

Az emberi jogok morálfilozófiai és politikai megalapozása

*Két ellentétes paradigma?**

I. BEVEZETÉS – AZ ERKÖLCSI ÉS A POLITIKAI IGAZOLÁS ELLENTÉTE

Az utóbbi években heves vita bontakozott ki az emberi jogok megalapozásának két lehetséges módja körül. A „hagyományos”, az emberi jogok kérdéséhez morálfilozófiai irányból közelítő nézetek szerint az emberi jogok olyan alapvető erkölcsi jogosultságok, amelyek minden embert – pusztán emberi mivoltuknál fogva – megilletnek. Ezeket az elméleteket gyakran naturalista vagy természetjogi elméleteknek is nevezik,^[1] mert az emberi jogok forrásaként az emberi természetet jelölik meg; az egyes elméletek leginkább abban térnek el egymástól, hogy az emberi természet mely aspektusát domborítják ki az emberi jogok igazolásához. Vannak, akik például az egyén autonómiájában és szabad cselekvésre való képességében, mások az emberi szükségletekben vélik felfedezni az emberi jogok természetes alapjait. Az emberi jogok megalapozásának másik, „politikainak” vagy „gyakorlatinak” nevezett megközelítése csak az utóbbi években, a kilencvenes évektől kezdődően jelent meg. Ez a megközelítés az emberi jogokat a politikai intézmények tevékenységével kapcsolja össze és a fennálló emberi jogi gyakorlatból kiindulva kívánja feltárni azok valódi jellegét. Az alapgondolat az, hogy az emberi jogok megismerése azok gyakorlatban, a nemzetközi politikai életben betöltött szerepének a megismerésével kapcsolódik össze; az emberi jogok fogalmát nem a gyakorlattól függetlenül, valamilyen elvont és a priori morálfilozófiai érvelés révén kell megalkotni, hanem olyan elméletre van szükség, amely a lehető legjobban illeszkedik a kialakult nemzetközi gyakorlathoz. Ez nem jelenti azt, hogy a politikai elméletek pusztán leíró jellegű, a kialakult emberi jogi viszonyokhoz igazodó elméletek volnának, annak ellenére sem, hogy a velük szemben

* A tanulmány a KÖFOP-2.1.2-VEKOP-15-2016-00001 azonosító számú, A jó kormányzást megalapozó közszolgálat-fejlesztés című kiemelt projekt Ludovika Kiemelt Kutatóműhely Programjának Államelméleti alap kutatás 2016-2018 (2016/86 NKE-AKFI) elnevezésű alprogramjának keretében a Nemzeti Közszolgálati Egyetem megbízásából készült.

[1] Az erkölcsfilozófiai megközelítést a naturalista vagy természetjogi elnevezés mellett szokás még ortodox, humanista vagy etikai megközelítésnek is nevezni. Vö. Karlsson Schaffer - Maliks, 2017, 3.

felhozott egyik leggyakoribb ellenvetés szerint a fennálló politikai-jogi gyakorlatból kiinduló elméletek nem lehetnek megfelelők, mert túlzottan függenek attól, ahogy a dolgok adott helyen és időben éppen el vannak rendezve.^[2] Az emberi jogok politikai megközelítése John Rawls *A népek joga* című munkájával került előtérbe, majd ezt követően több másik szerző, például Joseph Raz, Charles Beitz, Michael Ignatieff vagy Joshua Cohen is a politikai megközelítés mellett foglalt állást.^[3]

Az emberi jogok naturalista igazolása szoros kapcsolatot mutat a természetes jogok kora újkorban kialakult, elsősorban Grotius, Pufendorf és Locke nevéhez kapcsolódó koncepciójával.^[4] Bár egyáltalán nem biztos, hogy az emberi jogok jelenleg használatos fogalma a természetes jogok modernizált vagy szekularizált változatának tekinthető, úgy tűnik, annak főbb sajátosságait a természetes jogok kapcsán kialakult elvárások határozzák meg. Eszerint az emberi jogok olyan (1) erkölcsi jogokat jelentenek, amellyel (2) minden ember, pusztán ember mivoltánál fogva, (3) helytől és kortól függetlenül rendelkezik.^[5] *Ad (1):* Az emberi jogokra általában nem jogszabályok által létrehozott, tételes jogi jogosultságokként tekintünk, hanem olyan erkölcsi jogokként, amelyek jogszabályok nélkül, a jogszabályokat „megelőzve” is léteznek, és amelyek segítségével a konvencionális (megegyezésen alapuló) társadalmi szabályok helyessége megítélhető. *Ad (2):* Emberi jogokkal minden ember, pusztán ember mivoltánál fogva rendelkezik, mert annak ellenére, hogy jelentős fizikai, társadalmi és kulturális különbségek lehetnek közöttük, egyenlő erkölcsi státussal rendelkeznek és ezért azonos védelemre jogosultak. *Ad (3):* Az emberi jogokat hagyományosan egyetemesnek (univerzálisnak) szokás tekinteni, amelyek helytől és kortól függetlenül minden embert megilletnek. Ezen feltételezés szerint például az ősember ugyanazokkal az emberi jogokkal rendelkezett, mint a modern kor embere, és egy amazóniai bennszülöttnek is ugyanolyan jogai vannak, mint egy London belvárosában élő személynek.

Az emberi jogok természetével kapcsolatos nézeteink közvetve összekapcsolódnak azok igazolásának kérdésével. Ha az emberi jogokat az előző bekezdésben foglaltaknak megfelelően a természetes jogokból származó egyetemes erkölcsi jogosultságokként fogjuk fel, akkor ez a naturalista igazoláselméleteknek kedvez. A naturalista megközelítések jól magyarázzák az emberi jogok egyetemes és államot megelőző, „prepolitikai” jellegét, mert az emberi jogokat univerzálisnak vélt emberi tulajdonságokkal kapcsolják össze. A politikai igazoláselméletek kevésbé vannak összhangban az emberi jogok hagyományos szemléletével. Ez a megközelítés eltávolítja az emberi jogokat az emberi természettől, így egyrészt megkérdőjelezi azok univerzalitását, másrészt azok erkölcsi

[2] Ibid. 5.

[3] Ibid. 4.

[4] Cruft – Liao – Renzo, 2015, 4. Az újabb tudományos álláspont szerint a természetes jogok koncepciójának kialakulása a kora újkorhoz képest korábbra, a középkor idejére tehető, és olyan skolasztikus gondolkodókhoz kapcsolódik, mint Aquinói Szent Tamás, William Ockham és Francisco Suárez. (Ibid. 1. Vö. Tattay, 2015.)

[5] Cruft – Liao – Renzo, 2015, 4.

jellege helyett azok jogi jellegére helyezi a hangsúlyt. Charles Beitz és Joseph Raz egyaránt szkeptikus azzal kapcsolatban, hogy az *Emberi jogok egyetemes nyilatkozatában* felsorolt jogok minden embert kortól, kultúrától vagy földrajzi elhelyezkedéstől függetlenül megilletnek.^[6] Erősen kérdéses például, hogy a Nyilatkozat 26. szakaszában deklarált ingyenes és kötelező elemi oktatáshoz való jog ugyanúgy vonatkozik az őskor barlanglakóira, mint a modern kor emberére, hiszen az ősember körülményei olyan mértékben eltérők voltak, hogy esetében nem sok értelme van az oktatás kérdéséről, különösen pedig annak ingyenes vagy kötelező jellegéről beszélni.^[7] Egy másik probléma, ami az emberi jogok naturalista megközelítéseivel kapcsolatban felvethető, de a politikai elméletek sikeresen elkerülnek, az ún. „fajizmus” (*speciesism*) problémája. Láttuk, hogy a naturalista elméletek az emberek egyenlő erkölcsi státuszát az emberi fajhoz való tartozás tényére vezetik vissza. Az állatok jogai mellett kiálló gondolkodók, például Peter Singer szerint ez nem más, mint a szexizmus vagy a rasszizmushoz hasonló önkényes megkülönböztetés; amíg a szexizmus nemi alapon, a rasszizmus bőrszín alapján, addig a fajizmus az azonos fajba való tartozás alapján tesz indokolatlan különbséget az élőlények között.^[8] Ha elfogadjuk, hogy az egy fajhoz való tartozás tényének nem szabad különösebb erkölcsi jelentőséget tulajdonítani, akkor azt is el kell fogadnunk, hogy az emberi jogoknak nem az emberi fajhoz való tartozás, hanem valamilyen más sajátosság alapján kell, hogy megillessék az embereket. Olyan univerzális attribútumot találni azonban, ami az összes emberre (de csak az emberekre) vonatkozik, lehetetlennek látszik. James Griffin például, aki a szabad cselekvésre való képességben véli felfedezni az emberi jogok alapjait, kénytelen elismerni, hogy vannak emberek, akik nem rendelkeznek ezzel a képességgel (pl. gyermekek, szellemi fogyatékosok) és így az emberi jogok kategóriája sem vonatkoztatható rájuk.

