

SZABÓ GÁBOR

## Emberi jogok a kulturális különbségek tükrében

Az emberi jogok eszméjének univerzalizmusa és a világ kulturális, vallási, gazdasági megosztottságának ténye közötti ellentét az emberi jogi filozófiák egyik fő problémája. Vajon amikor emberi jogokról beszélünk, illetve ezek nemzetközi jogi rendszerét kimunkáljuk, akkor a nyugati kultúra saját értékrendjének foglyai vagyunk-e, akiket saját kulturális meghatározottságuk vakká tesz a másfajta értékek vonatkozásában? Vagy elképzelhető, hogy olyan értékekre alapozzuk elveinket, melyek egyformán értelmes diskurzus

1. Az emberi jogok jelentős része a modern természetjogi gondolkodás gyermeke, így szorosan kötődik ahhoz az eszmetörténeti periódushoz, amikor a racionális természetjog kezdett leszakadni a kizárólag transzcendens alapokon nyugvó elődjétől. Ez a fordulat a nyugati gondolkodás történetének három periódusával is összefüggésbe hozható: a reneszánsz humanizmussal, a protestantizmussal és a felvilágosodással. A modern polgári államok megszületésével párhuzamosan a tételes jog kezdte befogadni a feudalizmussal élesen szemben álló emberi jogi értékeket, majd megjelent a korlátozott hatalom eszméje, utat engedve a civil társadalom fejlődésének. A modern (nyugati) államok alkotmányai után a nemzetközi jog térnyerésével a huszadik század második felétől óriási lendületet kap az emberi jogok eszméjének és védelmének nemzetköziesedése, sőt, univerzalizálódása. Az emberi jogok fogalma a kezdetektől utal erre az igényre. Már a természetjog is, de az összes későbbi lehetséges morális bázis olyan értékekből áll, melyek legalábbis a *sollen* szférájában univerzálisnak tekintendők. Ezek között az értékek között fundamentálisnak tekinthető az egyenlőség („minden ember önmagában való cél, és nem más céljainak pusztá eszköze”<sup>1</sup>) valamint az autonómia, vagyis az egyéni választás lehetőségeinek gyarapítása, és az egyéni választások tartalmának tiszteletben tartása. Mivel az emberi jogok egyúttal morális jogoknak is nevezhetők, meg kell birkózniuk a morális pluralizmus kihívásaival. Az erkölcsi szabályok kulturálisan meghatározott és

<sup>1</sup> Kant, I.: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése – A gyakorlati ész kritikája – Az erkölcsök metafizikája* (ford. Berényi Gábor), Gondolat Kiadó, Budapest 1991. 52–54. o.

ezért erősen eltérő szabályokat jelentenek. Az erkölcsi szabályokra épített emberi jogi eszme önmagát számolja fel, ha ezt nem veszi figyelembe.

