

Pécsi Tudományegyetem
Bölcsészettudományi Kar
Filozófia Doktori Iskola

Az emberi méltóság filozófiája
PhD értekezés

Dr. Barcsi Tamás

Témavezető:
Prof. Dr. Weiss János
egyetemi tanár

Pécs, 2011

Tartalomjegyzék

A dolgozat célja, felépítése.....	5
I. Bevezető gondolatok. A méltóság jelentései.....	6
II. Az emberi méltóság értelmezésének főbb útjai.....	13
A. Az emberi természetre alapozott méltóság: antropológiai felfogások etikai vonatkozásokkal.....	13
1. Cicerói gyökerek: a dignitas hominis fogalma.....	14
2. A keresztény felfogás.....	21
2.1. Az ember istenképűsége.....	21
2.2. A reneszánsz. Pico della Mirandola és az önteremtés méltósága.....	30
3. Az ember és a természet viszonyának néhány felfogása az újkorban.....	35
4. Evolucionista emberértelmezések.....	39
5. A keresztény felfogás napjainkban.....	48
6. Az ember „különállását” tételező antropológiai koncepciók.....	50
B. A kanti tradíció: az emberi méltóság morálfilozófiai értelmezése.....	60
1. Kant: „az emberiségre mindenkor mint célra legyen szükséged”.....	61
2. Rawls: emberi méltóság és társadalmi igazságosság.....	74
3. A diszkurzusetika mint a kanti tradíciót újragondoló morálfilozófia.....	82
C. Hegeltől az elismerés elméletéig. Az emberi méltóság társadalomelméleti kontextusban.....	97
1. Hegel az elismerésről és az erkölcsről.....	97
2. Az emberi méltóság a kortárs elismerés-elméletekben (Honneth, Taylor, Habermas, Fraser).....	102
D. Az emberi méltóság tiszteletének jogi értelmezése.....	123
1. Természetjog, erkölcsi jog, emberi jog.....	123
2. Az emberi méltóság deklarálása jogi dokumentumokban.	
Forradalom és szabadság.....	132

3. Az emberi méltósághoz való jog értelmezése a különböző jogrendszerekben.....139

III. Filozófiai kétségek az emberi méltóság fogalmával kapcsolatban.....151

A. Mondhatunk még valamit az emberről?.....151

B. Mondhatunk még valamit az erkölcseről? Az univerzalisztikus erkölcsfelfogások kritikája.....158

1. MacIntyre felvilágosodás-kritikája és az erények.....158

2. Rorty: a liberális ironikus és a szolidaritás.....165

C. Egyenlő emberi méltóság? Az egyenlő emberi értékesség kritikája.....172

1. Kekes az egalitarizmus problémáiról.....172

2. Balázs: az emberi méltóság fogalom kritikája.....177

3. A méltóság eljátszhatósága: érvek a halálbüntetés mellett.....181

D. Az ember különleges méltósága? A hagyományos antropocentrikus etika meghaladásának szükségessége.....184

IV. Kísérlet az emberi méltóság tisztelete elvének az „érték-korlátos diszkurzusetika” keretében való leírására.....190

A. Az érték-korlátos diszkurzusetika, az emberi méltóság tiszteletének elve és a „minimális” mögöttes emberkép.....190

1. Az érték-korlátos diszkurzusetika vázlata.....190

2. Az emberi méltóság tiszteletének elve.....200

3. „Minimális” mögöttes emberkép.....208

B. Adalékok az emberi méltóság tisztelete elvének értelmezéséhez.....213

1. Emberi személy, személyiség, identitás.....213

2. Az emberi személy életének kezdete és vége.....219

3. Az emberi személy életének szentsége.....226

4. Az emberi személy lehető legkiterjedtebb szabadsága.....233

5. Bioetikai dilemmák.....	249
V. Záró gondolatok.....	270
Felhasznált irodalom.....	273

A dolgozat célja, felépítése

Dolgozatomban az emberi méltóság problémájának filozófiai aspektusait vizsgálom. Célom, hogy az emberi méltóság fogalmával kapcsolatos legfontosabb filozófiai kérdéseket áttekintsem, illetve a saját értelmezésemet bemutassam. Munkámat öt nagyobb részre osztottam. A bevezető gondolatok (I.) után az emberi méltóság értelmezésének főbb útjairól írok: az emberi természetre alapozott emberi méltóság-felfogásokról, továbbá az emberi méltóság morálfilozófiai, elismerésméleti és jogi koncepcióiról (II.). Nem kronologikus filozófiatörténeti áttekintésre törekszem tehát, hanem gondolati tradíciókat, elméleti összefüggéseket vizsgálok, továbbá a különböző elméletek egymáshoz való viszonyát próbálom bemutatni. Ezt követően az emberi méltóság fogalmával kapcsolatos kételyeket veszem sorra (III.), majd egy saját koncepció, az érték-korlátos diszkurzusetika vázlatát adom és az emberi méltóság tisztelete elvének egy lehetséges felfogását mutatom be (IV.). Végül néhány záró gondolatot fogalmazok meg (V.).

I. Bevezető gondolatok. A méltóság jelentései

Az emberről való gondolkodásban felismerhető egy folyamat, amelyet az egység és különbözőség dichotómiájának nevezhetünk. Ez a dichotómia az emberi faj, illetve az ember és természet egységének, illetve különbözőségének problémájaként jelenik meg.

Edgar Morin egyik írásában felhívja a figyelmet, hogy *az ember egységére vonatkozó felfogás késői jelenség*: akár az archaikus, akár az újabb társadalmakban vesszük szemügyre az ember fogalmát, *kettős felfogást és tudatot* találunk. Egyes közösségek az *idegent* éppolyan embernek tekintették, mint magukat, a „faj természetes azonosságának tudata” mellett azonban létezett egy másik tudat is, amely az ember fogalmát csupán a csoport tagjai számára tartotta fenn, az idegen mindig „más” (isteneknek vagy barbároknak tekintik őket). Az ókori Hellaszban, vagy a Római Birodalomban is ez a tudat jellemző, az emberek szembeállítják magukat barbárokkal, és a rabszolgát nem tekintik szellemi és kulturális értelemben emberi lénynek. Ezt követően azonban Nyugaton (nem kis részben a kereszténységnek köszönhetően) kibontakozik egyfajta univerzális embereszmény, ugyanakkor fennmarad, ahogy erre Morin is rámutat, az értelmezés szélsőséges partikularitása is. A *humanizmus* gondolata fenntartotta és *megerősítette az ember egységének gondolatát*, megalapozta az ember önállóságát, ugyanakkor *izolálta a természettől*. A humanizmus a felvilágosodás racionalizmusában és a Nagy Francia Forradalom ideológiájában teljesedik ki. Ez a folyamat vezet el a rabszolgaság felszámolásához és a proletariátus felemelkedéséhez. Az ember a legfejlettebb, gondolkodó lény, és a racionalitás minden ember sajátja, ezért minden ember tiszteletet érdemel, minden ember szabad és egyenlő; kialakul az emberi jogok eszméje. A 19. században az emberi faj egységét hirdetik, de ez az egység nem a természetre, hanem az emberről kialakított eszményképre alapozva jelenik meg. Mindezek ellenére azonban még mindig *jelen van az ember önmagáról alkotott tudatának kettőssége*. Ez azt jelenti, hogy az ember egységének eszméje nem volt képes *a valóságos emberek közötti ellentétet áthidalni* (mi magunk-idegenek): az egymás mellett fejlődő nacionalizmusokban élő emberek a szomszédokban alacsonyabb rendű emberi lényt láttak. Morin szerint ezért azt mondhatjuk, hogy az emberi faj egységének eszméjét a nyugati humanizmusa csak idealizált formában vetette fel. Ugyanakkor ez az értelmezés *„önromboló mellékhatásokat”* is magában hordozott: az embert egy objektív világgal szembeállított abszolút szubjektumnak tekintette, akinek *feladata az idegen természet meghódítása*. Továbbá az ember eszméjét a *racionális, fehérbőrű nyugati felnőtt férfi* jellemvonásaira és az általa létrehozott technikai civilizációra alapozta, ezt szembeállította a