Az emberi jogok igazolásának morálfilozófiai és politikai megközelítése nem biztos, hogy kizárja egymást. A két megközelítés vizsgálódása nem pontosan ugyanarra irányul: a politikai jellegű koncepciók inkább arra koncentrálnak, hogy ki és milyen feltételek mellett jogosult az emberi jogok kikényszerítésére, míg a naturalista elméletek azokat a tényezőket keresik, amelyek megalapozzák az emberi jogok fogalmát. Lehet, hogy ez a két dolog független egymástól és egyszerre támaszthatók elvárásként az emberi jogokkal szemben, vagyis azoknak az emberi természet egy meghatározott aspektusára kell épülniük, de egyúttal egy specifikus politikai-társadalmi funkciót is be kell tölteniük.^[9]

[6] Beitz, 2009, 28.

[7] Raz, 2015, 224–225.

[8] Singer, 1995, 6.

[9] Liao – Etinson, 2012, 343.

II. A MORÁLFILÓZÓFIAI IRÁNY

1. Emberi jogok és szabad cselekvési képesség – Gewirth és Griffin elméletei

Alan Gewirth az emberi jogokra az emberek szabad és célirányos cselekvésre való képességéből kifejlődő „dialektikus szükségszerűségként” tekint.^[10] Kant nyomdokain haladva úgy gondolja, a racionalitásánál fogva erkölcsi autonómiával felruházott egyén cselekvéseiben implicit módon benne foglaltatik az is, hogy az egyén bizonyos alapvető jogosultságok hordozójaként tekint önmagára. Amikor valaki cselekszik, elkerülhetetlenül azt is feltételezi, hogy joga van a cselekvéshez szükséges minimumfeltételekhez. Viszont, ha ez így van, akkor racionálisan nem teheti meg, hogy ne tulajdonítson hasonló jogosultság-igényeket a többi racionális cselekvőnek, hiszen azok nem különböznek semmilyen releváns tekintetben sem tőle.^[11]

Gewirth kiinduló feltételezése szerint minden emberi cselekvésnek két általános sajátossága van. Az egyik a cselekvés akaratlagossága (önkéntessége, *voluntariness*), ami azt jelenti, hogy a cselekvő – a releváns információk birtokában – képes irányítani cselekvését kényszerből mentes döntésein keresztül.^[12] A másik a cselekvés célirányos jellege (*purposiveness, intentionality*): a cselekvő a cselekvés révén valamilyen célt kíván megvalósítani, amely egyben a cselekvés okául (*reason*) is szolgál. Amikor valaki egy cselekvést hajt végre, a következőképp írja le saját magatartását:

(1) X cselekvést C cél elérése céljából cselekszem.

Mivel Gewirth szerint minden cselekvés *per definitionem* önkéntes, vagyis az egyén szabadon cselekszi X-et C elérése érdekében, feltételezhető, hogy C elérését kívánja, annak eléréséhez valamiféle értéket társít. (1) tehát egyúttal azt is jelenti, hogy:

(2) C cél jó. (kívánatos számomra)

Gewirth szerint a tények és értékek közötti „szakadék” ezen a ponton kerül áthidalásra, amennyiben a cselekvés ténye a cselekvő részéről mindig egy implicit értékítélet elfogadását feltételezi a cél „jóságát” illetően. Ahhoz azonban, hogy a kiválasztott célt cselekvés révén el tudjuk érni, két olyan feltétel teljesülésére van szükség, amelyek az emberi cselekvés két korábban említett sajátosságával vannak kapcsolatban. A „szabadság” feltétele, a cselekvés önkéntes, a „jólét” feltétele pedig annak célirányos jellegéből fakad. A „jólét” feltétele gyakorlatilag minden olyan képesség meglétét jelenti, amelyek kitűzött céljaink megvalósításához szükségesek – ide tartozhat például a testi épség, az önbizalom vagy az iskolázottság egy bizonyos fokának megléte. Ha valaki értékeli C célt, akkor értékelnie kell azokat a feltételeket is, amelyek C eléréséhez szükségesek, vagyis a (2)-ből az is következik, hogy:

[10] Jones, 1984, 20.

[11] Cruft - Liao - Renzo, 2015, 16.

[12] Gewirth, 1984, 14.

(3) A szabadságom és a jólétem szükséges javaknak számítanak.

Ez pedig Gewirth szerint ekvivalens azzal az állítással, hogy:

(4) Szükséges (muszáj) szabadsággal és jóléttel rendelkeznem.

Mivel a cselekvő a szabadságra és a jólétre a sikeres cselekvéshez szükséges előfeltételekként tekint, Gewirth szerint ez logikailag együtt jár egy jogosultság-igény megfogalmazásával, vagyis azzal, hogy a cselekvő jogot vindikál magának ezen feltételek vonatkozásában.^[13]

(5) Jogom van a szabadsághoz és a jóléthez.

Talán ez utóbbi következtetés, vagyis a (4) és (5) közötti kapcsolat a gewirthi elmélet egyik legproblematiszabbb része. Gewirth szerint, ha valaki azt állítja, hogy valamivel rendelkeznie kell (i.e. valamire szüksége van), akkor ebben legalább implicit módon benne foglaltatik az is, hogy jogot vindikál erre a dolagra nézve.^[14] Ha valaki azt mondja, hogy szabadnak kell lennie (i.e. szüksége van a szabadságra), akkor racionálisan azt is állítania kell, hogy joga van a szabadsághoz – vagy legalábbis nem állíthatja, hogy nincs joga a szabadsághoz. Annak igazolására, hogy (4)-ből következik (5), Gewirth egy indirekt, *reductio ad absurdum* jellegű bizonyítási módszert választ: azt igyekszik megmutatni, hogy (5) tagadása esetén olyan állításhoz jutunk, amely ellentétes (4)-gyel, amiről viszont tudjuk (1) – (3) alapján, hogy igaznak kell lennie. Ehhez előbb a jogosultságok és a kötelezettségek közötti korrelatív viszonyt felhasználva átalakítja (5)-öt:

(6) Mindenki másnak tartózkodnia kell a szabadságom és a jólétem korlátozásától.

Ezután következik az állítás tagadása:

(7) Nem kell mindenki másnak tartózkodnia a szabadságom és a jólétem korlátozásától.

Ez egyben azt is jelenti, hogy:

(8) Más személyek korlátozhatják (i.e. meg van engedve, hogy korlátozzák) a szabadságomat és a jólétemet.

Ebből pedig következik, hogy:

(9) Lehet, hogy nem rendelkezek (megengedett, hogy ne rendelkezek) szabadsággal és jóléttel.

Ez az állítás, amihez (5) tagadásából kiindulva, érvényes logikai lépéseken keresztül jutottunk, ellentétes (4)-gyel, vagyis ellentmondásra jutottunk a tagadás során, így az eredeti állításnak, (5)-nek igaznak kell lennie.

[13] MacIntyre szerint Gewirth kulcsmondata a következő: „Mivel a cselekvő a szabadságot és jólétet tekinti azoknak a szükségyszerű jóknak, amelyek sikeres cselekvésének generikus vonásait alkotják, ezért logikusan azt is gondolnia kell, hogy joga van ezekhez a generikus vonásokhoz, s ennek megfelelően, implicit módon jogokra vonatkozó állítást is tesz.” Ld. MacIntyre, 1999, 98.

[14] Ez az állítás az olyan alapvető szükségletekre vonatkozik, mint a szabadság vagy a jólét. Gewirth leszögezi, hogy a nem alapvető szükségletekre vonatkozó állítások nyilvánvalóan nem alapoznak meg ilyen jogosultság-igényeket – abból, hogy valaki úgy gondolja, szüksége van egy tízsebességes versenykerékpárra, nem következik, hogy azt gondolja (vagy azt kell gondolnia), joga is van egy ilyen kerékpárra. (Gewirth, 1984, 19.)

