsak monista kötődéseket mutatnak. Történetéről leválasztva, az emberi jogok eszméje betöltheti a közös minimum funkcióját is: „Az emberi jogok [eszméje] nem adhat választ az emberi élet és halál egzisztenciális kérdéseire, nem azzal a céllal alkották meg, hogy az ember életének minden aspektusát szabályozza, és nem állítja magáról, hogy minden hagyományt magába ötvözne vagy meghaladna. Röviden, az emberi jogok [eszméje] nem versenyez közvetlenül a kulturális és vallási hagyományokkal, hanem az emberi együttélés politikai és jogi vonatkozásait állítja középpontba. Ugyanakkor az emberi jogok [eszméje] az emberi méltóság gondolatára, amely megtalálható különféle kulturális és vallási hagyományokban, kétségtelenül támaszkodik.”⁴⁷

HOBBSI, KANTIÁNUS VAGY GROTIUSI NEMZETKÖZI REND?

Emberi jogi kérdésekben a világban tapasztalható folyamatok ma többféle irányba mutatnak. Egyrészt láttuk, hogy van egy széles körű, a nemzetközi emberi jogi dokumentumokban testet öltő normatív egyetértés az emberi szabadság jogi védelméről. A Nyugat, meggyőződve emberi jogi eszméinek egyetemes helyességéről, egyre nagyobb hangsúllyal követeli az e normának való megfelelést az egész világon. Az amerikai külpolitika Kissingerig tartó, a nemzeti érdeket mindenk fölé helyező korszaka Jimmy Carter beiktatásával, a meghirdetett új, emberi jogi politikával és ezzel a külpolitika morális megtöltésével, úgy tűnik, eltűnt. Az emberi jogi megfontolásokra méretüknél és felelősségüknél (vagy felelőtlenségüknél) fogva mindig is fogékonyabb európai kisállamok (pl. Hollandia, Dánia, Svédország) mellé lassan felzárkóznak a nagyok is. A New Labour 1997-es angliai választási győzelme a brit külpolitikában hasonló elmozdulást idézett elő, mint Carter hivatalba lépése 20 évvel korábban.⁴⁸ Az államok és a nemzetközi közösség emberi jogi lelkiismeretének megéledését vagy megerősödését a keleti blokk széthullása és az ideológiai versenytárs kimúlása is segítette. Így válhatott valósággá a volt Jugoszláviában és Ruandában elkövetett háborús bűnök kivizsgálásával megbízott nemzetközi törvényszékek felállítása. Az emberi jogok nemzetközi védelmében, a legsúlyosabb emberi jogsértések megakadályozásában mérföldkőnek számít a Nemzetközi Büntetőbíróság (International Criminal Court) létrehozásáról szóló egyezmény

aláírása 1998-ban Rómában, amely lehetővé teszi a népiirtással, emberiségellenes vagy háborús bűncselekményekkel vádolható személyek elleni vádemelést.⁴⁹ A nemzetközi jogban elismert egyetemes joghatóság elve (a fenti bűncselekményekkel vádolt személyek bárhol bíróság elé állíthatók) szintén az emberi jogok univerzalitásáról tesz tanúbizonyságot. A nemzetközi nem kormányzati emberi jogi szervezetek, mint az Amnesty International, a Human Rights Watch vagy a Helsinki Federation tevékenysége, illetve éves és eseti vagy tematikus jelentéseik növekvő súlya ugyancsak a világ emberi jogi érzékenységének jelei.⁵⁰ Befolyásuk növekedését bizonyítja a taposóaknak betiltására szervezett nemzetközi kampány sikere, amelyet 1997-ben Béke Nobel-díjjal jutalmaztak, és a taposóaknak használatának és gyártásának tilalmáról és megsemmisítéséről szóló egyezmény gyors elfogadása.⁵¹ Az ENSZ Biztonsági Tanácsának mindinkább észlelhető elkötelezettsége az emberi jogok iránt, hajlandósága a súlyos emberi jogsértésekben a nemzetközi béke és biztonság veszélyeztetését látni (mint ahogy azt eredetileg a szervezet alapokmánya lefektette), és humanitárius intervenció keretében akár katonai eszközökkel is fellépni azok védelmében,⁵² újabb adalék a nemzetközi közönség erősödő emberi jogi tudatára. Mindezek a fejlemények az emberiség egyetemes eszméjének irányába mutatnak, és ezáltal a nemzetközi rendszernek egy erős kantiánus színezetet adnak. Az elfogadott nemzetközi dokumentumok és elvek az emberi léthelyzet legalábbis bizonyos aspektusaiban valamiféle univerzalitást feltételeznek. A kantiánus/univerzalista felfogás hitelét némiképp gyengíti, hogy az államok ünnepélyes deklarációkban vállalt kötelezettségeivel szemben a nemteljesítés, az egyezményekhez fűzött sokféle fenntartás, megjegyzés és értelmezés ténye áll. A szavakat nem igazolják a tettek.