2. A különböző kultúrák és értékrendek találkozásának leírására háromféle modellt hívnék segítségül.<sup>2</sup> Ezeken a modelleken keresztül alaposabban megvizsgálhatjuk, hogy mit jelenthetnek az egyetemes emberi jogok. Az első lehetőség két különböző kulturális háttérű, eltérő értékrendű aktor találkozása esetén az etnocentrikus, vagy más néven kultúrfölényen alapuló magatartás. Ennek lényege, hogy a kizárólagosságra törekvés határozza meg az interkulturális kapcsolatokat, így a konfrontáció elkerülhetetlen és feloldhatatlan. Az etnocentrikus aktor ugyanis hierarchiába rendezi a kultúrákat, melynek csúcán mindig a sajátját helyezi el. Emiatt képtelen a célkultúra értékrendjének nemhogy a befogadására, de a megértésére is. Az etnocentrikus magatartásból egyetlen elvárás következik, amely úgy foglalható össze, hogy „alkalmazkodj az enyémmhez”, mert az magasabb rendű, humánusabb, felvilágosultabb, ésszerűbb stb. Ez az attitűd sokak szerint a nyugati kultúra elválaszthatatlan része, mert az jellegéből adódóan expanzív, vagy másképpen imperialista természetű. Ilyen jellegű bírálat gyakran éri a kortárs emberi jogi rendszert éppúgy, mint a korábbiakat. Rousseau ezt a gondolatot a modern civilizáció általános bírálatával kötötte össze, szerinte ugyanis a misszionáriusok sem jobbak a hódítóknál. Az emberi jogok zászlaja alatt sokak szerint a Nyugat elvilágiasodott misszionáriusai masíroznak, akik gazdasági, katonai, politikai erejüket arra használják, hogy partikuláris értékrendjüket univerzálisnak tüntessék fel. Ez a „misszionárius-jelleg” egyszerűen abból a gazdasági-technikai fölényből is adódhat, amely immáron nagyjából ötszáz éve a világ centrumává avatta Európa nyugati felét, és később Észak-Amerikát. A hódító mindig felsőbbrendűnek érzi magát a meghódítotttnál, a feltaláló annál, aki találmányát működteti. Az etnocentrizmus vakká tesz a kulturális és morális sokféleség vonatkozásában, mert nem hajlandó, sőt, talán képtelen is az egyenrangú diskurzusra. Egyes szerzők ugyanakkor egy sajátos visszahatásra is felhívják a figyelmet a gyarmatosító Nyugat etnocentrizmusával kapcsolatban. A nyugati értékek földrajzi kisugárzása hosszú távon éppen a gyarmati rendszer fenntartóinak hatalmát aknáztatta alá. Az egyenlőség és autonómia elveinek hangoztatása ugyanis akaratlanul azokra is hatott, akiket ezeknek az elveknek a hívei nyomtak el.<sup>3</sup> A gyarmati felszabadító mozgalmakkal olyasmi következett be, amit Hegel korábban az Ész cselének nevezett.

A második modell az etnocentrikus magatartásnak az ellenkezője,

<sup>2</sup> A modellekkel kapcsolatban lásd Renteln, A. D.: *International Human Rights. Universalism Versus Relativism*. Sage P., London 1990 ; illetve Parekh, B.: *Non-ethnocentric universalism*, In: Dunne–Wheeler (eds.): *Human Rights in Global Politics*. C.U.P., Cambridge, 1999

<sup>3</sup> Erről lásd: Bassam Tibi: *European Tradition and Islam*. In: An-na'im and Deng (eds.): *Human Rights in Africa*. The Brookings Institution, Washington D. C. 1990. 108. o.

a relativizmus. A relativista hozzáállás éppen a célkultúra értékrendjének, morális rendszerének az elfogadására épül. A relativista aktor mindig igyekszik magát a célkultúra összefüggésrendszerébe helyezni, és annak másságát azon belülről megérteni, elfogadni. A relativizmus egymás mellé rendelt önálló rendszerekként gondol az eltérő kultúrákra, és ezek morális rendszereire.

Az emberi jogi alapidokumentumok elismerik a kulturális önazonossághoz, önmeghatározáshoz való jogot.<sup>4</sup> Ezzel alapvető értéként tételezik a kulturális sokféleséget, amely egyetlen, de nem elhanyagolható korlátozásaként más, alapvető jogok sérelmét említik. Ebből fakad az alapvető feszültség, amit a nyugati és nem nyugati, modern és tradicionális kultúrák közötti ellentmondásként interpretálhatunk. A relativista ezekből az értékkonfliktusokból egyszerűen azt a következtetést vonja le, hogy az *egyetemes* emberi jogok eszméje kimondva vagy kimondatlanul, de etnocentrizmust tükröz. Az emberi jogok szerintük ugyanis az egyetemesség leplebe burkolt partikuláris jogigények csupán. Velük a Nyugat a saját értékrendjét egyszerűen egyetemesnek igyekszik feltüntetni, holott valójában nem az. A relativizmus tehát úgy hajt fejet a kulturális diverzitás előtt, hogy megszüntet minden normatív mércét, melynek alapján az eltérő normarendszerek összehasonlíthatók volnának. A relativizmus ily módon az emberi jogok szempontjából zsákutca, hiszen a sokféleség kritikátlan elfogadása egyenlő a közömbösséggel. A relativista minden, az övétől eltérő embertelen tette csak annyit mondhat, hogy „más, mint amit az én partikuláris értékrendem alapján helyesnek tartok”. Ha egy házasságtörő asszonyt – és csak az asszonyt (!) – nyilvánosan halálra köveznek valahol Keleten, akkor a relativista európai csak ennyit mondhat: „ez a tett az ő kulturális tradícióikon alapul, én erről nem mondhatok értékelő véleményt”. Ha gyereklányok tömegeinek klitorisát metszik ki a higiénia minimumát nélkülözve valahol Délen, akkor relativistaként nincs morális alapunk tiltakozni ez ellen. De megfordíthatjuk a dolgot, és a nem-nyugati relativista szemlélet sem lehet kritikus a Nyugattal szemben. Nem állíthatja például, hogy a nyugati kultúra olyan jellegzetességei, mint a fogyasztói szemlélet vagy a totális technokratizmus végső soron antihumánusak, csak azt, hogy eltérnek az ő mintáiktól.