Fontos látni, hogy az (5) állítás igazolása önmagában még nem jelenti a szabadsághoz és a jóléthez való alapvető emberi jogok minden emberre kiterjedő, „univerzális” igazolását. (5) csak az egyén szempontjából, az egyén önálló cselekvési képességéből fakadó racionális szükségszerűségként állítja az említett alapvető igényjogok meglétét, amelyek egyetemleges kiterjesztéséhez egy sor további logikai lépésre van szükség.^[15] Ehhez elsőként az egyén „felismeri”, hogy (kizárólag) azért van joga a szabadsághoz és a jóléthez, mert racionális, vagy Gewirth szavaival élve, „előretékintő-céltudatos” cselekvő (*prospective-purposive agent*). Ha ezt felismeri, akkor következő lépésként – racionalitása miatt – azt sem tagadhatja, hogy minden hasonló előretékintő-céltudatos lénynek ugyanígy joga van a szabadsághoz és a jóléthez. Az eddig csak az egyén szempontjából igazolt jogok „univerzalizálódnak”: ha bizonyos jogok létének az a feltétele, hogy valaki bizonyos „attribútumokkal” rendelkezzen, akkor mindenkinek, aki ezekkel az „attribútumokkal” rendelkezik, ugyanígy rendelkeznie kell ezekkel a jogokkal.^[16] Az egyén, amikor jogokat vindikál magának saját előretékintő-céltudatos cselekvésre való képességére hivatkozva, akkor – az önellentmondás elkerülése végett – ugyanezeket a jogokat a többi hozzá hasonló cselekvő vonatkozásában is el kell ismernie.^[17] Az univerzalizálás módszere, illetve az emberi jogok univerzális elismerését biztosító, Gewirth által az „általános következetesség elvének” (*principle of generic consistency*) nevezett erkölcsi alapelv párhuzamba állítható Kant módszerével, illetve kategorikus imperatívuszával.^[18]

Gewirth gondolatmenete több szempontból is problémásnak tűnik. Ahogy korábban már említettük, a kritikák egy része a (4) és (5) állítás közötti kapcsolat megalapozottságát vonja kétségbe. Alasdair MacIntyre hangsúlyozza, nagyon más dolog azt mondani, hogy valamire szükségem van, mint hogy valamihez jogom van: míg az előbbi állításnak látszólag nincsenek normatív következményei, addig az utóbbi a jogom tiszteletben tartását feltételezi és (legtöbbször) mások részéről történő be nem avatkozást követel meg.^[19] A jogosultságokra vonatkozó igények azért sem származhatnak a szabad cselekvéshez szükséges javak iránti „természetes” szükségletekből, mert a jogosultságok – MacIntyre szerint – minden esetben társadalmi szabályok vagy intézmények meglétét feltételezik.^[20] Ha elfogadjuk, hogy jogosultságok nem létezhetnek szabályok nélkül, akkor nehéz nem egyetérteni MacIntyre kritikájával, miszerint Gewirth megengedhetetlen módon egy olyan fogalmat csempészett be gondolatmenetébe, ami egyáltalán nem egyetemleges, minden racionális cselekvőhöz kapcsolódó, hanem társadalmi-politikai konstrukció. Joseph Raz szintén arra figyelmeztet, hogy

[15] Ibid. 16–17.

[16] Ibid. 17.

[17] Jones, 1994, 100.

[18] Lásd pl. Walters, 189–188, 2003.

[19] MacIntyre, 1999, 99.

[20] Ibid. 67–68. Walters, 2003, 186–187.

„ha valami értékes számomra, az nem azonos azzal, hogy jogom van hozzá”,^[21] vagyis Gewirth téved az értékek és a jogosultságok viszonyát illetően. Gewirth azon feltételezése például, hogy létezik a szabadsághoz való általános jog, mert a szabadság szükségszerű feltétele a célokra irányuló emberi cselekvésnek, Raz szerint „nyilvánvalóan téves”, mert az egyén a szabadsághoz való jog hiányában is képes célszerűen cselekedni (vö. rabszolgák).^[22]

A (4) és (5) állítások közötti problematikus kapcsolaton kívül Gewirth elmélete más szempontok alapján is kritizálható. Lehetséges például az elmélet alapjait képező cselekvésemélet egyik kiinduló premisszáját, az emberi cselekvések célirányos (intencionális) jellegét kétségbe vonni.^[23] Gewirth cselekvésemélete annyiban hasonlít a modern cselekvésemélet meghatározó képviselőjének, Donald Davidsonnak az elméletéhez, hogy mindketten központi szerepet tulajdonítanak az intenciónak a cselekvés meghatározásakor. Gewirth szerint az emberi cselekvés lényegi sajátossága, hogy az *mindig* célirányos jellegű. Hasonlóan, Davidson szerint egy cselekvés csak akkor számít ‘igazi’ cselekvésnek, ha *legalább* egy leírása szerint intencionális jellegű.^[24] Vegyük Oidipusz példáját, aki a monda szerint Théba felé tartva ismeretlen öregemberrel találkozott egy útélágazásnál.^[25] Szóváltásba keveredtek egymással, az öregember botjával megütötte Oidipuszt, mire Oidipusz az öreget és annak kíséretét is kardélre hányta. Mint később kiderült, az öregember nem más, mint Laiosz király, Oidipusz vér szerinti apja volt. Oidipusz tette két különböző módon írható le: (1) Oidipusz szándékosan megölte az ismeretlen öreget. (2) Oidipusz véletlenül megölte a saját apját. A cselekvés első leírása intencionális, míg a második nem intencionális, hiszen Oidipusz célja aligha terjedt ki saját apjának megölésére. Az „esemény” azért fog cselekvésnek számítani, mert van legalább egy olyan leírása, ami intencionális jellegű. Az ösztönös testi reakciók, vagy a külső fizikai kényszer hatására bekövetkező emberi mozgások ugyanakkor nem számítanak cselekvésnek, mert nem adható olyan leírásuk, amelyből azok célra irányultságára lehetne következtetni. Ezt a „hagyományos” felfogást látszik elfogadni Gewirth is, amikor azt állítja, az emberi cselekvés szükségszerű sajátossága annak célirányos jellege. Virginia Held felveti, hogy vannak olyan magatartások, amelyeknek semmilyen céljuk sincs, mégis cselekvésekként szokás tekinteni rájuk: ilyen lehet például, ha valaki, mindenféle konkrét cél nélkül, inkább csak megszokásból vagy idegességében ceruzájával dobol az asztalon.^[26] Ha Heldnek igaza van, akkor ez rögtön Gewirth első, kiinduló állítását cáfolja meg.^[27] Held azonban tovább megy és kétségbe vonja

[21] Raz, 2009, 20.

[22] Ibid.

[23] Held, 1999, 14–15.

[24] di Nucci, 2014, 40.

[25] Ibid. Lásd szintén *Görög-római mythologia*, 1911, 50.

[26] Held, 1999, 14.

[27] DeGrazia arra hívja fel a figyelmet, hogy Held példájában is lehet célirányultságot felfedezni, akkor is, ha az nem explicit formában jelenik meg (pl. feszültség levezetése, koncentráció növelése). (DeGrazia, 1999, 29–30.)

Gewirth második állításának helyességét is. Véleménye szerint attól, hogy az egyén a cselekvéséhez valamilyen célt társít, még nem biztos, hogy feltétlenül jónak is értékeli az adott célt: a dohányos, aki tisztában van szenvedélyének káros hatásaival, nem feltétlenül tartja jónak azt a célt, ami a cigaretta meggyújtásának cselekményével megvalósul.^[28]

James Griffin amerikai származású morálfilozófus Gewirth-hez részben hasonlóan az emberi „személyiségre” (*personhood*) és szabad cselekvésre való képességre (*agency*) vezeti vissza az emberi jogok kategóriáját. Az emberi lét különlegességét a komplex gondolkodásra és értékelésre való képességben, a jó étellel kapcsolatos képzetek szabad kialakításának és az ezeknek megfelelő cselekvésnek a lehetőségében véli felfedezni. Emberi mivoltunk ezen lényegi elemeire alapvető értékeként tekintünk, az emberi jogok pedig ezeknek az értékeknek a védelmét hivatottak ellátni.^[29] Griffin szerint az emberi személyiség (*personhood*) és cselekvésre való képesség (*agency*) fogalmi alkalmasak arra, hogy ezekből generáljuk a legtöbb hagyományosan emberi jognak tekintett jogosultságot.^[30] Ehhez a szabad cselekvésre való képesség kategóriáját három további elemre kell bontani.^[31] (1) Ahhoz, hogy valakit „teljesen szabadnak” lehessen tekinteni, képesnek kell lennie arra, hogy életének meghatározó értékeit és preferenciáit saját maga, bárki vagy bármi más befolyásával szemben, önállóan alakítsa ki. Az egyén önkormányzásra, azaz autonómiára való képessége kiegészül a (2) javakkal való minimális ellátottság követelményével, hiszen bizonyos javak, erőforrások, ismeretek vagy képességek hiányában (pl. alapvető fizikai és mentális egészség, műveltség stb.) egyáltalán nem leszünk képesek kitűzött céljaink megvalósítására.^[32] (3) Végül, a szabad emberi cselekvés harmadik feltétele a szabadság, vagyis az, hogy mások ne gátoljanak erőszakkal a saját magunk által kitűzött, értékesnek tekintett célok megvalósításában.^[33] A személyiség ezen három alkotóeleme három „legmagasabb szintű” emberi jog, az autonómiához, a szabadsághoz és a jóléthez való jog elismeréséhez vezet, amelyekből Griffin szerint a legtöbb (de nem az összes), nemzetközi egyezményben deklarált alapjog levezethető. Az autonómiához való jogból származik például az élethez való jog, a kínzás tilalma, illetve a magánélet-

[28] DeGrazia ellenvetése szerint a cselekvőnek nem kell minden aspektusból pozitívan értékelnie az elérni kívánt célt. A dohányos a cselekményének hosszú távú negatív következményeit nem kívánja, de egy bizonyos aspektusból, a dohányzásból nyert pillanatnyi öröm alapján, mégis kívánatosnak tartja azt. (Ibid.)