Másrészt azonban az ázsiai értékekről szóló vita egy fontos törvonalra is rámutat. Az „ázsiai út”, a kulturális sokféleség hangsúlyozása Ázsiában, és a civilizációk, kultúrák összeütközéséről szóló divatos elméletek – főleg Nyugaton – egy olyan jövőt vetítenek eléink, amelyben a nemzetközi rendszer alapjául szolgáló alapértékekben fél évszázadon keresztül fennállt konszenzus megbomolhat. Fennáll a veszélye annak, hogy az emberi jogok univerzalitásának megkérdőjelezése és a kulturális relativizmus dominánssá válása esetén a rendszer visszacsúszik egy hobbesi értelemben vett természeti állapotba, ahol nem az államok, hanem a civilizációk alkotják a rendszer alapegységeit. Az ENSZ BT készsége a humanitárius, emberi jogi okokból való beavatkozásra egyes államokban jelentős kultúrák közti feszültségekhez vezethet, ha az intervenció a Nyugat akciójaként tűntethető fel, vagy általánosabban: egyik kultúra beavatkozásaként egy másikba. E „forgatókönyv” szerint a jelenlegi államközi/nemzetközi rend átadná helyét egy kultúrák közti új rendnek.

Ma még persze az államok továbbra is fontos szerepet játszanak a nemzetközi életben, és az államok közötti határvonalak a meghatározók a nemzetközi kapcsolatok alakulásában, s nem a kultúrákőzies.

Mindent egybevetve számomra úgy tűnik, a kantianus elemek befolyása jelentősebb a nemzetközi közösségben, mint a széttagolódás irányában ható, hobbesi tételeket idéző folyamatok, a nemzetközi társadalom ezért továbbra is a grotiusi modellt mutatja: valahol a két pólus között, de a kantianushoz közelebb helyezkedik el. Az az államközi rendszer, mely szerint az államokat csak kifejezetten kinyilvánított beleegyezésük köti, átadja helyét egy egyre több közösségi elemet tartalmazó és jobban intézményesített nemzetközi rendnek. „[Az emberi jogokra is alapozott] »nemzetközi közösség« fogalma azonban legalább annyira törekvés, mint amennyire valóság.”⁵³ E globális közösség tudatában az emberi jogi megfontolásoknak kiemelt szerepet kell kapniuk, a közösség alapértékei közé kell tartozniuk. Létrejöhethet egy minimális univerzalista konszenzus, ahol azt a bizonyos morális küszöböt, amelytől eltérés nem megengedett, az emberi jogok jelentik.

JEGYZETEK

¹ A tanulmány a Budapesti Közgazdaságtudományi és Államigazgatási Egyetem Nemzetközi kapcsolatok Ph.D. programján oktatott Nemzetközi rendszer és rend a hidegháború után című tárgy keretében 2000 májusában íródott.

² Ignatieff, Michael, 1999. *Human Rights: The Midlife Crisis. The New York Review of Books*, May 20.