A kultúrák különbözőségének a nyugati tradíció jelentős gondolati áramlatai nem tulajdonítanak morális jelentőséget. Olyan meghatározó filozófusok sorolhatók ebbe a körbe, mint Platón, Szent Tamás, Locke, vagy J. S. Mill. Az etikai *monizmus*, amely az emberi természet örök és változatlan alapjaiból indul ki, egy objektívnek tekintett mércével válaszolja meg a „*hogyan éljünk*” kérdését. Ennek a mércének minden ember képes megfelelni, az erkölcsi tudatlanság, a tehetetlenség vagy az intellektuális fogyatékoság okán azonban ez a képesség

<sup>4</sup> Az *Egyesült Nemzetek Alapokmánya* (hatályba lépése 1945. október 24.) Célok és elvek c. fejezete; illetve különösen a *Polgári és Politikai Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya* (1966) első cikk ; az ENSZ közgyűlés 1514. (XV.) számú határozata (1960. december 14.) a gyarmati sorban élő népek és országok függetlenségéről.

nem minden esetben realizálódhat.<sup>5</sup> Bár kizárólag az emberi természettel (az isteni kinyilatkoztatással, a kozmossszal) harmóniában levő magatartás tekinthető helyesnek, ennek a harmóniának a feltételei nem mindenhol és mindenki vonatkozásában adóttak egyformán. Ez a szemlélet mélyen átjárja az emberi jogi eszmét, mint végső normatív mércét, melyhez az eltérő kultúráknak és eltérő képességű egyéneknek igazodniuk kellene. A monizmus szorosan kötődik az etnocentrizmusához, hiszen az eltérő morális rendszerek rangsorolását vonja maga után, de némileg el is térhet tőle, amennyiben ennek a rangsorolásnak az alapjául a racionális reflexiót tételezi. Az eltérő kultúrák megítélése tehát az értelem (nyugatias) használatán, az erkölcsiség (nyugatias) racionális megközelítésén múlik. A komunitárius szerzők – akik inkább a relativizmus felé hajlanak – hívták fel a monisták figyelmét arra, hogy az erkölcsi viszonyokat az értelmi reflexió mellett milyen nagy mértékben határozzák meg a hitek, a tradíciók, az érzelmi kötődések és taszítások, sőt még a verbális és nem verbális kommunikáció eltérő módjai is.<sup>6</sup> A monista felfogás szerint az értékes emberi képességek, erények, hajlamok egy harmonikus egészet alkotnak, melyből egy világos értékrend, a jó élethez vezető út ismerhető fel. A társadalmi rendszerek sajátos, egymástól erősen eltérő szerkezete azonban eleve meghatározza a kiteljesíthető emberi képességek körét, és akkor még nem is szóltunk az erények konfliktusairól, mely okok miatt mind az emberi képességek, mind az erények érték szerinti rangsorolása önkényesnek tűnik. Az egyik társadalmi berendezkedés inkább az egyéni kezdeményező készség, míg a másik a kooperatív szolidaritás kibontakoztatásának kedvez, el tudjuk-e dönteni a társadalmi háttér alapos ismerete nélkül, hogy melyik az értékesebb? Ezer életet mentsek meg a szerzetem élete árán, vagy fordítva: inkább méltányos legyek, vagy pártatlan, igazságosan megtorló, vagy könyörületes? A világirodalom tele van ezekhez hasonló kíméletlen erkölcsi kérdésekkel. A különbözőképpen realizálható értékeket csak különböző kontextusban vizsgálhatjuk, ami lehetetlenné teszi, hogy egy kulturális meghatározottságtól mentes, semleges erkölcsi nyelvezet alapján helyezzük el őket egy skálán.