[29] Griffin, 2008, 149.

[30] Ibid. 33.

[31] Az a kérdés, hogy a „szabad cselekvésnek” pontosan milyen összetevői és feltételei vannak, közel sem egyértelmű. A személyes autonómiának több, egymástól jelentősen eltérő elméleti modellje alakult ki. A Griffin által vázolt háromrészes modell egy lehetséges, de nem feltétlenül helyes értelmezését adja a szabad cselekvés fogalmának. A személyes autonómia kérdéséhez lásd pl. Szerletics, 2017, 83–96.

[32] Griffin, 2008, 33, 179–180.

[33] Ibid. 33.

hez és a politikai részvételhez való jogok egy része.^[34] A szabadságból például a szólásszabadsághoz, a vallásszabadsághoz és a gyülekezési szabadsághoz való jog, míg a jólét követelményéből bizonyos „második generációs”, gazdasági, szociális és kulturális jogok vezethetők le.^[35]

Griffin elméletével szemben felvethető, hogy az túl szűkre szabja az emberi jogok alanyi körét.^[36] A gyermekek vagy a szellemi fogyatékosok például nem rendelkeznek a szabad cselekvés képességével, így Griffin elmélete szerint az emberi jogok kategóriája, amelynek elsődleges funkciója a szabad cselekvés és a személyiség védelme, nem vonatkoztatható rájuk. Ezt Griffin nyíltan elismeri,^[37] azonban azt is látni kell, hogy Griffin elmélete a jogalanyiságot ezekben az esetekben csak az emberi jogok tekintetében zárja ki. A kínzás tilalmára vonatkozó kötelezettség és a vele korrelatív jogosultság, mint „egyszerű”, nem emberi jogi jogosultság ugyanúgy fennállhat gyermekek és szellemi fogyatékosok vonatkozásában, mint ahogy alapvető emberi jogként a cselekvőképes egyéneket megilleti. A különbség az, hogy az előbbi esetben a kötelezettség és a vele szemben álló egyéni jogosultság megalapozása nem a szabad cselekvés és a személyiség védelmére való hivatkozással, hanem például a gyermek vagy a fogyatékos személy szenvedésre való képességével történik.^[38] Bárhogy is legyen, úgy tűnik, Griffin elmélete nem teljesíti az emberi jogokkal kapcsolatos azon elvárásunkat, hogy azoknak meg kell illetni minden embert univerzálisan, vagyis személyes státusztól és képességtől függetlenül.

Egy másik, részben kapcsolódó kritikai észrevétel szerint az emberi jogok megalapozásakor nemcsak az ember szabad cselekvésre való képességét, hanem más erkölcsi megfontolásokat is figyelembe kell venni. A kínzás esetében például a kínzás által okozott fájdalom legalább annyira relevánsnak látszik, mint a megkínzott személy szabad cselekvésre való képességére gyakorolt negatív hatás. Nem világos, hogy Griffin miért tulajdonít kiemelt szerepet a szabad cselekvésnek az emberi jogok megalapozásakor. Többek szerint ez az értékválasztás Griffin elméletének helyhez kötöttségét mutatja. Ezt azt jelenti, hogy az elmélet a nyugati liberális társadalmak értékrendjén alapul, és nem kompatibilis az olyan kultúrákkal, amelyek kevesebb jelentőséget tulajdonítanak az ember szabad cselekvési képességének.^[39]

[34] Ibid. 192–193.

[35] Griffin kritikája szerint a nemzetközi emberi jogi egyezmények gyakran olyan jogosultságokat is emberi jogoknak minősítenek, amelyek saját elmélete alapján nem számíthatnának annak. Különösen igaz ez a második generációs jogok vonatkozásában. Griffin szerint a munkához vagy a testi és lelki egészség elérhető legmagasabb szintjéhez való jog nem tekinthető alapvető emberi jogoknak, annak ellenére sem, hogy emberi jogi egyezményekben deklarálásra kerültek. (Ibid. 206–209.)

[36] Cruft – Liao – Renzo, 2015, 12.

[37] Griffin, 2008, 92.

[38] Renzo, 2015, 574.

[39] Ibid. 575. Ugyanez a kritika felvethető természetesen Gewirth elméletével kapcsolatban is.

2. Szükségletek és emberi jogok

A naturalista morálfilozófia és az emberi jogok összekapcsolása talán az emberi jogokat alapvető szükségletekkel megalapozni kívánó elméletek esetén a legszembetűnőbb. A naturalista etikai elméletek az erkölcsi állítások helyességét a világ objektív, emberi tudattól független tényeihez kapcsolják. Bár leegyszerűsítés volna a naturalista etikák lényegét az „ahogy a dolgok vannak, úgy is kell lenniük” állítással azonosítani, általában elmondható, hogy a naturalizmus képviselői a tények és értékek szigorú elválasztását feladva azzal a feltételezéssel élnek, hogy a világ (biológiai, pszichológiai, antropológiai stb.) megismeréséből normatív erkölcsi következtetések vonhatók le. A szükségletekre alapozó emberi jogi elméletek, nagyon hasonlóan, abból a feltételezésből indulnak ki, hogy minden embernek, természeténél fogva vannak olyan objektív szükségletei, amelyek morálisan igazolják bizonyos univerzális igényjogok létét. A szükségletek tehát nem pusztán az emberi valóságot leíró biológiai vagy pszichológiai tények, hanem morális relevanciával is bírnak; mivel minden ember alapvető szüksége az evés, ezért mindenkinek joga van az életének fenntartásához szükséges mértékű élelemhez. Az emberi jogokat szükségletekre építő elméletek vitathatatlan előnye, hogy megvalósítani látszanak az emberi jogok eszméjéhez társított alapelvárást, miszerint minden embernek, pusztán ember mivoltánál fogva bizonyos „természetes” jogosultságokkal kell rendelkeznie.^[40] Ugyanakkor minden szükségletre építő elmélettel szemben felvethető – a naturalista etikákhoz hasonlóan – a naturalista hiba vádja, vagyis hogy ezek az elméletek alaptalanul következtetnek tényekből morális értékekre.

Félretéve egyelőre a naturalista hiba kérdését, érdemes megvizsgálni, a gyakorlatban hogyan nézne ki egy szükségletekre építő emberi jogi elmélet. Az első tisztázandó kérdés az, hogy pontosan mik azok az objektív, minden emberre jellemző szükségletek, amelyek az univerzális emberi jogok alapjául szolgálhatnak. David Miller szerint a szükségletek egyéni szinten objektívek, az egyén nem választja meg a szükségleteit, mert azok tőle „függetlenül”, számára „adottan” léteznek.^[41] Nem ilyen egyszerű a helyzet közösségi szinten, ahol a szükségletek részben társadalmilag konstruáltak tűnnek. Egy adott közösség kultúrája vagy gazdasági fejlettsége hatással van az adott közösségben élő személy szükségleteire: a fejlett országokban az emberek szükségletei magasabbak, mint a fejlődőekben. Érdemes tehát különbséget tenni a szűkebb értelemben vett emberi szükségletek és az ún. társadalmi szükségletek között. Szükségeink egy része annak a társadalmi közegnek a terméke, amelyben élünk, azonban vannak olyan szükségletek, amelyek kultúrától függetlenül mindenkit jellemeznek: a Guantánamón fogvatartott raboknak például olyan alapvető szükségleteik nem teljesül-

[40] Pollmann, 2014, 121.