³ 48 állam támogatta a Nyilatkozatot és egyetlenegy sem utasította el. Nyolc tagállam – köztük Dél-Afrika, Szaúd-Arábia, a Szovjetunió, Jugoszlávia – azonban tartózkodott.

⁴ Ignatieff, rámutat, hogy az azóta mérföldkőnek tekintett dokumentum esetleg meg sem születhetett volna, ha nem éppen akkor kezdik el és fejezik be a szövegezést – 1947–48-ban. A hidegháború már ugyan kialakulóban, de korántsem végleges világpolitikai tény ekkor még, így a szovjet blokk nem akadályozta a munkálatokat, bár a szavazásnál tartózkodott. Hasonlóképpen Kína még nem ismerte nagy jótevőjét, Maót. A gyarmati rendszer felbomlása éppenhogy megkezdődött. A Kelet – a széles értelemben vett, a Nyugattal szembeállított Kelet, az *Oriens* – állami vezetőinek nyugati iskolázottságuk által befolyásolt felvilágosult humanizmusa pedig lehetővé tette a megegyezést. A Nyilatkozat utáni évtizedek kiterjedt és jelentősnek mondható emberi jogalkotása (lásd később) némileg cáfolja ezt a véleményt, bár kétségtelen, hogy a fenti körülmények legalábbis megkönnyítették a megegyezést.

⁵ Jól mutatja az emberi jogok nemzetközi rendszerben való megjelenésének újdonságát, a gondolkodás változását, hogy 1919-ben a Nemzetek Szövetsége Egyességokmányának (sic!) szövegébe nem került be az államok ilyen irányú nemzetközi kötelezettsége. Wilson elnök és az amerikai delegáció tett ugyan kísérleteket, de azok sem terjedtek volna ki minden államra (csak az újonnan létrehozottakra) és nem ölelték volna fel az emberi jogok – akkori – összességét (csak a vallásszabadság, illetve a többséghez és kisebbséghez tartozó sze-