A harmadik modell a monista etnocentrizmus és a relativizmus között próbál hidat verni. Nevezzük pluralista megközelítésnek, vagy másképpen mérsékelt univerzalizmusnak. Ennek lényege, hogy a kulturális és morális diverzitás elfogadásával együtt próbál érvelni az egyetemes morális minimum mellett. Ennek alapján aztán értékelni lehet az eltérő kultúrákat. Az egyetemes morális minimum léte egyáltalán nem zárja ki, hogy az ezt nem sértő értékek egyformán elfogadható módokon realizálhatók és kombinálhatók. Az egyetemes értékek a kiindulópontot jelentik, melyekből egyformán elfogadható, különböző életformák és morális rendszerek bonthatók ki. Vagy megfordítva, a sokféle értékrendet, kultúrát a legkisebb közös többszörös elve alapján köthetik össze az egyetemesnek tekintett értékek.

<sup>5</sup> Lásd Parekh, B.: im. 137. o.

<sup>6</sup> Itt elsősorban MacIntyre, Walzer, Sandel és C. Taylor munkáira utalnék.

A mérsékelt univerzalisták egy része szintén az emberi természet fogalmából vezeti le az egyetemesnek tekintett értékeket. Ezzel a megoldással azonban éppen az emberi természet értelmezésének kulturális meghatározottsága és bizonytalansága miatt tévednek útvesztőbe. A másik levezetés egy egyetemes konszenzusra utal. Mivel azonban alapvető erkölcsi fogalmak értelmezései között sem fedezhető fel sok esetben hasonlóság, lehet, hogy merő idealizmus hinni egy egyetemes konszenzus megvalósíthatóságában.<sup>7</sup> Ez a kritika mégsem tűnik megsemmisítőnek, csak megfontolandónak. Az egyetemes konszenzus hiányát helyettesítsük átmenetileg a hipotetikus konszenzus lehetőségével.<sup>8</sup>

A normaképzés, és a normáknak való engedelmesség feltételeit egy ideális kommunikációs közegre alapozhatjuk. Ezt a közeget többféleképpen vázolhatjuk.<sup>9</sup> Az egyén, a közösség és a normarendszer hármas viszonyát alapul véve elindulhatunk azon az úton, melyből felépül egy ideális kommunikációs közösség, amelyben egyetemes konszenzus teremthető. Az egyén ugyanis *viszonyul* ahhoz a már létező normarendszerhez, amibe beleszületik, és amiben szocializálódik. Amennyiben a létező normarendszer akadályozza abban, hogy emberi képességeit kibontakoztassa, vágyait, szükségleteit kielégítse, akkor az egyén és a normarendszer között konfliktus keletkezik, mely többféle irányt vehet, a normaszegéstől a kényszerű alkalmazkodásig. Ideális kommunikációs közösségeinket az egymással kapcsolatos racionális várakozásaink tartják össze. Ezekben pontosan tudom, hogy a másiktól milyen viselkedést várok, pontosabban, milyen magatartást nem tartok elfogadhatónak. Egy ilyen közösségben folyamatos párbeszéd zajlik az egyén és a közösség többi tagja között, melyben minden felnőtt ember, ha szellemi képességei nem súlyosan fogyatékosak, egyenlőként vehet részt. A párbeszéd lényege a normák érvényessége és intézményesíthetősége. A normák szavatolják az emberi közösségek rendezett működését, így végső soron feltételezhetjük, hogy a közösségek közössége, azaz az emberiség mint egész vonatkozásában is találhatunk érvényes, igazolható szabályokat. Mivel ugyanakkor a rendezettség ámulatba ejtő példáit az állatvilágban is megfigyelhetjük (pl. természetangyák), be kell látnunk, hogy a normák jelentős része nem racionális, sőt racionális elvekkel nem is mindig védhető. Az emberek világában a vallásokból, a történelmi hagyományból adódó normák, és a biológiai eredetű normák egy része nem illeszthető a normákkal kapcsolatos racionális várakozásaink rendjébe.<sup>10</sup> Az egyetemes konszenzus lehetőségét kínáló kommunikációs