[41] Miller, 2012, 412.

nek, amelyek kultúrától függetlenül egy „minimálisan tisztességes élet” előfeltételeinek számítanak.^[42]

Miller második dilemmája egy szükségletekre építő emberi jogi elmélettel kapcsolatban az, hogy a szükségletek adott esetben „túl sokat” igazolnak: ha minden emberi szükségletet figyelembe veszünk, akkor könnyen lehet, hogy olyan jogosultságokat is el kell fogadni, amelyek nem tekinthetők alapvetőnek és „túl sokat” követelnek meg a jogosulttal szemben álló kötelezettektől.^[43] Sokaknak van például olyan egészségügyi problémája, ami szervátültetést tenne szükségessé, azonban ez még nem jelenti azt, hogy az egészséghez való alapjog magába foglalja a „szervátültetéshez való jogot”, hiszen ez – élődonoros szervátültetés esetén – összeütközésbe kerülhet egy másik személy egészséghez (testi épséghez) való jogával.^[44] Miller hangsúlyozza, hogy egy plauzibilis szükségletekre építő emberi jogi elmélet nem „egy az egyben” feleltet meg alapjogokat a szükségleteknek, vagyis egy szükséglet nem feltétlenül csak egy emberi jogot „generál” és az is lehet, hogy egy alapjog mögött több szükséglet áll. A társas kapcsolatokra vonatkozó emberi szükséglet például több alapjog, így a szólásszabadság, a gyülekezési szabadság és a mozgásszabadság mögött is megfigyelhető, de egyáltalán nem biztos, hogy csak ez az egy szükséglet áll az említett jogok mögött. Ráadásul, ahogy azt a szervátültetés példáján keresztül már láttuk, a szükségletek szemben is állhatnak egymással.^[45] Ilyenkor Miller szerint a szükségletek mérlegelésére van szükség, tehát el kell dönteni, hogy melyik szükséglet élvez elsőbbséget és ennek megfelelően megalkotni a kapcsolódó jogi szabályozást.

A Miller által vizsgált harmadik probléma arra vonatkozik, hogy a szükségletek képesek-e az összes, hagyományosan alapjognak tekintett jogosultság megalapozására. Elképzelhető, hogy a szükségletek bizonyos esetekben nem „túl sokat”, hanem éppen „túl keveset” igazolnak: egyáltalán nem biztos, hogy például a klasszikus szabadságjogok vagy a politikai részvétel jogai mögött találunk olyan alapvető emberi szükségleteket, amelyekkel megmagyarázható ezen jogosultságok emberi jogi jellege.^[46] Szóba jön tehát az emberi jogok listájának lerövidítése, vagyis annak elismerése, hogy vannak olyan alapjogként tételezett jogosultságok, amelyek valójában nem is alapjogok, mert semmilyen emberi szükséglettel sem lehet alátámasztani azok meglétét. Ez a megoldás akár járhatónak is tűnik az emberi jogi dokumentumokban csak törekvésekként (ún. aspirációkként) megjelenő jogosultságok esetében. A szabadságjogok és a politikai részvétel jogai azonban nem olyan jogok, amelyeket minden további nélkül ki lehetne húzni az emberi jogi dokumentumokból. Miller álláspontja szerint erre nincs is szükség, mert ezeket igenis összefüggésbe lehet hozni alapvető emberi szükségletekkel: a rabszolgaság, a kínzás, az embertelen vagy megalázó bánásmód tilalma, a szólás-,

[42] Ibid. 413.

[43] Ibid. 416–417.

[44] Ibid. 417–418.

[45] Ibid.

[46] Ibid. 419.

lelkiismereti és egyesülési szabadság mind-mind olyan jog, amely egy „minimálisan megfelelő” élethez szükségesek.^[47] A többi politikai jog, például a politikai részvételhez vagy a tisztességes eljáráshoz való jog instrumentálisan igazolható, vagyis azért van rájuk szükség, hogy más, szükségletekkel alátámasztott alapjogok érvényre jutását biztosítsák, ugyanis ezek hiányában megnő az esélye annak, hogy valakinek szükségletekkel igazolt alapjogait megsértik vagy elvonják.^[48]

Az, hogy Miller elmélete mennyire sikeres az alapjogok szükségletek általi megalapozásában, vitatható. Bár a saját maga által felvetett „technikai” problémákat látszólag megválaszolja, a korábban már említett naturalista hiba kérdésével egyáltalán nem foglalkozik. Ez a hiba, elvi ellenvetésként az összes szükségletekre, illetve tágabban az emberi természetre alapozó elmélettel szemben felhozható: attól, hogy az egyénnek szükségletei vannak, még nem következik, hogy joga is van ezen szükségletek kielégítéséhez. A szükségletekre alapozó elméletek ugyanakkor két szempontból is „jobbak” az olyan elméleteknél, amelyek az emberi természet egy meghatározott aspektusára, például a szabad cselekvés képességére alapozzák az emberi jogok fogalmát. Az alapvető szükségletek, amelyek egy „minimálisan tisztességes” élethez szükségesek, függetlenek a jó életről kialakított sokféle, kulturálisan eltérő koncepciótól, illetve az ember egy specifikus szemléletétől is.^[49] Láttuk, hogy Griffin elméletével szemben felvethető annak helyhez kötöttsége, amennyiben az ember legfőbb sajátosságát egy specifikusan a nyugati szellemi hagyományhoz kapcsolódó sajátosságban, a szabad cselekvésre való képességben véli felfedezni. A szükségletekre alapozó elméletekkel szemben kevésbé vethető fel a helyhez kötöttség érve. A másik előnye ezeknek az elméleteknek az, hogy Griffin elméletével szemben azoknak is biztosítják az emberi jogokat, akik nem rendelkeznek a szabad cselekvés képességével (pl. gyermekek, cselekvőképtelen felnőttek), hiszen szükségleteik nekik ugyanúgy vannak, mint bárki másnak.^[50]

3. A jó életre való hivatkozás

Az alapvető szükségletekre fókuszáló elméletek mellett vannak olyan naturalista elméletek, amelyek a jó élet valamely „határozottabb” felfogására építik az emberi jogok fogalmát. Ezen irányzat képviselői szerint az emberi jólétnek vannak olyan objektív elemei, amelyek túlmutatnak a legalapvetőbb biológiai és társadalmi szükségleteken, ugyanakkor az egyéni preferenciáktól függetlenül mindenki

[47] Ugyanezt hangsúlyozza Massimo Renzo. Álláspontja szerint a vallásszabadsághoz való jog például elengedhetetlen egy minimálisan tisztességes élethez, mert annak nemcsak biológiai, hanem társadalmi előfeltételei is vannak (pl. a társadalmi interakció egy minimális szintje), és ezeket az előfeltételeket részben a vallásszabadsághoz való jogon keresztül lehet biztosítani. (Renzo, 2015, 577–578.)

[48] Miller, 2012, 421.

[49] Renzo, 2015, 579, 583–584.

[50] Ibid. 577.

számára értékesek és szükségesek ahhoz, hogy az egyén képes legyen életének kiteljesítésére; az emberi jogok feladata nem más, mint a jó élethez szükséges ezen feltételek biztosítása az egyén számára. Amíg tehát a szükséglet alapú elméletek a „minimálisan megfelelő élet” biztosításában látják az alapjogok fő feladatát, addig a jó életre hivatkozó elméletek az emberi kiteljesedést tartják szem előtt, ami a szükséglet alapú elméletekhez képest jóval több jogosultság alapjogként való elismerését eredményezi.^[51]

A jó élet fogalmának meghatározása többféleképpen történhet. Van, aki az alapvető javak rawlsi fogalmát tartja irányadónak a jó élet összetevőinek meghatározásakor.^[52] Az alapvető javak Rawls elméletében olyan javakat jelentenek, amelyekről feltételezhető, hogy minden racionális ember akarja, mert hozzásegítik őket egyéni életcéljaik megvalósításához.^[53] Ide tartoznak például az olyan természetes javak, mint az egészség, illetve az olyan társadalmi javak, mint a szabadság, jövedelem és vagyon. A jó élet feltételeinek meghatározásakor mások, mint John Finnis vagy Martha Nussbaum Arisztotelészhez nyúlnak vissza, aki az emberi kiteljesedést (*eudaimoniát*) a „lélek erény szerinti tevékenységéhez” köthette. A kiteljesedéshez az erények gyakorlása mellett kedvező külső körülmények is szükségesek: „aki pedig a kerékbe tört, vagy a súlyos sorscsapások közt hánykódó embert, ha erkölcsileg jó, már boldognak is nevezi, az [...] képtelenséget állít”.^[54] John Finnis hét olyan alapvető javat határoz meg, amik önmagukban véve értékesek és feltétlenül szükségesek az emberi élet kiteljesedéséhez: az élet, tudás, játék, esztétikai élmény, barátság, gyakorlati észszerűség és vallás.