- mélyek közötti egyenlőség biztosításáról lett volna szó). Végül azonban ezeket a javaslatokat is lesöpörték.
- ⁶ Bull, Hedley, 1977. *The Anarchical Society. A Study of Order in World Politics*. New York: Columbia University Press, 13.
- ⁷ Az alábbi fejtegetés Jack Donnelly: *Universal Human Rights in Theory and Practice* 2. fejezete alapján.
- ⁸ Jack Donnelly: Human Rights and Asian Values: A Defense of "Western" Universalism. In: Bauer-Bell: *The East Asian Challenge for Human Rights*. 61.
- ⁹ Azt mondhatjuk tehát, hogy míg az államok külső szuverenitásának korlátozása csak a nemzetközi emberi jogi politika beköszöntével érkezett el 1945/48-ban, addig belső szuverenitásukat a liberális politikai filozófia már Locke-tól kezdve korlátozza emberi jogi megfontolásokkal, illetve ha elfogadjuk a természetjogi megközelítést, akkor mindig is korlátozta. Sőt még pontosabban a szuverenitás soha nem is terjedt ki, illetve terjed ki arra, hogy a polgárokat természetes jogaik gyakorlásában sérthesse.
- ¹⁰ A 20-as, 30-as években a neves nemzetközi jogászokból álló hágai *Institut de Droit International* (Nemzetközi Jogi Intézet) megszövegezett egy nyilatkozatot az emberi jogok nemzetközi védelméről. A tervezet (*Déclaration des droits internationaux de l'Homme* - Nyilatkozat az ember nemzetközi jogairól) az 1929-es New York-i közgyűlésen fogadták el. A dokumentumnak természetesen semmilyen jogi ereje nem volt, mégis fontos állomás volt a jogfejlődésben, s a jogtudósok véleményének összegzéseként a nemzetközi jog későbbi alakulását is befolyásolta. Lásd *Annuaire de l'Institut de Droit International*. Trente sixième volume, I.b. Session de New York, 1929. 716-718.
- ¹¹ Érdekes megjegyezni, hogy sem Ázsia keleti (konfucianus, buddhista, hindu stb.), sem nyugati (muzulmán) részén nem fogadtak el kötelező erővel bíró nemzetközi emberi jogi egyezményeket, csak ajánlás jellegű nyilatkozatokat, illetve javaslatokat.
- ¹² Érdemes megfigyelni a nyugati természetjogi gyökerekre utaló szóhasználatot: „felismerték”. Felismerni azt lehet, ami mindig is létezett. A jogok tehát nem történelmileg alakulnak ki, mindig is voltak, mindig is lesznek. Csak a felismerés történelmi.
- ¹³ Proclamation of Teheran. 1968. május 13., 2. bekezdés.
- ¹⁴ Vienna Declaration and Programme of Action. 1993. július 12. A/CONF.157/23.
- ¹⁵ Tim Dunne-Nicholas J. Wheeler: Introduction: Human Rights and the Fifty Years' Crisis. In: Uők. (szerk.): *Human Rights in Global Politics*, 7.
- ¹⁶ Ehhez lásd Donnelly: *Universal Human Rights in Theory and Practice*. 9. fejezet; Uő.: *Human Rights, Democracy, and Development*. 21 *Human Rights Quarterly* 1999: 3. 626. Álláspontja, illetve kategorizációja e két írás megjelenése közt eltelt tíz év alatt némileg módosult. Itt a két idézett helyen bemutatott felosztást ötvöztem.
- ¹⁷ Amartya Sen: Human Rights and Economic Achievements. In: Bauer-Bell: *The East Asian Challenge for Human Rights*. 92.
- ¹⁸ Amartya Sen: Human Rights and Asian Values. *The New Republic*. 1997. július 14-21. 33.
- ¹⁹ Donnelly: Human Rights, Democracy, and Development. 21 *Human Rights Quarterly*, 1999: 628.
- ²⁰ Amartya Sen: Human Rights and Economic Achievements. In: Bauer-Bell: *The East Asian Challenge for Human Rights*. 91.
- ²¹ Amartya Sen: Human Rights and Asian Values. *The New Republic*, 1997. július 14-21. 33.
- ²² Idézi Jonathan Mirsky: Asian Values, a Fabulous Notion. *New Statesman*, 1998. április 3.
- ²³ Uo.