primitívvel, a nem-indusztriális, a nő, a nem-felnőtt tökéletlenségével. A 20. században megkezdődött a nyugati humanizmus hanyatlása, és az alapját képező ember-eszmény tarthatatlanságának felismerése. A darwini „forradalom” után *az ember és természet szembeállítása tarthatatlanná vált*. Egyes elméletalkotók az emberek közötti különbségek igazolását látták ebben az elméletben, ez vezetett el a nemzetiszocializmus biológiai alapokra épített rasszizmusáig. Az ember része a természetnek, azonban az emberi faj nem egységes. Mások az egységet nem biológiai, hanem a darwini elméletből kiábrándulva kulturális alapon (a kulturális sokféleségre hivatkozva) támadták. A II. Világháború után *az emberi faj egységének kimondása* fontossá válik. *Napjaink humanizmusa* – véli Morin – nem egyéb, mint *absztrakt és jogi-morális kísérlet* az ember egységének megalapozására, tekintet nélkül a biológiai-természeti tényezőkre, függetlenül az emberi természettől. A természet-kultúra szembeállítás oda vezetett, hogy a biológiai antroposz fogalma kizárja a kulturális antroposz fogalmát. A nyugati gondolkodásra jellemző diszjunktív paradigma keretei között az egység csak oly módon ragadható meg, hogy a különbözőségek rejtve maradnak, míg a különbözőségek csak az egység kizárása vagy háttérbe szorítása árán foghatók fel. Azonban itt félreértésekről van szó, hiszen a *modern biológia* valójában nem tagadja, hanem *feltárja az emberi faj egységét*. A „régőbbi” biológia csupán az anatómiai és fiziológiai egységet emelte ki, a modern biológia ezt a szomatikus egységet összekapcsolja az ember genetikai egységének leírásával, ugyanakkor az emberi különbözőségek tudomásulvételét is megköveteli, mert igazolja az egyéni különbségek rendkívüli, más fajok esetében elképzelhetetlen mértékét. Morin szerint azt a paradigmát kell elfogadnunk, amely az ember egységének eszméjét a különbözőség koncepciójával kapcsolja össze, az elméletek közül pedig azt kell érvényesnek tekintenünk, amely az emberi egységet és az emberek közötti különbözőségeket egyszerre képes értelmezni.¹

Az egység és különbözőség dichotómiája tehát mint ember és természet, és mint az emberi faj egysége-különözése jelenik meg a nyugati gondolkodásban. Az *emberi egység gondolata* Nyugaton az *emberi méltóság* fogalmához kötődően jelent meg először Cicerónál, majd a keresztény ember-felfogásban. Az emberi lényeg kérdésére – tehát arra, hogy mi teszi az embert emberré –, a filozófia korábban is nagy hangsúlyt helyezett, az emberi méltóság elméletében azonban úgy jelenik meg ez a probléma, hogy a szerzők *kiemelik minden ember alapvető egységét, és ebből etikai elvárásokat vezetnek le*. A későbbiekben is találhatunk számos olyan emberi lényeg koncepciót, amelyben az emberi egyenlőség gondolata és ennek

¹ Vö. Edgar Morin: *Az ember belső megkettőződöttsége* (In.: *Antropológia az ember halála után*, szerk: Dietmar Kamper-Christoph Wulf, fordította: Balogh István, Jóságvege Műhely Kiadó, Bp., 1998) 15-27. o.

etikai következményei nem hangsúlyosak. Meg kell jegyezni, hogy a korai emberi méltóság elméletekben a szerzők ugyan felvetik az emberi egyenlőség gondolatát, de a belőle következő *etikai vonatkozásokkal nem foglalkoznak részletesen*, inkább az *ember erkölcsi kiválóságként értett méltóságáról* (ezt nevezem a továbbiakban „erkölcsi méltóságnak”) értekeznek. Az emberek ugyan alapvetően egyenlők, de számos vonatkozásban különböznek is egymástól: erkölcsi szempontból azonban nem a külsőségek (vagyon, rang, származás) bírnak jelentőséggel, hanem az, hogy milyen életet élnek, erényesen cselekszenek-e vagy sem. Cicero, Dante és Pico della Mirandola is arról ír, hogy ugyan mindenkinek megadatott az istenivé válás lehetősége, de ezt kevesen érik el: csak azok, akik erényesen élnek.

Az újkori elméletekben lesz igazán hangsúlyossá az emberi egységből levezethető alapvető etikai követelmény: az egyenlő szabadság gondolata. Először a természetjogi-szerződéselméleti koncepciókban, ahol az embereknek a természeti állapotban élvezett szabadsága, egyenlősége vagy éppen önfenntartáshoz való joga kell, hogy meghatározza a társadalmi-állami állapotot: bár az egyének bizonyos jogaikról és alapvető jogaik korlátlan érvényesítéséről lemondanak a társadalmi szerződésben, de ezt csak azért teszik, mert úgy vélik, hogy a politikai állapotban életük és egyenlő szabadságuk védelme jobban biztosítható. Az újkorban kezd megkérdőjeleződni a keresztény teleologikus etika: a közös cél és az annak eléréséhez szükséges erények egységes értelmezése egyre kevésbé biztosítható, az *erkölcsi kiválóságot* egyre *több módon értelmezik*. A felvilágosodás „morálfilozófiai programjának” képviselői a közös telosz fogalmának elvetésével egy, az emberi természetben vagy az ember valamely lényegi jellemzőjén alapuló racionális etika leírására tesznek kísérletet. *Az etikát arra építik, ami valamennyi emberben lényegileg közös*, illetve az emberi együttélés alapvető *morális normáinak* megállapítása a cél. Kant a morális autonómiára alapozta az emberi méltóságot, és az erkölcsi kiválóságként értett méltóságot a minden ember méltóságára tekintettel megvalósuló, tehát a kategorikus imperatívusznak megfelelő cselekvéshez kapcsolta. Az ember saját maga adja az erkölcsi törvényt magának, viszont kötve is van ehhez a törvényhez. A kanti felfogásban erősen jelen van az újkori természetértelmezés következményeként *az ember elválasztása a természettől*: az embernek mint erkölcsi cselekvőnek a hajlamaival szemben mindig az ésszerűt kell választania. A korszakban találhatunk másfajta hajlamfelfogást is, pl. Schillernél: az ember szerinte is szabad akarata miatt emelkedik ki a teremtmények közül, viszont morális képességként az akarat nem szabad, mert az ész törvényének megfelelően kell cselekednie, ha az szembekerül a természeti ösztönnel; de az indulat legyőzésének eseteit kivéve az embernek arra kell törekednie, hogy viselkedésében az érzéki és az ésszerű harmóniában legyen egymással.