A Martha Nussbaum és Amartya Sen neveivel fémjelzett képességszemlélet (*capabilities approach*) egy Finniséhez hasonló „univerzális” lista felállítására törekszik, azzal a különbséggel, hogy a Nussbaum által meghatározott „központi képességek” nem alapvető javakat, illetve mindenki által elérni kívánt „állapotokat” jelentenek, hanem az arra való lehetőséget, hogy az egyén bizonyos alapvető, az emberhez méltó élet előfeltételeinek számító célokat megvalósíthasson. Az elnevezés azért félrevezető, mert a képességek nussbaumi fogalma nem csak az egyén „belső” képességeire, hanem „külső” körülmények meglétére is kiterjed: a biciklizés képessége ebben a kontextusban nem csak a biciklizni tudást jelenti, hanem azt is, hogy az egyén el tud menni biciklizni, mert rendelkezik kerékpárral és adottak a kerékpározáshoz szükséges további külső feltételek is (pl. vannak kiépített bicikliutak, léteznek biciklizésre vonatkozó szabályok).^[55] A minden emberre egyaránt érvényes központi képességek listája Nussbaum szerint a következő: (1) élet; (2) testi egészség; (3) testi integritás; (4) érzékek,

[51] Több szerző éppen ebben véli felfedezni a jó életre hivatkozó elméletek legfőbb problémáját. (Renzo, 2015, 579.)

[52] Liao, 2015, 83.

[53] Rawls, 1999, 54–55.

[54] Arisztotelész, 1987, 1098a, 1153b.

[55] Gébert, 88–86, 2016.

képzelet és gondolat; (5) érzelmek; (6) gyakorlati észhasználat; (7) csoporthoz tartozás; (8) más fajok; (9) játék; (10) környezet feletti kontroll. Ezek a képességek alkotják az emberi jogok alapjait, és az állam feladata az, hogy az emberi jogok érvényre juttatásán keresztül ezeket a képességeket mindenki számára biztosítsa. Annak ellenére, hogy a központi képességek listája univerzális, a képességszemlélet nem perfekcionista jellegű. Nussbaum elmélete könnyen összeegyeztethető a liberalizmussal, mivel a politikától nem egy állapot elérését, hanem az elérés lehetőségének a biztosítását követeli meg, vagyis az állampolgárok egy adott képesség birtokában szabadon dönthetik el, hogy meg kívánják-e valósítani a képesség által lehetővé tett állapotot.^[56] A testi egészség mint központi képesség magában foglalja a megfelelő mennyiségű és minőségű ételmiszerhez való hozzáférést, de nem jelenti azt, hogy valaki, például vallási meggyőződésből vagy egészségügyi okok miatt, ne bőjtölhetne. Szabadon választott böjt és kényszerű éhezés között azonban hatalmas különbség van. A képességszemlélet a testi egészség képességének biztosításával ez utóbbi kiküszöbölésére törekszik.

III. A POLITIKAI IGAZOLÁSOK

1. A népek joga

John Rawls az egyik első szerző, aki elmozdul az emberi jogok politikai igazolásának irányába. Az igazolási módszer megváltoztatásának igénye Rawls azon felismeréséből táplálkozik, hogy az emberi természet meghatározott aspektusára alapozó elméletek előfeltételezik valamilyen átfogó „világnézeti tan” (*comprehensive doctrine*) elfogadását. Ennek azonban megvan az a veszélye, hogy az erre a világnézeti tanra alapozott emberi jogokat elfogadhatatlanná teszi az eltérő világnézettel, vallási és erkölcsi meggyőződéssel rendelkező népek számára, legyenek azok berendezkedésüket tekintve akár liberális, akár nem liberális, de „tisztesleges hierarchiájúak”.^[57] Rawls ezért azt javasolja, hogy az emberi jogokra inkább a „népek jogának” egy elemeként tekintsünk. A népek joga Rawlsnál olyan nemzetek közötti alapelvek és normák rendszerét jelenti, ami a „jól rendezett” (*well ordered*), de eltérő vallási, erkölcsi és világnézeti háttérrel rendelkező népek egymás közötti viszonyait szabályozza, és amelyben e népek tagjai – világnézeti különbözőségeik ellenére – szabadon meg tudnak állapodni egymással. Az *igazságosság elméletében* kifejtett szerződéselméleti módszerhez hasonlóan Rawls *A népek joga* c. írásában is egy hipotetikus eredeti helyzetet vázol fel, azzal a különbséggel, hogy itt nem egyéneknek, hanem népeknek (pontosabban a népek képviselőinek) kell megállapodniuk abban, hogy milyen alapelveket fogadnak el

[56] Nussbaum, 1997, 288–289.

[57] Cruft – Liao – Renzo, 2015, 19.

a népek közötti viszonyok igazságos szabályozásához. Rawls szerint ide tartozik például a népek önvédelemhez való joga, az egyezmények és a megállapodások betartásának, más népek szabadságának és függetlenségének, valamint az alapvető emberi jogok tiszteletben tartásának a kötelezettsége.^[58] Bár elképzelhető, hogy a népek képviselői nem tudnak megegyezni egymással az emberi jogok pontos tartalmát illetően, azok nemzetközi gyakorlatban betöltött szerepével kapcsolatban egyetértés mutatkozik; az emberi jogok elsődleges funkciója Rawls szerint az, hogy „korlátozzák a háború és a háborún belüli magatartás igazolásának indokait, s határokat szabnak a rendszerek belső autonómiájának”.^[59] Az emberi jogok tehát lényegében az állami szuverenitást korlátozó jogosultságok, amelyek „tényleges vagy várható megsértése (védhető) indokot szolgáltat arra, hogy a nemzetközi szinten fellépjenek a jogsértővel szemben”.^[60] Azok a népek tehát, akik tiszteletben tartják az emberi jogokat, illetve a népek jogának többi, fent említett alapelvét „jól rendezetteknek” számítanak, és – bár nem feltétlenül liberális demokráciák – mégis tiszteletben kell tartani autonómiájukat és államaik szuverenitását.^[61]

Rawls szerint az emberi jognak minősülő jogosultságok listája viszonylag rövid. Az *Emberi jogok egyetemes nyilatkozatában* megtalálható jogosultságok csak egy része tekinthető „valódi” emberi jognak, amely politikailag nem helyhez kötött, vagyis nem kötődik a nyugati politikai hagyományhoz és mind a liberális, mind a tisztességes hierarchiájú népek számára elfogadható.^[62] Ide tartozik különösen az élethez való jog (a létfenntartási eszközökhöz és a biztonságához való jogot is ideértve), a szabadsághoz, a magántulajdonhoz és a törvény előtti (formális) egyenlőséghez való jog. Ha konkrétan a Nyilatkozatot nézzük, akkor annak harmadiktól tizennyolcadik szakaszáig terjedő részében található jogokat lehet – bizonyos értelmezési kérdésektől függően –, „valódi” emberi jogoknak tekinteni, minden más jogosultság az emberi jogok „másodosztályát” gyarapítja.^[63] Többek szerint Rawls az emberi jogok listájának megkurtításával elfogadhatatlan engedményt tesz az általa tisztességes hierarchiájúnak tekintett, de nem liberális berendezkedésű rezsimeknek, mert ezzel lehetővé teszi, hogy ezek az államok, eltérő kulturális vagy vallási értékrendjükre hivatkozva bizonyos „másodlagos” jogokat ne feltétlenül tartsanak tiszteletben.^[64] Rawls másodlagosnak tekinti például a szólásszabadsághoz, a gyülekezési szabadsághoz és a demokratikus politikai részvételhez kapcsolódó jogokat. A hátrányos megkülönböztetés tilalma szintén másodlagos Rawls számára, így a népek jogának ember jogi rendszere például kompatibilis lehet a magasabb közhivatalok viselésének vallási vagy nemi alapú korlátozásával.^[65]

[58] A teljes felsorolás nyolc alapelvet tartalmaz. Vö. Rawls, 2008, 46.

[59] Ibid. 87.

[60] Raz, 2009, 23.

[61] Müller, 60, 2017.

[62] Rawls, 2008, 73, 88.

[63] Ibid. 88.

[64] Baynes, 2009, 378.

[65] Beitz, 2009, 97.