- ²⁴ Inoue Tatsuo: Liberal Democracy and Asian Orientalism. In: Bauer-Bell: *The East Asian Challenge for Human Rights*. 28–29.
- ²⁵ Még kevésbé, ha tudjuk, hogy az „Ázsia” szó egyébként szintén nyugati eredetű.
- ²⁶ Tatsuo: i. m. 39.
- ²⁷ Uo. 39–40.
- ²⁸ Amartya Sen: Human Rights and Asian Values. *The New Republic*, 1997. július 14–21. 34.
- ²⁹ Idézi Sen: uo. 35.
- ³⁰ A kasztrendszer emberi jogi kritikájához, lásd Jack Donnelly: *Universal Human Rights in Theory and Practice*, 7. fejezet.
- ³¹ Idézi Amartya Sen: Human Rights and Asian Values. *The New Republic*, 1997. július 14–21. 36.
- ³² Idézi Sen: 37.
- ³³ Uo. 38.
- ³⁴ Charles Taylor: Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights. In: Bauer-Bell: *The East Asian Challenge for Human Rights*. 133–135.
- ³⁵ Uo. 134.
- ³⁶ John M. Peek: Buddhism, Human Rights and the Japanese State. 17 *Human Rights Quarterly*, 1995: 3. 529–530.
- ³⁷ Uo. 535.
- ³⁸ E témakörhöz lásd Donna E. Arzt és Heiner Bielefeldt cikkeit.
- ³⁹ Heiner Bielefeldt: Muslim Voices in the Human Rights Debate. 17 *Human Rights Quarterly*, 1995: 4. 607.
- ⁴⁰ Donna E. Arzt: The Application of International Human Rights Law in Islamic States. 12 *Human Rights Quarterly*, 1990: 2. 205.
- ⁴¹ Taylor: i. m. 134.
- ⁴² Tatsuo: i. m. 37–39.
- ⁴³ Tatsuo: uo. 38., 21. lábjegyzet, meghatározó példaként G. W. F. Hegel *Előadások a világtörténet filozófiájáról* (Budapest: Akadémiai, 1979) című művéből a Kínáról írt fejezet bevezetőjére utal. Alljon itt az idézet: „[Kínában] minden változékonyság ki van zárva, és az egy helyben való topogás, amely örökké ismét megjelenik, helyettesíti azt, amit mi történetinek neveznénk. Kína és India mintegy kívül esik még a világtörténeten [...] Kínában és Indiában nincs továbbhaladás máséhoz.” (Első rész, Első szakasz, 214.)
- ⁴⁴ Úgy tűnhet, hogy miközben Tatsuo elutasítja az értékönlényt tagadó kulturális relativista nézőpontot, maga, az ismeretelméleti hegemoniát elutasító pártját fogva, mintha egy mélyebb (és veszélyesebb?) episztemológiai relativizmusnak nyitná tágra a kaput. Holott erről szó sincs.
- ⁴⁵ Tatsuo: uo. 39.
- ⁴⁶ Az alábbi rész alapvetően Bhikhu Parekh: Non-ethnocentric Universalism és Tim Dunne-Nicholas J. Wheeler: Introduction: Human Rights and the Fifty Years' Crisis alapján
- ⁴⁷ Bielefeldt, Heiner: i. m. 601.
- ⁴⁸ John Lloyd: Ethics Makes the World Go Round. *New Statesman*, 1998. március 2.; uó.: How the Doves Turned Hawkish. *New Statesman*, 1999. április 2.
- ⁴⁹ Az egyezmény még nem lépett hatályba, erre hatvan állam ratifikációja után kerül sor. A bíróság befolyását jelentősen csökkentti, hogy az előkészítés során jogköreit megnyírbálták, s hogy az Egyesült Államok ennek ellenére sem csatlakozott, és nem szándékszik csatlakozni az egyezményhez. Lásd ehhez: az *American Journal of International Law* 1999. januári, majd nem teljes egészében a bírósággal foglalkozó számát, illetve Kenneth Roth: The Court the US Doesn't Want. *The New York Review*, 1998. november 19.
- ⁵⁰ Vö.: Jackie Smith-Ron Pagnucco (George A. Lopez közreműködésével): Globalizing Human Rights: The Work of Transnational Human Rights NGOs in the 1990s. 20 *Human Rights Quarterly*, 1998: 2. 379–412.

- ⁵¹ Bruno Simma-Andreas L. Paulus: The "International Community": Facing the Challenge of Globalization. 9 *European Journal of International Law*, 1998: 2. 272.
- ⁵² Ehhez lásd: Bruno Simma: NATO, the UN and the Use of Force: Legal Aspects. 10 *European Journal of International Law* 1999: 1. és Louis Henkin: Kosovo and the Law of "Humanitarian Intervention". 93 *American Journal of International Law*, 1999: 3.
- ⁵³ Bruno Simma-Andreas L. Paulus: i. m. 277.