Meg kell jegyezni, hogy az újkorban is vannak az embert a természet részeként értelmező és különleges méltóságát kifejezetten tagadó nézetek, illetve az emberek egyenlőségét megkérdőjelező álláspontok. Az embernek a természettől elkülönülő, racionális lényként való leírása tarthatatlanná vált Darwin (aki kimutatta az ember állati eredetét) és Freud (aki feltárta az emberi viselkedés irracionális aspektusait is) fellépése után. Nietzsche az embert „meg nem állapodott állat”-ként látta. A 20. században számos elmélet biológiai alapon értelmezi az emberi sajátosságokat, ugyanakkor a keresztény ember-felfogás nem sokat módosult, illetve több filozófiai antropológiai koncepció jött létre, amelyek szerzői filozófiai fogalmakkal próbálják megragadni az ember különlegességét, arra koncentrálva, hogy mi az, ami sajátos méltóságát adja. Ezek a megközelítések az *ember mibenlétének kérdését* vetik fel, etikai kérdéseket nem vagy kevésbé érintenek (kivétel lehet Scheler). Az emberek egyenlő szabadságából – amelynek tiszteletben tartását a II. Világháborút követően nemzetközi alapegyezmények írják elő – adódó *alapvető bánásmód morál-, társadalom-, és jogfilozófiai elméletben való alátámasztása* nagy jelentőségűvé vált a 20. században, számos irányzatot találunk ezzel kapcsolatban. A legtágabb értelemben vett kantiánus morálfilozófiai elméletek közé sorolhatjuk a rawls-i, szerződéselméleti alapú igazságosság-koncepciót, vagy éppen a kanti felfogás interszjektív szempontból való átalakítását elvégző diszkurzusetikát (Apel, Habermas), amely koncepcióban élesen *elválnak egymástól a jó étellel kapcsolatos nézetek* (amelyek a legkülönbébbek lehetnek) és a mindenki számára érvényes *morális normák*. A hegeli elismerés-fogalomra építenek az elsősorban kortárs gondolkodók által kidolgozott elismerés-elméletek, amelyek az ember számára elengedhetetlenül szükséges elismerési formákat írják le (köztük az emberi méltóság elismerését) és az ezekkel kapcsolatos problémákat tárgyalják. Az emberi jogi koncepciók az emberi méltóság elismeréséből eredő alapvető jogok értelmezését végzik el.

Az általános emberi jellemzőkre építő erkölcsi elméleteket és az emberi méltóság fogalmát azonban számos gondolkodó illetve *kritikával*. Egyes posztmodern szerzők úgy vélik, hogy az „*ember halála*” utáni korszakban vagyunk, ahol már semmi értelmeset nem tudunk mondani az emberről. Mások arra hívják fel a figyelmet, hogy éppen ezért problémásak az általános emberi erkölcsi kötelességekre, vagy éppen az emberi jogokra építő elméletek. A környezetfilozófiai koncepciók a hagyományos antropocentrikus etikák meghaladásának fontosságára mutatnak rá, arra, hogy az etikai megfontolások nem nélkülözhetik a természet figyelembevételét, illetve olyan erkölcsi felfogásoknak kell prioritást adni, amelyek az emberi élet földi megmaradását segítik elő (ez elválaszthatatlan a természet védelmétől). Az ember és természet éles szembeállításának megszűnni látszik, ugyanakkor az emberről való

gondolkodásban a biztos támpontok hiányát tapasztalhatjuk (amely kiütözik pl. olyan nagy horderejű kérdések megközelítésénél, mint a humán biotechnológiai eljárások problémája), de emellett a demokráciákban az emberi méltóság tiszteletének követelménye, az emberek egyenlő szabadságának biztosítása politikai és jogi szempontból alapvető fontosságú marad.

Dolgozatomban az emberi méltóság fogalmának különböző értelmezéseivel, illetve ezek kritikájával foglalkozom, továbbá a diszkurzusetika átalakításával egy racionális etika felvázolására teszek kísérletet, amelyben az emberi méltóság tisztelete elvének központi jelentősége van, ezen elv egy lehetséges kifejtését is elvégzem.

Munkám *központi kategóriája a méltóság*, amelyet több vonatkozásban is használunk. A kifejezés eredetileg *társadalmi-állami rangot, státuszt* jelentett, ez a latin dignitas szó eredeti jelentése (a görög nyelvben a kiválóságként értett timé némileg mást jelent, lásd a következő részt), a méltóságot ma is használjuk ilyen értelemben (pl. közjogi méltóság), de az idők során ezt meghaladó jelentéseket is felvett a fogalom.

Az *emberi méltóság* fogalmával az emberi státuszt jelöljük és arra a minőségre utalunk, amely miatt *minden embernek kijár egy minimális szintű tisztelet*. A méltóság fogalmát emberi méltóság-értelemben először Cicero használta. A következőkben elsősorban ebben az értelemben lesz szó méltóságról.

Beszélhetünk „*erkölcsi méltóság*”-ról is: ez már szűkebb értelmezése a méltóságnak, mint az előző: a tisztelet nem jár mindenkinek, csak annak, aki *jó életet* él és a *jónak tartott erkölcsi tulajdonságok* alapján cselekszik. Persze az, hogy mi minősül erkölcsi szempontból jónak és mit értenek jó élet alatt (amelynek nem csak erkölcsi kritériumai lehetnek), korszakonként, kultúránként, társadalmanként változhat, sőt ezeken belül is több elképzelés élhet egymás mellett. Az erkölcsi méltóság – akkor is, ha nem használják ezt a kifejezést – megjelenik a görögöknél is, mint a jó életet élő, erényes (a jó élethez erények mindenképpen szükségesek) embernek kijáró tisztelet. Az *emberhez méltó élet* tehát az erényekkel van kapcsolatban: minél erényesebb valaki, annál inkább tiszteletreméltó. Az emberi és az erkölcsi méltóság ugyanakkor nem zárják ki egymást: egy minimális tisztelet mindenkinek jár, pusztán azért, mert ember, de ezen túl különbözőképpen tiszteljük az egyéneket, attól függően, hogy milyen *rangot* vívtak ki maguknak viselkedésükkel, életmódjukkal. Az emberi méltóság tisztelete a legalapvetőbb erkölcsi kötelesség, így az erkölcsi méltóság alapeleme, amely olyanokra is kiterjed, akik még ezt az alapvető követelményt sem teljesítik (őket az erkölcsi méltóság szempontjából elítélhetjük, de emberi méltóságuknak megfelelő bánásmódtól nem tekinthetünk el). Cicero, Dante és Mirandola egyaránt beszélnek az emberi méltóságról, amely miatt mindenkinek kijár egy bizonyos fokú tisztelet és az erény-alapú

méltóságról, ez alapján csak annak jár tisztelet, aki az ember valódi céljának megvalósítására törekszik. Az újkortól az erények értelmezése egyre kevésbé egységes, így számos felfogás él egymás mellett az erkölcsi kiválóság értelmezésében. Az újkori filozófusok az *erkölcsi minimum* racionális alátámasztására tesznek kísérletet, felértékelődnek a szabály-etikák, az erkölcsi-emberi jogok koncepciói. Az ezen túli erkölcsi kívánalmak már nem egyértelműek, illetve az egyén szabadságának a része, hogy milyen erkölcsi elvek alapján éli az életét. Dolgozatomban elsősorban az emberi méltósággal kapcsolatos elméleti problémákat tárgyalom, de időnként kitérek az erkölcsi tartás értelmében felfogott méltóságra is, hiszen bizonyos szerzőknél a kettő szorosan összetartozik.

A fentieken kívül *számos vonatkozásban* használjuk a méltóság kifejezést, pl. utalhatunk a külső megjelenés méltóságára is (ami mozdulatokban, gesztusokban jelenik meg: ez lehet puszta külsődlegesség, de lehet pl. egy állami-társadalmi méltóság jellemzője vagy éppen az erkölcsi méltóság velejárója is mint pl. Cicerónál vagy Schillernél), illetve ha a természet méltóságáról beszélünk, akkor a természeti entitások, élőhelyek vagy a természet egésze iránti tiszteletünket fejezzük ki.