<sup>7</sup> Lásd, pl. Walzer, M.: *Spheres of Justice*. Blackwell, Oxford, 1983. 3–6. o.

<sup>8</sup> Lásd, pl. Rawls, J.: *Az igazságosság elmélete*. (Ford. Krokóvay Zsolt) Osiris, Budapest, 1997; Apel, Karl-Otto: „A diskurzus-etika határain?” In: Magyar Filozófiai Szemle 1992. 3–4. sz.

<sup>9</sup> A magam részéről elsősorban Bhikhu Parekh hivatkozott művére, illetve Singer, Beth J.: *Operative Rights*. Albany State University of New York Press, New York 1993 c. művére támaszkodom.

<sup>10</sup> A normák osztályozásához lásd: Fukuyama, F.: *A nagy szétbomlás*. (Ford. M. Nagy Miklós) Európa Könyvkiadó, Budapest, 2000, 208. o.

közösségekben tehát ezeket az elemeket mint kulturálisan eltérő, de a *racionálisan igazolható normák által korlátozott* elemekként lehet csak figyelembe venni. Ez a feltétele, hogy elkerüljük a relativizmus zsákutcáját. Ez a módszer semmi esetre sem jelenti a tradicionális hitek és érzelmi kötődések alábecsülését, vagy figyelmen kívül hagyását. Ellenkezőleg, a ráción kívüli szférában a relativista felfogás követendő mindaddig, amíg nem találkozunk az egyetemes morális minimummal kibékíthetetlenül ellentétes gyakorlatokkal.

Minden erkölcsi elv magyarázata természete szerint összehasonlító jellegű, hiszen arról szól, hogy miért kell X értéket előnyben részesítenünk Y-nal szemben. Nem elég ellenfeleinknek azt állítani, hogy X-et védő érveink nem elég meggyőzőek, hanem be kell mutatnunk, hogy ugyanolyan jó, vagy jobb okunk volna Y-t választani. Így ebben a kommunikációban végső soron minden morális elv értelme kérdőre vonható, de amíg a kritika nem elég meggyőző, addig az elv érvényes marad.<sup>11</sup> A jól megalapozott észérvek kiküszöbölik a vitából az önkényességet. A vita résztvevői elfogadják azt, hogy semmilyen erkölcsi elv tartalma sem magától értetődő, hogy a felek készek egymás eltérő értékrendjének igazolását fontolóra venni. A releváns tények elhallgatásának, a tények tagadásának, az öncélú és körben forogó magyarázatoknak, a kérlelhetetlen előítéleteknek és az észérvek negligálásának nincs helye egy ilyen vitában. Így megelőzhető, hogy az előítéletes monizmus miatt süketek párbeszédébe keveredjenek a résztvevők.