2. Ignatieff „minimalista” megközelítése

Michael Ignatieff az emberi jogok „szekuláris vallásként” való elvakult tiszteletének veszélyeire hívja fel a figyelmet.^[66] Álláspontja szerint az emberi jogok eszméje a modern társadalmakban túlzottan összekapcsolódik az ember veleszületett méltóságának gondolatával, amelyet a különböző naturalista elméletek az emberi természet eltérő, különböző metafizikai előfeltevésekre építő, ezért könnyen vitatható felfogásaiból származtatnak. A naturalista megközelítések, eredeti céljukkal ellentétben, éppen az emberi jogok univerzalizását ássák alá azáltal, hogy a más értékrendet valló, például a nem nyugati kultúrához tartozó csoportok számára vitatható, „fundacionalista” állításokat tesznek az emberi jogokkal kapcsolatban.^[67] Ignatieff szerint az eltérő világnézetű emberek nem feltétlenül értenek egyet abban, hogy *miért* rendelkeznek emberi jogokkal, de – más-más gondolatmenet követve – abban mégis meg tudnak állapodni, hogy szükség van bizonyos alapvető jogokra, amelyek kijelölik a társas együttéléshez minimálisan szükséges „helyes” cselekvések körét, de semlegesek maradnak a „jó” életről alkotott különböző felfogásokkal kapcsolatban.^[68] Az emberi jogi doktrína tehát „menthető”, de ehhez szakítanunk kell az emberi jogok modern nyugati társadalmakra jellemző, bálványimádás-szerű tiszteletével, amelynek vitatható metafizikai alapokon álló univerzalizmusa óhatatlanul a kulturális imperializmus gyanújába keveri az emberi jogok eszméjét.^[69]

Ignatieff szerint az emberi jogok nyugati felfogásának három olyan kihívással kellett az utóbbi néhány évtizedben szembenéznie, amelyek megkérdőjelezték annak hagyományosan elfogadott egyetemlegességét. Az első két kihívás „kívülről”, a muszlim világ, illetve a kelet-ázsiai térség feltörekvő országai felől érkezett. Az iszlám tagadja az emberi jogok egyetemlegességének gondolatát, és különösen elutasító néhány olyan, már az *Emberi jogok egyetemes nyilatkozatában* is deklarált alapjoggal szemben, mint a vallásszabadsághoz vagy a szabad házasságkötéshez való jog.^[70] A múlt század kilencvenes éveitől kezdve az iszlám kritika kiegészült az ún. „ázsiai értékek” vita kritikái megfontolásaival.^[71] A vita kiindulópontjával néhány gazdaságilag sikeres délkelet-ázsiai ország, például Malajzia és Szingapúr vezetőinek azon álláspontja szolgált, hogy a nyugati individualizmus helyett a közösségelvű értékek jobban megfelelnek az ázsiai kultúrának, vagyis az ázsiai országokban az individuális emberi jogok csak másodlagosak lehetnek a közösség érdekeihez képest. Az egyetemes emberi jogokkal szembeni harmadik kihívás a nyugati politikai gondolkodáson belül fogalmazódott meg, és egyszerre

[66] Ignatieff, 2001, 53.

[67] Ibid. 54.

[68] Ibid. 55–56.

[69] Ibid. 58.

[70] Ibid. 59–60.

[71] Bell, 2016, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/communitarianism/>.

jeleníti meg a marxizmus és a kulturális antropológia emberi jogokkal kapcsolatos szkepticizmusát, illetve a posztmodern irányzatok felvilágosodás-kritikáját. Ez az irányzat az emberi jogok eszméjében a nyugati intellektuális hegemonia kifejeződését látja, amennyiben azt feltételezi, hogy az emberi jogok eszméje a „pártatlan univerzalizmus” álcaján keresztül nyugati kulturális értékeket kényszerít eltérő értékrendű társadalmakra.^[72]

Ignatieff szerint ezek a kihívások nem jelentik az emberi jogok eszméjének szükségszerű bukását és nem szabad, hogy a túlzott kulturális relativizmus irányba vigyék el az emberi jogokkal kapcsolatos gondolkodást.^[73] A megoldás egy olyan igazolási mód elfogadása, amely nem a politika felett álló erkölcsi adukként, hanem politikai kompromisszum eredményeként tekint az emberi jogokra.^[74] Ignatieff szerint az *Emberi jogok egyetemes nyilatkozatának* megalkotása már előre vetíti egy ilyen politikai igazolás lehetőségét, mivel a Nyilatkozat is hasonló kompromisszum eredményének tekinthető. Az egyezmény megalkotói, Eleanor Roosevelttel vezetésével tudatosan kerültek az emberi jogok alapjaival kapcsolatos állásfoglalást a szövegben, mert attól tartottak, hogy egy átfogó morális alapelvekre való hivatkozás megnehezíti majd annak szélesebb körű ratifikációját.^[75] Az emberi jogok széles körű elfogadottságának van még egy fontos előfeltétele, amit viszont a Nyilatkozat már nem biztos, hogy teljesít: Ignatieff szerint az emberi jogok számát érdemes a minimálisra csökkenteni, annak érdekében, hogy az minél több kultúra számára elfogadható legyen. Az emberi jogokra Ignatieff egyfajta „legkisebb közös többszörösésként” tekint, ami azzal jár, hogy az emberi jogok listája az ő esetében jóval rövidebb, mint Beitz vagy Rawls esetében.^[76]

3. Charles Beitz elmélete

Charles Beitz szerint az emberi jogok fogalma az emberi jogok „diskurzív gyakorlatban” betöltött szerepének megismerésén keresztül tárható fel. Az emberi jogok gyakorlati fogalma abban tér el a naturalista magyarázatokétól, hogy kiindulópontjával az emberi jogok nemzetközi politikai életben kialakult gyakorlata szolgál. Beitz elutasítja egy *a priori* emberi jogi fogalom lehetőségét, amelynek tartalma a valós gyakorlattól függetlenül, valamiféle „morálfilozófiai okoskodás” révén feltárható volna, és úgy véli, az emberi jogok nemzetközi viszonyokban betöltött funkciója a kezdetektől fogva kereteket ad az emberi jogok fogalmának meghatározásához.^[77] Az emberi jogok nemzetközi gyakorlata nem egy normatív

[72] Ignatieff, 2000, 326.

[73] Ibid. 327.

[74] Baynes, 2009, 376.; Ignatieff, 2000, 299–300, 342.

[75] Baynes, 2009, 375–376.; Ignatieff, 2000, 337–338.

[76] Baynes, 2009, 376.

[77] Beitz, 2009, 102–103.

erkölcsi fogalom leképeződése, hanem specifikus célokkal és funkcióval rendelkező, kollektív politikai vállalkozás.

Beitz szerint az emberi jogok szerepe a jelenlegi nemzetközi politikai gyakorlatban jóval szélesebb körű, mint azt Rawls *A népek jogában* feltételezi.^[78] Az állami szuverenitásba történő „közvetlen” beavatkozás igazolása mellett az emberi jogok gyakran az államok és a nemzetközi szervezetek olyan nem kényszerítő jellegű politikai vagy gazdasági intézkedéseinek bevezetését is igazolják, amelyek célja az emberi jogokat semmibe vevő közösségek belső viszonyainak megváltoztatása. Az emberi jogok hivatkozási alapul szolgálnak „reformokra irányuló politikai tevékenységben” részt vevő egyének és NGO-k számára is. Beitz az *Emberi jogok egyetemes nyilatkozatát* és a két egyezségokmányt vizsgálva arra a következtetésre jut, hogy az azokban „meghatározott jogok hatással vannak a társadalom alapvető intézményrendszerének csaknem minden dimenziójára, az állami hatalommal való visszaélés elleni védelemtől a politikai eljárás, az egészségügyi és jóléti politikák követelményeiig és a munkabérek szintjéig.”^[79] Az emberi jogok nemzetközi viszonyokban betöltött sokoldalú szerepének elfogadása lehetővé teszi az emberi jogok Rawlshoz vagy Ignatieffhez képest terjedelmesebb listájának az elfogadását, amely jobban összhangban van a jelenlegi nemzetközi emberi jogi rendszerrel.^[80]

Végül még egy fontos következményt érdemes hangsúlyozni Beitz elméletével kapcsolatban. A politikai igazolások közül talán Beitz esetében a legszembetűnőbb az emberi jogok egyetemes jellegének tagadása. Álláspontja szerint vannak olyan, a jelenlegi nemzetközi emberi jogi rendszerben emberi jogként elismert jogosultságok, amelyek egyáltalán nem tekinthetők időtlennek. Ezekre nézve nem igaz, hogy minden ember saját korának társadalmi fejlettségétől függetlenül hivatkozhat rájuk, hiszen ezek olyan követelményeket fogalmaznak meg, amelyek a modern és modernizálódó társadalmak intézményei számára megfelelőek.^[81] Az emberi jogok doktrínájának tehát a modern társadalmak bizonyos jegyeit (működőképes jogrendszer, bért munkán alapuló gazdaság stb.) legalább minimálisan mutató közösségekben van szerepe; nehéz elképzelni például, hogy a szociális biztonsághoz vagy az ingyenes alapfokú oktatáshoz való jog az ókori görögökre vagy a középkori Európa országaira ugyanúgy vonatkozzon, mint a jelenlegi társadalmakra.^[82]

[78] Liao - Etinson, 2012, 330.