A *méltóság* kategóriájával mindig valamilyen *értéket ismerünk el*, ez lehet *erkölcsi* („erkölcsi méltóság”) vagy *esztétikai érték* (pl. amikor egy táj méltóságát méltatjuk, vagy egy ember külső megjelenésének méltóságáról esik szó), vagy éppen lehet *társadalmi, állami érték* (pl. a közjogi méltóságoknál). Az emberi méltóság esetében a *létezéshez kapcsolódó belső értéket* ismerjük el (ez nem csak az emberi méltóságnál lehet így, hanem egy természeti entitás méltósága esetén is annak belső értékére utalunk, az más kérdés, hogy ebben az esetben eltérő módon értelmezhetjük a tiszteletben tartás követelményét mint az emberi méltóság esetében). Ezek a minőségek össze is kapcsolódhatnak egymással, pl. az erkölcsi méltóságnak esztétikai vonatkozásai is lehetnek (Schiller esztétikai kategóriaként érti a méltóságot, amely azonban a moralitás kifejeződése: erről van szó, ha az ember indulat esetén nem az ösztönnek, hanem az ész törvényének megfelelően cselekszik). A méltóság valamennyi megjelenési módja esetében közös, hogy *tiszteletet von maga után*, tehát ilyen értelemben a méltóság valamennyi jelentésének van etikai vonatkozása. Ez a tisztelet azonban különbözőképpen valósulhat meg, eltérő követelményeket lehet elvárni a méltóság mibenlététől függően. Csak az emberi méltóság elismerése követel *feltétlen tiszteletet*: a méltóság többi megjelenési módja esetében a méltóság elveszíthető (pl. erkölcsi méltóság, állami méltóság), vagy megkérdőjelezhető a jelentősége (a pusztán külsődleges emberi magatartás látszat-méltósága) vagy vitatható lehet, hogy beszélhetünk-e egyáltalán méltóságról az adott vonatkozásban (pl. az esztétikai méltóság megjelenéséről lehet

vitatkozni). Az emberi méltóság fogalmának kritikusai ugyanezeket a jellemzőket (elveszítettség, megkérdőjelezhetőség) hozzák fel az emberi méltósággal kapcsolatban is.

Kolnai Aurél a „Dignity” (amelynek jelentése megegyezik a dignitas, dignité, Würde szavakéval) fogalmának értelmezésekor a méltósággal összefüggésben szintén használja az etikai és az esztétikai érték fogalmát és az „ontological value” érték-kategóriáját.² Ezt Kolnai az általában vett méltóság fogalmával kapcsolatban írja le, de példaként az emberi méltóságot hozza.³ A méltóság és a nemesség kifejezéseket gyakran használjuk azonos értelemben, de nem mindig, pl. a mély elmélkedés vagy a komolyság inkább méltóságteljes, mint nemes, az élő test vonásainak (pl. arcvonások) leírásánál a nemesség fogalma helyénvaló.⁴ A méltóság minden kifejeződési módjában a „Magasságot” tapasztaljuk, amely tiszteletet parancsol, és *a meghajlás gesztusát* kényszeríti ki. Ami méltóságos, nem feltétlenül fenséges: a méltóság jelenlétének hatására inkább nyugodtságot érzünk, a fenséges sokkol vagy összetör: a méltóság diszkrétebb értelmezésben feltételezi a vertikálitás fogalmát mint a fenséges és a *kölcsönösség* sem idegen tőle. A méltósággal kapcsolatban a nyugodtság, az elrendezettség, a megfoghatatlanság, a magabiztosság, a tartózkodás, a *belső erő* jellemzői hozhatók fel többek között. Kolnai úgy véli, hogy a méltóság valamennyi megjelenési formájára jellemző a „súly”: a méltósággal bírónak mindig súlya van.⁵

² Aurel Kolnai: *Dignity* (In.: *Dignity, Character and Self-Respect*, edited by Robin S. Dillon, Routledge, New York-London, 1995) 57-59. o.

³ Kolnai azt írja: „Thus when we say in praise of Jones that he „is a man,” in contrast with being a mere „ghost of a man”, a mere puppet, a shadow, a clown, a paper tiger, a mere automaton or flunkey, a hollow dandy or demagogue or mystagogue, we assert the presence in Jones of a „virtue” in the full and strong sense of the word, though what we mean is not that Jones is an eminently „virtuous” or righteous or conscientious man, not that he is naturally handsome and captivating without the use of elaborate cosmetics (or an athlete in perfect health). ... „I would risk the surmise that Dignity is not perhaps simply a twilight zone between the region of the ethical and that of the aesthetic but also connotes a specific trait of „ontological value”. I. m. 58-59. o. Kolnai ugyanakkor az emberi méltóság fogalmát „hibrid fogalomként” írja le, annak homályosságát hangsúlyozza. Vö. i. m. 60-64. o.

⁴ I. m. 59-60. o.

⁵ I. m. 53-57. o.

II. Az emberi méltóság értelmezésének főbb útjai

A. Az emberi természetre alapozott méltóság: antropológiai felfogások etikai vonatkozásokkal

Ebben a fejezetben különböző, az emberi természetre alapozott méltóság-koncepciókat tekintek át. A cicerói gyökerek bemutatása után a keresztény felfogásról írok (ezen belül kitérek a reneszánsz korszak egyik meghatározó méltóság-értelmezésére is). Ezt követően az ember és a természet viszonyának néhány újkori magyarázatára és a darwini elmélet következtében született evolucionista emberértelmezésekre térek ki. Röviden bemutatom, hogy mi jellemzi a mai keresztény méltóság-felfogást, végül pedig olyan antropológiai koncepciókat vázlok fel, amelyek sajátosan értelmezik az ember „különállását”, elutasítva mind a keresztény, mind az evolucionista emberfelfogást.

Cicero sztoikus gondolkodóként ugyan az emberi természetből vezeti le az erkölcsi előírásokat (ezek a helyes értelemről következnek), de inkább az erkölcsi kiválóság feltételeinek rögzítésén van a hangsúly, mint a minden ember vonatkozásában – a közös emberi természet miatt – fennálló alapvető kötelezettségek leírásán. A keresztény gondolkodók az emberek közös természetét tételezik (ennek alapja az istenképűség), de az erkölcsi előírásokat nem ebből vezetik le, hanem az ember céljából: az Istenért való élethez, az üdvözüléshez vezető etikai elvárások kapnak nagy szerepet. Mind a görög, mind a keresztény erkölcs teleologikus etika: a cél a *jó élet* megvalósítása, az erkölcsi előírások ennek elérésében segítik az embert (csak a görögök mást tekintettek az ember céljának: ez Arisztotelésznél a boldogság, illetve a görögök nem tételezik az emberi egyenlőséget). A közös emberi természetre vagy az ember valamely lényegi jellemzőjére alapozott erkölcsfilozófiák (mivel a „közös cél” gondolata egyre inkább megkérdőjeleződik) az újkortól lesznek meghatározók. A kanti morálfilozófia az emberi méltóság tiszteletéből következő alapvető cselekvési elv racionális levezetését adja (ezzel a B. részben foglalkozom). Az ember és a természet szembeállítását meghaladó újkori elméletben, Spinoza koncepciójában nagy szerepe van az etikai vonatkozásoknak, ugyanakkor itt kérdéssé válik a sajátos emberi méltóság. A darwini elméletre reagáló különböző koncepciók az ember mibenlétének kérdését vizsgálják, itt az erkölcsi problémák általában nem hangsúlyozódnak.