Ahogy az egyén és egyén közötti konfliktust a közösségi autoritás hivatott eldönteni, úgy a közösség és közösség, az eltérő kultúrák konfliktusait egy átfogóbb közösségnek kell rendeznie. Ez csak úgy lehet morálisan elfogadható, ha ennek megvannak a semleges, pártatlan elvei. Az egyetemes morális minimum elvei nem érdekek egyeztetéséből létrejött, stratégiai jellegű kompromisszumból, hanem az eltérő értékek ésszerű megvitatásából létrejött konszenzusból ismerhetők fel.<sup>12</sup> E nélkül a nemzetközi kapcsolatok nélkülözik a hatalmi logika etikai korlátait. A nemzetközi küzdőtér etikai ellenvilágának a kifejlődését segítheti a kommunikációs forradalom, és a hagyományos politikai és gazdasági szerveződési formáktól eltérő újfajta, transznacionális civil társadalom erősödése.<sup>13</sup> Az ideális kommunikációs közösség eszméjét leginkább egy bázisdemokratikus elvek szerint felépített, intellektuális tekintélyekkel megerősített világfórum közelítheti meg a valóságban. Ennek volna a feladata a kultúrák közötti érdemi párbeszéd megindítása, és ennek nyomán az emberi jogok újrafogalmazása.

Az egyik nagy kérdés az ideális kommunikációs közösség felvázolása után az, hogy a normaképzés nem racionális elemei mennyire hódolnak be az egyenlő felek értelmes párbeszédéből körvonalazódó,

11 Kis János: *Vannak-e emberi jogaink?* Dialogues Européens. MFK 11, Párizs, 1988. 29. o.

12 Apel, Karl-Otto, *im.*

13 Wepner, P.: *Governance in Global Civil Society.* In: Young, O.T.: *Global Governance.* OUP, Oxford, 1997, 65–84. o.; Beck, U.: *What is Globalization?* Polity Press 2000, 64–87. o.

egyetemes morális minimumnak. A másik, hogy a nemzetközi kapcsolatok mindenkor a politikai és gazdasági hatalmi érdekek által vezérelt dinamikája legalább részben módosítható-e a fenti konszenzus létrejötte érdekében. Olyan sajátos helyzet foglyai vagyunk, hogy egyfelől a tradicionális-törzsi irracionalitás, másfelől a célracionális, partikuláris gazdasági-hatalmi érdekek a legfőbb akadályai az értelmes párbeszéd létrejöttének. Az előbbi *nem tud*, az utóbbi *nem akar* az ideális kommunikációs közösség résztvevője lenni. Az előbbi fél a Nyugat etnocentrikus beavatkozásaitól, az utóbbi az emberi jogok leple alatt folytatja hegemonisztikus törekvéseit. Az előbbi tipikus reakciója a nyugat-ellenesség, a fundamentalizmus, az utóbbié a globális gazdaságból származó nehezen fenntartható óriási előnyeinek hatalmi-katonai konzerválása.

Érdekes néhány ponton ütköztetni a nyugati kultúra és az ettől lényegesen eltérő, zömében déli és keleti kultúrák (az egyszerűség kedvéért az ún. fejlődő világ) meghatározó értékeit és jellegzetességeit. Természetesen túlzó a leegyszerűsítés mindkét vonatkozásban, de talán az ütközések főbb pontjait így könnyebb felismerni. A nyugati értékrend alapvető jellegzetessége az individualizmus, szemben a Dél és Kelet valamilyen kollektívizmussal. A nyugati közösségi modell meghatározó jellegzetességévé vált az önkéntes társulás elve, ahol a kölcsönösen elfogadott értékek teremtettek laza kohéziót. Emellett egyre nagyobb szerepet kaptak a funkcionális, illetve a csak az érdekek mentén érintkező közösségek, melyekkel szemben a nemnyugatias kultúrákban fennmaradtak a tradicionális közösségek. Ezek születési renden alapulnak, és erkölcsi homogenitást követelnek meg. A nyugatias emberképben lényegesen jelentősebb szerepet játszik a *homo oeconomicus*, a racionális, önértékkövető, versengő embertípus, mint a függőségi viszonyoktól erősen meghatározott, hagyományos kooperatív szerepek szerint működő, nem nyugati világban. Lényeges különbség, hogy az állampolgárságnak Nyugaton sokkal nagyobb a jelentősége, mint másutt, hiszen az állampolgári státusszal formálisan egyenlő jogok járnak, míg a fejlődő világban az állampolgárság jelentőségét lényegesen csökkenti a törzsi vagy feudális keretek érintetlensége. Mindez megmutatkozik a politikai viszonyokban is, hiszen a nyugatias polgári demokrácia nem verhet gyökeret egy születési előjogokat fenntartó, szélsőséges anyagi egyenlőtlenségek által szabdaltszerű társadalomszerkezetben. A fejlődő világban nem ritka, hogy a formálisan elismert politikai hatalom tényleges autoritása csak az adott állam területének egy részére terjed ki. Más részeken törzsi-katonai uralom érvényesül, melynek gyakori célja az államhatalom erőszakos megszerzése. Ennek okán a totalitárius tendenciák és a súlyos emberi jogszértések visszaszorítására nincs sok esély.<sup>14</sup> A nyugati világ értékrendjében a fogyasztói szemlélet minden alternatív tendencia ellenére meghatározó szerepet játszik, ami kisugárzik a fejlődő világra is, de ott a kielégíthetetlen vágyak miatt súlyos feszültségeket és frusztrációt