[79] Raz idézi Beitzet. (Raz, 2009, 26.)

[80] Baynes, 2009, 383.

[81] Raz idézi Beitzet. (Raz, 2009, 26.)

[82] Beitz, 2009, 57-58. Vö. Liao - Etinson, 2012, 333-334.

IV. ÖSSZEFOGLALÁS

A tanulmányban az emberi jogok igazolásának különböző elméleteit tekintettük át. Az egyes szerzők által kidolgozott elméleteket két nagy csoportba, a morálfilozófiai és a politikai megközelítések közé soroltuk. Amíg a legtöbb morálfilozófiai elmélet az emberi természet valamely sajátosságából kiindulva igyekszik az emberi jogok univerzális érvényességét igazolni, addig a politikai elméletek az emberi jogok kialakult gyakorlatát és nemzetközi viszonyokban betöltött szerepét vizsgálva adnak olyan normatív sarokpontokat, amelyekhez a fennálló emberi jogi rendszernek igazodnia kell. A politikai igazolásokat a morálfilozófiai elméletek fundacionalista jellege hívta életre. A fundacionalista elméletek, az objektív megalapozás céljával, az emberi jogokat az emberi természetre vonatkozó, látszólag értékmentes tényekből próbálják levezetni. Ezen elméletek mindegyike az emberi természettel kapcsolatos biztos tudásra épít, vagyis úgy véli, hogy tévedhetetlenül ismeri az emberi természetet leginkább meghatározó sajátosságokat,^[83] azonban az erre vonatkozó állítások – különösen az eltérő kultúrák szempontjából nézve – inkább vitatható metafizikai állításoknak, mint szilárd tényeknek tűnnek. A kultúrák közötti konszenzus megteremtésére alkalmasabbnak látszik a politikai megközelítés, amely az emberi jogok nemzetközi gyakorlatban betöltött funkciójából kiindulva igyekszik azonosítani azokat a jogosultságokat, amelyek a legkülönbélebb (tehát nem feltétlenül csak a nyugati, liberális berendezkedésű) társadalmak számára is érvényességgel bírnak. Bár a politikai megközelítés sok tekintetben ígéretesebbnek tűnik a morálfilozófiai irányzathoz képest, nem biztos, hogy a két irányzatra egymással ellentétesként, egymást kizáróként kell tekinteni.

IRODALOM

- Arisztotelész (1987): *Nikomakhoszi etika*. (Ford. Szabó Miklós) Európa Kiadó, Budapest.
- Baynes, Kenneth (2009): Toward a Political Conception of Human Rights. *Philosophy and Social Criticism* 35 (4), 371–390.
- Beitz, Charles R. (2009): *The Idea of Human Rights*. Oxford University Press, Oxford.
- Bell, Daniel (2016): Communitarianism. In: Edward N. Zalta (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/communitarianism/>
- Cruft, Rowan – Liao, S. Matthew – Renzo, Massimo (2015): The Philosophical Foundations of Human Rights: An Overview. In: Rowan Cruft, S. Matthew Liao, Massimo Renzo (szerk.): *Philosophical Foundations of Human Rights*. Oxford University Press, Oxford, 1–41.
- DeGrazia, David (1999): Gewirth and Heldon Action and Methodology – A Responseto Virginia Held's 'The Normative Import of Action'. In: Michael Boylan (szerk.): *Gewirth: Critical Essays on Action, Rationality and Community*. Rowman&Littlefield Publishers, Lanham, Oxford, 29–34.

[83] Rorty, 1998, 170.

- di Nucci, Ezio (2014): *Ethics Without Intention*. Bloomsbury, London.
- Gewirth, Alan (1984): The Epistemology of Human Rights. *Social Philosophy and Policy* 1 (2), 1–24.
- Gébert Judit (2016): Hogy megy a sorod? (Martha C. Nussbaum: Creating capabilities: The Human Development Approach. Belknap Press, 2011). *Műút* 55. 86–88.
- *Görög-római mythologia* (1911) (összeállította Csiky Gergely) Franklin Társulat, Budapest.
- Griffin, James (2008): *On Human Rights*. Oxford University Press, Oxford.
- Held, Virginia (1999): The Normative Import of Action. In: Michael Boylan (szerk.): *Gewirth: Critical Essays on Action, Rationality and Community*. Rowman&Littlefield Publishers, Lanham, Oxford, 13–28.
- Ignatieff, Michael (2000): *Human Rights as Politics. Human Rights as Idolatry. The Tanner Lectures on Human Values. Delivered at Princeton University April 4-7, 2000*. <https://tannerlectures.utah.edu/>
- Ignatieff, Michael (2001): *Human Rights as Politics and Idolatry*. (Szerk. és előszó Amy Gutmann) Princeton University Press, Princeton.
- Jones, Peter (1994): *Rights*. Macmillan, London.
- Karlsson Schaffer, Johan – Maliks, Reidar (2017): Expanding the Debate on Moral and Political Approaches to the Philosophy of Human Rights. In: Reidar Maliks – Johan Karlsson Schaffer (szerk.): *Moral and Political Conceptions of Human Rights – Implications for Theory and Practice*. Cambridge University Press, Cambridge, 1–12.
- Liao, S. Matthew – Etinson, Adam (2012): Political and Naturalistic Conceptions of Human Rights: A False Polemic? *Journal of Moral Philosophy* 9. 327–352.
- Liao, S. Matthew (2015): Human Rights as Fundamental Conditions for a Good Life. In: Rowan Cruft, S. Matthew Liao, Massimo Renzo (szerk.): *Philosophical Foundations of Human Rights*. Oxford University Press, Oxford, 79–100.
- MacIntyre, Alasdair (1999): *Az erény nyomában. Erkölcseleméleti tanulmány*. (Ford. Bíróné Kaszás Éva) Osiris Kiadó, Budapest.
- Miller, David (2012): Grounding Human Rights. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 15 (4) 407–427.
- Müller, Luise Katharina (2017): Rawls's Relational Conception of Human Rights. In: Reidar Maliks – Johan Karlsson Schaffer (szerk.): *Moral and Political Conceptions of Human Rights – Implications for Theory and Practice*. Cambridge University Press, Cambridge, 58–76.
- Nussbaum, Martha C. (1997): Capabilities and Human Rights. *Fordham Law Review*, 66 (2) 273–300.
- Pollmann, Arnd (2014): Human Rights Beyond Naturalism. In: Marion Albers, Thomas Hoffmann, Jörn Reinhardt (szerk.): *Human Rights and Human Nature*. Springer, Dordrecht, 121–136.
- Rawls, John (2008): *A népek joga. Visszatérés a közös gondolkodás eszméjéhez*. (Ford. Krokovay Zsolt) L'Harmattan Kiadó, Budapest.
- Rawls, John (1999): *A Theory of Justice*. (Revised Edition) Belknap Press, Cambridge.
- Raz, Joseph (2009): Emberi jogok megalapozás nélkül. *Fundamentum* 1. szám, 19–30.
- Raz, Joseph (2015): Human Rights in the Emerging World Order. In: Rowan Cruft, S. Matthew Liao, Massimo Renzo (szerk.): *Philosophical Foundations of Human Rights*. Oxford University Press, Oxford, 217–231.

- Renzo, Massimo (2015): Human Needs, Human Rights. In: Rowan Cruft, S. Matthew Liao, Massimo Renzo (szerk.): *Philosophical Foundations of Human Rights*. Oxford University Press, Oxford, 570–587.
- Rorty, Richard (1998): Human Rights, Rationality and Sentimentality. In: Richard Rorty: *Truth and Progress – Philosophical Papers*. Cambridge University Press, Cambridge, 167 – 184.
- Singer, Peter (1995): *Animal Liberation*. (2. kiadás) Pimlico, London.
- Szerletics Antal (2017): *Paternalizmus – A másokról való gondoskodás erkölcsi határai*. Gondolat, Budapest.
- Tattay Szilárd (2015): *Ész, akarat, szabadság – Természetjog és természetes jogok a későskolasztikus gondolkodásban*. Gondolat Kiadó, Budapest.
- Walters, Gregory (2003): MacIntyre or Gewirth? Virtue, Rights, and the Problem of Moral Indeterminacy. In: William Sweet (szerk.): *Philosophical Theory and the Universal Declaration of Human Rights*. University of Ottawa Press, Ottawa, 183–200.