1. Cicerói gyökerek: a dignitas hominis fogalma

A mai értelemben vett méltóság-fogalom etimológiai gyökereit a latin *dignitas* szóig vezethetjük vissza. A kifejezés az ókori Rómában a kiválóságok, a kiemelkedő személyek, a tisztségviselők megnevezését szolgálta. A dignitasszal rendelkező személy felsőbbrendűségét mindenki elismerte, a tekintély (*auctoritas*), a fenség (*maiestas*), és a humanitas a dignitashoz kötődő fogalmak, mindez utal arra, hogy a kifejezésnek morális és esztétikai színezete is volt, az ilyen ember morálisan feddhetetlen és méltósága külső megjelenésében, viselkedésében is megnyilvánul. A kiválóság alkalmazkodott a képhez, amit magáról a társadalmi elvárásoknak megfelelően kialakított, viszonzásul különleges tisztelethez volt joga. Az ókori Hellaszban nem használtak a római kifejezésnek megfelelő tisztelet fogalmát, hasonló jelentése van a tisztelet (*timé*, a rómaiaknál is gyakran használták a tiszteletet [*honor*] a méltósághoz hasonló értelemben), illetve a tekintély (*axióma*) kifejezéseknek, azonban míg a latin *dignitas* a politikai, társadalmi helyzetre utal, addig a görög kifejezések a sportolók, a költők és a bölcsek kiválóságát jelenti.⁶

Sem Platón, sem Arisztotelész nem vezeti le az emberek közti egyenlőség etikai követelményét (bár elméleteikből akár levezethető lenne: Platónnál minden ember részesedik az ember ideájából, Arisztotelésznél minden ember az emberi faj formáját „hordozza”). Platón a demokráciát rossz államformának tartja, amely túlzott szabadságot jelent, ez pedig anarchiához, szolgasághoz vezethet.⁷ Arisztotelész szerint a fölérendelt és az alárendelt antitézise mindenütt kimutatható a természetben: ez mutatkozik meg a test és lélek, a hím és nőstény, továbbá az értelem és ösztön, ember és állat viszonyában. A természet hajlamos arra, hogy emberek között is tegyen ilyen különbségeket: némelyek a természettől fogva szabadok, mások pedig rabszolgák. A filozófus elfogadja a rabszolgaságot, sőt azt mondja, hogy a rabszolga lényegében nem más, mint „élő vagyontárgy”, „az életvitelhez szükséges eszköz” (azonban azt is hangsúlyozza, hogy a természettől fogva szabad és a természettől való rabszolga között nem mindig könnyű különbséget tenni, az úrnak nem szabad visszaélnie hatalmával, és minden rabszolgának meg kell adni a felszabadulás reményét).⁸

⁶ Vö. Adamik Tamás: *Az emberi méltóság fogalma Cicerónál* (PoLiSz, 2004. december-2005 január) 14. o.

⁷ Platón: *Állam* (fordította: Szabó Miklós, In.: *Platón összes művei, Második kötet*, Európa, Bp., 1984) 564a, 571. o.

⁸ Vö. Sir David Ross: *Arisztotelész* (fordította: Steiger Kornél, Osiris, Bp., 1996), 309-312. o., Arisztotelész: *Politika* 1254b, 1155b, 1330a

Platón etikájában a négy kardinális erény kap nagy szerepet: az igazságosság, a bátorság, a bölcsesség és a mértékletesség.⁹ Platón úgy látja, az ember célja az, hogy az istenhez hasonlónak váljon, és akkor hasonlítunk hozzá leginkább, ha példájának megfelelően mi is a lehető legjobban igazságosak leszünk.¹⁰ Arisztotelész metafizikai elgondolásai szerint minden létezőnek van valamilyen célja, telosza. Az ember célja az *eudaimónia*, a jól-lét, a boldogság. Az erények azok a tulajdonságok, amelyek az egyént az eudaimonia elérésében segítik (de ennek megvalósításához más tényezők is szükségesek, így az értelmes élet, a tevékeny élet és a szerencsejavak). Arisztotelész az erényeket két alapvető kategóriába: az erkölcsi és az észbeli erények közé sorolja. Az észbeli erények, az értelmes lélek rész erényei természettől fogva bennünk vannak és tapasztalattal, tanulással gyarapíthatóak, az erkölcsi erények a köztes lélek rész erényei, a szokásból erednek és nem a természettől fogva vannak az emberben. Egy ember akkor cselekszik erényesen, ha tudja mit tesz, tehát rendelkezik az okosság (phronésis) észbeli erényével. A *közép* fogalma az erkölcsi erény meghatározásának a differencia specifikája. A jellem állapotát formáló tetteknek mind a túlzást, mind a hiányt kerülniük kell, ahogy pl. a testgyakorlás esetében a hiány és a túlzás is káros hatással van a testre. A filozófus az erkölcsi erények közé sorolja a bátorságot, a mértékletességet, a szelídséget (a félelem, az élvezet, a harag érzetével kapcsolatos erények), a nemes lelkű adakozást, az áldozatkészséget, a nemes becsvágyat (a vagyonra és a megbecsültség iránti törekvésre vonatkoznak), az igazmondást, a szellemességet, kedvességet (a társadalmi érintkezéssel kapcsolatos erények), az igazságosságot.¹¹

Platónnál és Arisztotelésznél ugyan nem találhatjuk meg egy méltóság-elmélet alapjait, ennek ellenére a görög filozófiában felfedezhetjük az emberek közötti egyenlőségnek és az

⁹ Platón az *Állam* című műben az emberi lelket három részre osztja, megkülönbözteti a *gondolkodó*, az *indulatos* és a *vágyakozó* lélekrészt. A legfontosabb erény az *igazságosság*, amellyel az egyén akkor rendelkezik, ha a három lélekrész harmóniában van egymással. Az állam is felosztható a lélekrészeknek megfelelően, minden lélekrésznek egy állami, társadalmi rend felel meg, amely tagjainak megvan a maguk speciális erénye. A gondolkodói lélekrészt testesítik meg az államban a filozófusok, az állam vezetői, speciális erényük a *bölcsesség*, az indulatos lélekrész szerepét töltik be az örök, a katonai rend tagjai, erényük a *bátorság*, a földbirtokos, kézműves, kereskedő réteg, amelynek a *mértékletesség* erényével kell rendelkeznie, a vágyakozó lélekrészt jeleníti meg. Ha minden társadalmi réteg rendelkezik a maga sajátos erényével, és mindenki azt teszi az államban, ami a feladata, akkor létrejön az igazságosság, a legfőbb erény az államban. Vö.: Platón: *Állam* 427 d-444 e, lásd: i. m. 247-299. o.

¹⁰ Ezt a *Theaitétosz* című műben találjuk: 176 b (In.: *Platón összes művei, Második kötet*, Európa, Bp., 1984, 977. o., Kárpáty Csilla fordítása).

¹¹ Vö. Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika* (fordította: Szabó Miklós, Európa, Bp., 1997), illetve Sir David Ross: *Arisztotelész* (fordította: Steiger Kornél, Osiris, Bp., 1996), illetve Barcsi Tamás: *Az erény mint alapvető etikai fogalom elméleti és gyakorlati vonatkozásairól* (JURA 2002/2). A *Nikomakhoszi etikában* az erény következő definícióját olvashatjuk: „Az erény tehát olyan lelki alkat, amely az akarat elhatározására vonatkozik, abban a hozzánk viszonyított középben áll, amely egy szabálynak megfelelően határozható meg, mégpedig azon szabálynak megfelelően, amely szerint az okos ember határozná meg. Középhatár két rossz között, melyek közül az egyik túlzásból, a másik a hiányosságból ered.” Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, i. m. 52-53. o. (1107 a)

autonómiának a gondolatát, bár ez nem hangsúlyos. A szofista Prótagorászhoz kapcsolható a híres híres „homo mensura” elv, amely szerint: „Minden dolognak a mértéke az ember, a létezőknek, hogy vannak, a nem létezőknek pedig, hogy nincsenek”.¹² Prótagorász az emberi individuumból kiindulva von le ismeretelméleti konzekvenciákat (a megismerés viszonylagosságáról). Emellett az emberek egyenlőségének tételezése is megjelenik a szofista filozófusoknál, ezt támasztja alá például a Platón: *Prótagorasz (Πρωταγόρας)* című dialógusában leírt Prométheusz-mítosz, amelyben a tisztességesség-érzésből és a jogból valamennyi embert részesíti Zeus, hiszen ha csak kevesen részesülnének belőlük, nem jöhetnének létre államok.¹³ Fontos szerepet töltött be az autonómia és az egyenlőség gondolata a cinikus Diogenész tanításában: „Koldusbotja azt jelenti, hogy az igaz bölcsnek hazája a világ, hogy városok falai és országok határai megfojtják a szabadságot” ... „Minden embert elválasztó korlát ledöntése, az osztály és nemzetiségi kasztok megszüntetése, a férfinem előjogainak eltörlése, ez volt az Ő eszményképe” – írja a filozófusról Sebestyén Károly.¹⁴

A hellenizmus korának kiemelkedő filozófiai irányzata, a *sztoicizmus* képviselői az anyag és a logosznak nevezett szellemi alapelv szoros kapcsolatát hangsúlyozzák. A logosz kölcsönöz a világnak értelmet, ez adja a világ harmonikus rendjét. A logosz az emberben mint helyes értelem, orthosz logosz jelenik meg. Az ember célja, hogy a logosznak megfelelően, értelmesen éljen, cselekedeteiben a jóra törekedjen, kerülje ennek ellentétét, a rosszat, a közömbös dolgokkal szemben pedig a szenvedélymentesség (az *apatheia*) magatartását tanúsítsa. A helyes értelemnek megfelelő élet lehetősége minden ember esetében adott, legyen akár rabszolga (mint Epiktétosz), akár császár (mint Marcus Aurelius).