14 Ithonybere, J. O.: The Third World and the new world order. In: Griffiths, R. J.: *Third World* 94/95. 6–15. o.

szül. Ez a kulturális-vallási önazonosság újradefiniálásához vezet, mely gyakran konfrontatív jelleget ölt. A szekularizált, világi alapon álló nyugati állam és jogrend képviselői sokszor értetlenül tekintenek a szakralitás újkeletű térhódítására, különösen az iszlám világban.<sup>15</sup> A racionális normaképzés területe szűkül, ehelyett a nem racionális, kinyilatkoztatásból levezetett, tekintélyelvű normák fenntartása és erősítése zajlik. Az emberi jogok szempontjából természetesen óriási jelentőségű a kinyilatkoztatáson alapuló normák lehetséges egyetemes minimuma, de ennek kifejtésére jelen dolgozatomban nem vállalkozhatok.<sup>16</sup>

Mindezeket a kulturális távolságokat mélyítik azok a súlyos gazdasági, demográfiai egyenlőtlenségek, melyeket a globalizmus ideológiája vagy elhallgat, vagy morálisan és racionálisan igazolhatónak állít be. A globalizmus nyugati ideológia, és erősen rontja a kultúrák közötti érdemi párbeszéd fentebb vázolt esélyeit.<sup>17</sup>

Vannak azonban olyan tendenciák is, amelyek segíthetik ennek a párbeszédnek a megkezdését. Különösen figyelemreméltó a globális problémák tudatosodása, mind az intellektuális közvéleményben, mind a transznacionális mozgalmakban. A két erő egymásra találásának is akadnak biztató példái.<sup>18</sup> Az interkulturális kommunikáció lehetőségei az informatikai és távközlési forradalommal ugrásszerűen megnöttek. Ennek a jelentőségét csak növeli az, hogy az ilyen kommunikáció hatalommentes, informális, sőt, szinte ellenőrizhetetlen. Ez fokozott felelősséggel jár, de csak úgy mozdíthatja elő az egyetemes emberi jogok ügyét, ha az információ eljut azoknak az óriási tömegeknek akár csak egy kis részéhez is, akik ma ettől elzárva élnek. A fennmaradásért vívott hobbesiánus harc mellett megjelenhet a szolidaritás, melynek riasztó hiánya ma baljós árnyként vetül a társadalmi és interkulturális kapcsolatokra.

15 Badie, B.–Smouts, M. C.: *A visszájára forduló világ*. (Ford. Csizmadia Dominika) Aula, Budapest, 1998. 50–58. o.

16 Erről részletesen: Ádám A.: *A világvallások hasonló és eltérő elemeiről*. In: JURA 2001/1. sz. PTE ÁJK Pécs

17 Lásd pl. Vincent, R. J.: *Human Rights and International Relations*. C.U.P. Cambridge, 1986, 76–91.o.; Donnelly, J.: *Social construction of international human rights*. In: Dunne–Wheeler (eds.): *Human Rights in Global Politics*. C.U.P., Cambridge, 1999.

18 Lásd pl.: The Commission on Global Governance: *Our Global Neighborhood*. Oxford University Press, Oxford, 1995. 41–67. o.