IRODALOMJEGYZÉK

- Alston, Philip: Transplanting Foreign Norms: Human Rights and Other International Legal Norms in Japan. Review Essay. 10. *European Journal of International Law*, 1999: 3. 625-632.
- An-Na'im, Abdullahi A.: The Cultural Mediation of Human Rights: The Al-Arqam Case in Malaysia. In: Bauer- Bell: *The East Asian Challenge for Human Rights*. 147-168.
- Arsanjani, Mahnoush H.: The Rome Statute of the International Criminal Court. *American Journal of International Law*, 1999: 1. 22-43.
- Arzt, Donna E.: The Application of International Human Rights Law in Islamic States. 12. *Human Rights Quarterly*, 1990: 2. 202-230.
- Bauer, Joanne R.-Daniel A. Bell: *The East Asian Challenge for Human Rights*. Cambridge: University Press, 1999.
- Bielefeldt, Heiner: Muslim Voices in the Human Rights Debate. 17. *Human Rights Quarterly*, 1995: 4. 587-617.
- Bull, Hedley: *The Anarchical Society. A Study of Order in World Politics*. New York: Columbia University Press, 1977.
- Carney, Christopher: The (Not So) Long March? China's Pace of Change. *Asian Affairs*, 1999: 4. 236-248.
- Chan, Joseph: A Confucian Perspective on Human Rights for Contemporary China. In: Bauer-Bell: *The East Asian Challenge for Human Rights*. 212-237.
- Donnelly, Jack: *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1989.
- : Human Rights and Asian Values: A Defense of „Western” Universalism. In: Bauer-Bell: *The East Asian Challenge for Human Rights*. 60-87.
- : The Social Construction of International Human Rights. In: Dunne-Wheeler (szerk.): *Human Rights in Global Politics*. 71-102.
- : Human Rights, Democracy, and Development. 21. *Human Rights Quarterly*, 1999: 3. 608-632.
- Dulles, Avery: Human Rights: Papal Teaching and The United Nations. *America*, 1998 december 5. 14-19.
- Dunne, Tim-Nicholas J. Wheeler: Introduction: Human Rights and the Fifty Years' Crisis. In: uő. (szerk.): *Human Rights in Global Politics*. 1-28.
- Dunne, Tim-Nicholas J. Wheeler (szerk.): *Human Rights in Global Politics*. Cambridge: University Press, 1999.
- Kirsch, Philippe-John T. Holmes: The Rome Conference on an International Criminal Court: The Negotiating Process. 93. *American Journal of International Law*, 1999: 1. 2-12.
- Henkin, Louis: Kosovo and the Law of "Humanitarian Intervention". 93 *American Journal of International Law*, 1999: 3.
- Ignatieff, Michael: Human Rights: The Midlife Crisis. *The New York Review of Books*, 1999. május 20.

- Lloyd, John: Ethics Makes the World Go Round. *New Statesman*, 1998. március 2.
- : How the Doves Turned Hawkish. *New Statesman*, 1999. április 2.
- Mirsky, Jonathan: Asian Values, a Fabulous Notion. *New Statesman*, 1998. április 3.
- Parekh, Bhikhu: Non-ethnocentric Universalism. In: Dunne-Wheeler (szerk.): *Human Rights in Global Politics*. 128-159.
- Peek, John M.: Buddhism, Human Rights and the Japanese State. 17. *Human Rights Quarterly*, 1995: 3. 527-540.
- Roth, Kenneth: The Court the US Doesn't Want. *The New York Review*, 1998. november 19.
- Scheffer, David: The United States and the International Criminal Court. *American Journal of International Law*, 1999: 1. 12-22.
- Sen, Amartya: Human Rights and Asian Values. *The New Republic*, 1997. július 14-21. 33-40.
- : Human Rights and Economic Achievements. In: Bauer-Bell: *The East Asian Challenge for Human Rights*. 88-99.
- Simma, Bruno: NATO, the UN and the Use of Force: Legal Aspects. 10. *European Journal of International Law*, 1999: 1.
- Simma, Bruno-Andreas L. Paulus: "The International Community": Facing the Challenge of Globalization, 9 *European Journal of International Law*, 1998: 2. 266-277.
- Smith, Jackie-Ron Pagnucco (George A. Lopez közreműködésével): Globalizing Human Rights: The Work of Transnational Human Rights NGOs in the 1990s. 20. *Human Rights Quarterly*, 1998: 2. 379-412.
- Tatsuo, Inoue: Liberal Democracy and Asian Orientalism. In: Bauer-Bell: *The East Asian Challenge for Human Rights*. 27-59.
- Taylor, Charles: Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights. In: Bauer-Bell: *The East Asian Challenge for Human Rights*. 124-144.
- Yasuaki, Onuma: Toward an Intercivilizational Approach to Human Rights. In: Bauer-Bell: *The East Asian Challenge for Human Rights*. 103-123.