Ez az egyenlőségi gondolat a sztoikus iskolához tartozó Marcus Tullius Cicerónál jelenik meg a legkarakteresebben, neki tulajdonítjuk a *dignitas fogalom kiterjesztését* emberi méltóság (minden ember egyenlő méltósága) értelemben. Cicero államelméleti műveiben (*De oratore, De re publica, De officiis*) egy nagyon fontos kérdésben eltér Platón és Arisztotelész bölcséletétől: valamennyi ember egyenlőségéről, egyenlő méltóságáról ír. Az ember rangja természetében gyökerezik: minden ember születésétől fogva rendelkezik azzal az isteni bölcsességgel, amely megváltoztathatatlan és örök törvényként a kozmoszt irányítja, minden

¹² Az *igazság* c. művében fogalmazza meg ezt. Lásd Trencsényi-Waldapfel Imre: *Mindennek mértéke az ember* (Világosság, III. évf., 1961/1) 13. o.

¹³ Platón: *Prótagorasz* (fordította: Faragó László, In.: *Platón összes művei, Első kötet*, Európa, Bp., 1984) 320-322, 194-197. o.

¹⁴ Lásd: Sebestyén Károly: *Cinikusok* (Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, 1994) 60. o.

embernek természetéből adódó képessége, hogy felismerje a helyest, és annak megfelelően cselekedjen.¹⁵

Cicero több művében használja a *dignitas* kifejezést, amelyet olyan erkölcsi tekintélyként definiál, amely tiszteletet vált ki: „*Dignitas est alicuius honesta et cultu et honore et verecundia digna auctoritas.*”¹⁶ A társadalmi méltóság, az erkölcsi méltóság és az esztétikai értelemben vett méltóság összekapcsolódik: a magas társadalmi státuszú személynek erkölcsileg is kiválóknak kell lennie, jellemzője az illendőség (*prepon, decorum*), illetve külső megjelenésében is méltóságot sugároz.¹⁷ A *De officiis* (*A kötelességekről, I., Kr. e. 44*) című könyvben fontos szerepet kapnak a méltóság ezen vonatkozásai, azonban a *dignitas hominis* fogalmával arra utal Cicero, hogy egy bizonyos szintű *tisztelet minden embernek, embervoltából adódóan kijár*, mivel mindenkit jellemez az észhasználat képessége. A szűkebb értelemben vett tisztelet csak azoknak jár, akik eszes természetüknek megfelelően élnek és cselekednek. A *De officiis I.* témánk szempontjából nagy jelentőségű [105]-[107]. szakaszában a következő gondolatokat találjuk:

„[105] Sed pertinet ad omnem officii quaestionem semper in promptu habere, *quantum natura hominis pecudibus reliquisque beluis antecedit*; illae nihil sentiunt nisi voluptatem ad eamque feruntur omni impetu, hominis autem mens discendo alitur et cogitando, semper aliquid aut anquirat aut agit videndique et audiendi delectatione ducitur. quin etiam, si quis est paulo ad voluptates propensior, modo ne sit ex pecudum genere (sunt enim quidam homines non re, sed nomine) sed si quis est paulo erectior, quamvis voluptate capiatur, occultat et dissimulat appetitum voluptatis propter verecundiam.

[106] Ex quo intellegitur corporis voluptatem non satis esse *dignam hominis* praestantia eamque contemni et reici oportere, sin sit quispiam, qui aliquid tribuat voluptati, diligenter ei tenendum esse eius fruendae modum. Itaque victus cultusque corporis ad validitatem referatur et ad vires, non ad voluptatem. Atque etiam, si considerare volumus, quae sit in *natura excellentia et dignitas*, intellegemus, quam sit turpe diffluere luxuria et delicate ac molliter vivere, quamque honestum parce, continenter, severe, sobrie.

[107] Intellegendum etiam est *duabus quasi nos a natura indutos esse personis; quarum una communis est ex eo, quod omnes participes sumus rationis praestantiaeque eius, qua*

¹⁵ Vö. Marcus Tullius Cicero: *Az állam* (Akadémiai Kiadó, Bp., 1995., Hamza Gábor bevezető tanulmánya) 29. o., a *De officiis*-ről lásd: Oscar Negt: *The Unrepeatable: Changes in the Cultural Concept of Dignity* (In: *The Discourse of Human Dignity*, Concilium, 2003/2, SCM Press London) 27-28. o.

¹⁶ Marcus Tullius Cicero: *De Inventione* 2. 55. 166. Idézi: Hubert Cancik: „*Dignity of Man*” and „*Persona*” in *Stoic Anthropology: Some Remarks on Cicero, De Officiis I. 105-107* (In.: *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*, ed.: David Kretzmer, Eckart Klein, Kluwer Law International, Hague, 2002)

¹⁷ Vö. Adamik: i. m. 14. o

antecellimus bestiis, a qua omne honestum decorumque trahitur et ex qua ratio inveniendi officii exquiritur, altera autem quae proprie singulis est tributa. Ut enim in corporibus magnae dissimilitudines sunt, alios videmus velocitate ad cursum, alios viribus ad luctandum valere, itemque in formis aliis dignitatem inesse, aliis venustatem, sic in animis existunt maiores etiam varietates.”¹⁸

Magyar fordításban: „De ha a kötelesség kérdése általában fölvetődik, jó, ha szem előtt tartjuk, hogy *az emberi természet mennyire fölötte áll a barmoknak és a többi állatnak*. Azok csak a gyönyört érzékelik, és minden igyekezetükkel arra törekszenek. Az emberi ész azonban gyarapodik a tanulással és a gondolkodással, mindig kutat vagy tesz valamit, a látás és a hallás öröme vezeti. Még ha valakiben kissé több hajlam van is a gyönyörre, de nem az állatok közül való – akadnak ugyanis olyanok, akik csak névleg és nem ténylegesen emberek –, vagy ha valakinek a lelke kissé emelkedettebb, szeméremből elrejti és eltitkolja kéjvágyát, amely elfogja. Ebből megállapítható, hogy *a testi élvezet nem elég méltó az ember felsőbbrendűségéhez*, meg kell vetnünk és vissza kell utasítanunk. Ha pedig valaki hódol a szenvedélynek, gondosan tartsa meg az élvezet mértékét. Ugyanígy a táplálkozás és a test ápolása az egészség és az erő megőrzésére szolgáljon, ne az élvezetre. Ha meg akarjuk állapítani, miben áll *az emberi természet magasabbrendűsége és méltósága*, megértjük, mennyire visszataszító dőzsölni és kéjelegve elpuhultan élni, s ezzel szemben mennyire tisztességes dolog, ha takarékosak, mértéktartók, komolyak és józanok vagyunk. Azt is meg kell értenünk, hogy *a természet szinte két személyiséggel ruházott fel bennünket. Az egyik mindenki számára közös, mivel részesei vagyunk az értelemnek és annak a felsőbbrendűségnek, amellyel kiemelkedünk az állatok közül*, amelyből minden erkölcsi jó és illendő származik, és amelynek alapján kötelességünket meg tudjuk állapítani. *A másik az a személyiség, amely minden egyénnek külön-külön jutott*. Ahogy az emberi testek között is nagy a különbség (egyesek gyorsak a futásban, mások a birkózásban erősek, egyes alakokban férfias szépség honol, másokban nőies báj), ugyanúgy a lelkek közt is igen nagy a változatosság.”¹⁹

Cicero másutt arról beszél, hogy az ember lelke kiválósága miatt emelkedik ki a többi élőlény közül, ez teszi az embert istenhez hasonlóvá. Ilyen gondolatokat a görög filozófusoknál is olvashatunk, Cicero azonban hangsúlyozza, hogy természete (a mindenki számára közös persona) révén minden ember hasonló istenhez, tehát minden ember azonos

¹⁸ Marcus Tullius Cicero: *De officiis I.*, <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/off1.shtml#105>. A kiemelések tőlem származnak.

¹⁹ Marcus Tullius Cicero: *A kötelességekről, Első könyv*, 30. (In.: *Cicero válogatott művei*, Európa, 1987, válogatta és az idézett részt fordította: Havas László) 325-326.o. A kiemelések tőlem származnak.

méltósággal rendelkezik, ezért minden ember egyforma tiszteletet érdemel: „Adhibenda est quaedam reverentia adversus homines et optimi cuiusque et reliquorum.” [99]²⁰ „Tisztelnünk kell tehát az embereket, nemcsak a legelőkelőbbeket, hanem a többieket is”.²¹ *A kiemelkedő személyek méltóságából egyetemes emberi méltóság lesz.*

Vannak, akik úgy gondolják, hogy az emberi méltóság fogalmának leírásakor Cicero Rodoszi Panaitiosz görög sztoikus filozófus gondolataira támaszkodott, azonban – mivel Panaitiosz vonatkozó műve elveszett – ez csak feltételezés.²²

Az emberi méltóság felismeréséből *etikai elvárások* fakadnak. Ezek közül kiemelkednek az emberekhez való viszonyulás alapkövetelményei: az igazságosság (iustitia) és a tisztelet (verecundia). Az igazságosság feladata, hogy ne érje sérelem (violare) az embereket, a tiszteleté pedig az, hogy bántalom (offendere) se érje őket [99].²³

Az emberi természetnek (első személyiség) megfelelően élő embert olyan erények jellemzik, mint a mértékletesség, takarékoság, komolyság és józanság. Cicero szerint fontos, hogy mindenki tartsa magát saját jelleméhez (második személyiség), de az illendőséget úgy kell megőrizni, hogy a természet általános rendjével soha ne szálljunk szembe, saját természetünket annak tiszteletben tartásával kövessük [110].²⁴ Fontos, hogy mindenki ismerje saját jellemét, maga legyen erényeinek és hibáinak legszigorúbb bírója. [114]²⁵ Az említett két személyiséghez egy harmadik és egy negyedik is járul. A harmadik személyiséggel a véletlen, vagy helyzete ruházza fel az embert: az uralkodás, a hatalom, a hírnév, a hivatalok, a vagyon, a gazdagság, illetve mindezek ellentéte a véletlenül múlik, és a körülmények alakítják. Az azonban, hogy milyen szerepet akarunk betölteni, hogy milyen élethivatást választunk, már a mi akaratunktól függ, hiszen mindenki más-más erényben akar kitűnni (negyedik személyiség). [115]²⁶ Az erkölcsi méltóság (ami az ember második személyiségének, egyedi persona-jának része) és a társadalmi méltóság (amely a negyedik személyiséghez kapcsolódik) alapján – a minden embernek kijáró tiszteleten túl –, már különböző rangot vívnak ki az egyes személyek, attól függően, hogy milyen erényesen élnek, illetve milyen társadalmi szerepet töltenek be. Cicero a *külső megjelenés* méltóságáról is ír. Mivel az

²⁰ Cicero: *De officiis I.*, <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/off1.shtml#99>

²¹ Adamik Tamás fordítása. Vö Adamik: i. m. 17. o.

²² Vö. Cancik: i. m. 22. o.

²³ „nam neglegere quid de se quisque sentiat, non solum arrogantis est sed etiam omnino dissoluti. est autem quod differat in hominum ratione habenda inter iustitiam et verecundiam. Iustitiae partes sunt non violare homines, verecundiae non offendere, in quo maxime vis perspicitur decori. His igitur eitis quale sit id, quod decere dicimus, intellectum puto.” [99], *De officiis I.*, <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/off1.shtml#99>
vö. továbbá: Adamik: i.m. 17. o.

²⁴ *De officiis I.*, <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/off1.shtml#99>, [110], ill. *A kötelességekről*: i. m. 327. o.

²⁵ *De officiis I.*: i. m. [114], ill. *A kötelességekről*: i. m. 328. o.

²⁶ *De officiis I.*: i. m. [115], ill. *A kötelességekről*: i. m. 329. o.

illendőség minden cselekedetünkben, szavunkban, illetve testünk mozgásában és tartásában is megnyilvánul, három elemből tevődik össze: a szépségből, taglejtésünk rendezettségéből és viselkedésünk megfelelő választékosságából. [126]²⁷ A szépségnek két fajtája van: a kecsesség és a méltóság. A kecsességet nőiesnek, a méltóságot férfiasnak kell tartanunk. [130]²⁸

Az ókori római jogban az emberi méltóságnak a fentiek szellemében vett, mindenkire kiterjedő védelembe részesítéséről természetesen nem beszélhetünk, az egyenlőség elismeréséről egy rabszolgotartó társadalomban szó sem lehetett, ugyanakkor a *szabad polgárok személyvédelme* biztosítva volt az *iniuriának* nevezett tényállásokkal. Így már a *XII táblás törvény* büntetni rendelte a tagcsönkítást, a csonttörést és a „más módon elkövetett” iniuria eseteit. Ezekben az esetekben a talio büntetése vagy pénzbüntetés jöhetett szóba. A Kr.e. III. században keletkezett *Lex Aquilia* egyértelműen megkülönbözteti a szabad embert a rabszolgától (erre a hódítások miatt megnövekedett rabszolgaréteg miatt volt szükség): a rabszolga testének sérelmét dologrongálásként kezeli. Ez pénzben kifejezhető, ugyanakkor a szabad ember testi sérülését nem lehet pénzben kimutatni, hiszen *a szabad ember testének nincs ára*, az felbecsülhetetlen értékű (a szabad ember nem tulajdonosa saját testének). Ezt követően az iniuria a szabad személy sérelmét jelentette, amely megvalósulhatott testi sértés által, szóbeli becsméréssel vagy egyéb cselekedetek által. Az iniuria alapján jártak el, ha a személy *erkölcsi értelemben vett méltóságát* sértették meg (Ulpianusnál olvashatjuk: az iniuria irányulhat a sértett testére, méltóságára és jó hírnevének rontására: „*Omnemque iniuriam aut in corpus inferri aut ad dignitatem aut ad infamiam pertinere.*”). Nem egyértelmű, de a különböző korszakokban valószínűleg eltérő megoldások léteztek abban a tekintetben, hogy az iniuria alapján csak büntetőpert vagy polgári pert is lehetett-e indítani (illetve választani lehetett-e a kettő között, esetleg egyszerre mindkettő megindítható volt-e párhuzamosan). Iniuriaként csak a jó erkölcsöt sértő (*adversus bonos mores*), a sértett becsülete ellen irányuló (*contumelia*) szándékos (*dolus*) cselekedet volt büntethető. Ellentmondásos, hogy testi sértés esetében nem lehetett szó pénzbeli kárpótlásról (magáért a tettért nem, esetleg olyan anyagi kár volt megállapítható, amely nem közvetlenül a test értékelését jelentette, pl. a gyógyítás költségei), egyéb okból megvalósuló iniuria esetében azonban igen. A joggyakorlat szerint a magasabb rangú személy becsülete többet ért, mint az alacsonyabb rangú személyé.²⁹

²⁷ *De officiis I.*: i. m. [126], ill. *A kötelességekről*: i. m. 333. o.

²⁸ *De officiis I.*: i. m. [130], ill. *A kötelességekről*: i. m. 334. o.

²⁹ Vö. Szűcs Magdolna: *Az emberi méltóság védelme az ókori Rómában* (Létünk 2007/4) 110-122. o.

Tehát az egyenlő emberi méltóság jogi elismerését nem találhatjuk meg az ókori Rómában, hiszen a jog különbséget tett szabad és rabszolga között, a személyvédelem alapján csak a szabad ember teste és erkölcsi értelemben vett méltósága (becsülete) részesült védelemben, de ez utóbbi tekintetében különbséget tettek a szabad emberek között is a társadalomban elfoglalt státuszuk alapján. Ugyanakkor mindez rámutat arra a fontos tényre, ami napjaink etikai és jogi gondolkodásában is jelen van: az emberek erkölcsi viselkedésének megítélésében (amennyiben az nem ütközik jogi normába) a jog nem illetékes, de abban már igen, ha valakinek erkölcsi viselkedéséről a valóságtól eltérő állításokat fogalmaznak meg és az egyén úgy érzi, hogy ezzel kárt okoztak neki. A becsületsértés az emberi méltóságból eredő alapvető erkölcsi követelményeket is sérti, hiszen az egyén személyiségének fontos aspektusát tüntetik fel hamis színben: e szerint az erkölcsi értelemben vett méltóság elismerése (amennyiben erre valaki rászolgált) az emberi méltóság tiszteletének fontos része.

2. A keresztény felfogás

Ebben a fejezetben a keresztény felfogás alapjait tekintem át, kitérve Dante nemességértelmezésére, illetve külön alfejezetben a reneszánsz gondolkodó, Pico della Mirandola önteremtés-elméletére.

2.1. Az ember istenképűsége

A kereszténység szerint a világ és az ember Isten „szabad teremtő szavának” alkotása.³⁰ A keresztény teológia hangsúlyozza Isten és ember különleges kapcsolatát, illetve az ember megkülönböztetett helyét a teremtés rendjében. *Az embert Isten saját képmására alkotta*, az ember részese az egyetemes és objektív létrendnek, amelybe lényegénél foga bele van illesztve, ez a létrend Istenben, az abszolút és végtelen létben gyökerezik. A teremtés fogalma arra szolgál, hogy leírja az isteni tettet, amely a folyamatosan létezőben valami teljesen újat hoz létre. Az embernek sajátos helye van a teremtésben: „uralkodik” a teremtésen, tehát gondoskodik az emberi élet alapjainak megőrzéséről, és részt vesz Isten teremtő művében az

³⁰ Vö. Bolberitz Pál: *Isten, ember, vallás a keresztény filozófiai gondolkodás tükrében* (Ecclesia, Bp., é.n.): 190. o.

utódok nemzése által.³¹ Az ember test és lélek egységeként ragadható meg, szabad akarattal rendelkezik és halhatatlanságra van rendelve, lényegének beteljesítéséhez egy másik világban jut el. A rossz az embernek az Isten szavával szembeni szabad döntéséből következik. Isten fia azonban emberré lett, és Jézus a kereszten való megváltói halál magára vállalásával és föltámadásával az emberiség örök üdvösségét hozza el, amelyből az egyes ember csak akkor részesülhet, ha felveszi Istennel a személyes kapcsolatot.³²

Az ember istenképűségének első megjelenése az *Szentírásban* a *Teremtés könyvében* található: „Isten megteremtette az embert, saját képmására, az Isten képmására teremtette őt, férfinek és nőnek teremtette őket. Isten megáldotta őket, Isten szólt hozzájuk: «Legyetek termékenyek, szaporodjatok, töltsétek be a földet és vonjátok uralmatok alá. Uralkodjatok a tenger halain, az ég madarain és minden állat fölött, amely a földön mozog.»”(Genezis,1,27-29).³³ Mivel minden embert Isten teremtett saját képmására, ezért *minden ember egyenlő*, minden ember *azonos méltósággal rendelkezik* (a *Szentírás* több helyen utal erre, pl.: Péld. 22,2; 29,13; Jób 31,15; 33,4.6; 34,19; Bölcs 6,7; Mal. 2,10.). Továbbá a keresztény tanítás hangsúlyozza minden egyedi ember személyváltát, értékét, méltóságát.³⁴ Adamik Tamás szerint az ember istenképűségére alapozott első keresztény értelmezést az ember méltóságáról antiochiai Theophilos (Kr.u. 2. század második fele) *Ad Autolycum* című művében találjuk (amely az első keresztény kommentár a *Genezis* elejéhez). A szerző a *Teremtés könyvének* idézett részéről azt írja, hogy ezen a helyen „Elsőként utal Isten az emberi méltóságra ... mert csak az ember teremtését tartja méltónak arra, hogy saját kezével végezze.”³⁵

A görög gondolkodással szemben újdonság a keresztény felfogásban a testi-lelki egység tételezése (bár a korai középkor gondolkodóira hatott a platóni felfogás), az emberek közti egyenlőség gondolata, az ember személyességének és történetiségének felismerése, az ember értelmi képességeinek hangsúlyozása mellett az *akarat*, a *szabadság* és a *szerelem* képességei jelentőségnek kiemelése.³⁶ Ezek közül most a test-lélek problémáról és az emberi személy értékének felismeréséről lesz szó, jelentős középkori keresztény szerzők álláspontjának ismertetésével.

³¹ Vö. Marc D. Guerra: *The Affirmation of Genuine Human Dignity* (Markets&Morality, 2001/2, www.acton.org), ill. *A dogmatika kézikönyve* (szerkesztette: Theodor Schneider, Vigilia Kiadó, Bp.,1996, fordította: Fila Béla, Lukács László, Orosz László, Várnai Jakab) *Első kötet* 168-169. ill.193.o.

³² Vö. Bolberitz: i.m. 190-191. o.

³³ *Biblia (Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás, Szent István Társulat, Bp., 1996) Teremtés Könyve (Genezis) 1, 27-29., 17.o.*

³⁴ Vö. *A dogmatika kézikönyve* 147.o., ill. Bolberitz: i.m. 190.o.

³⁵ Adamik: i.m.: 16.o.

³⁶ Vö. Bolberitz: i.m.: 191-192.o.

Fontos gondolat, hogy a kereszténység nem csupán a lélek értékét és halhatatlanságát állítja, hanem *az emberét*, a testből és lélekből álló konkrét létezőjét, hiszen Krisztus az embert, nem pedig csak a lelkét jött megváltani. Szent Pál pl. azt írja: „Ennek a romlandó testnek fel kell öltenie a romlatlanságot, ennek a halandónak a halhatatlanságot” (1.Kor. 15,53).³⁷ A test és lélek egységének gondolatát mint evidenciát fogták fel a korai keresztények, ez azonban később a görög filozófia hatására némiképpen átalakult. Platón és Arisztotelész volt hatással a középkori keresztény gondolkodókra, azonban ahogy Étienne Gilson rámutat: nem lehet követni Platont a lélek szubsztancialitásának bizonyításában az ember egységének veszélyeztetése nélkül, ugyanakkor nem lehet követni Arisztotelészt az ember egységének bizonyításában úgy, hogy ne veszélyeztetnék a lélek szubsztancialitásával együtt járó halhatatlanságát is.³⁸

Szent Ágoston Platón filozófiájának hatása alatt írt a test-lélek problémájáról.³⁹ Az ember eszes lélek, aki egy földi és halandó testet használ. Az eszes lélek és a test nem külön személy, hanem egyetlen ember. Szent Ágostonnál *a lélek definíciója megegyezik az ember definíciójával*: a lélek maga az ember, a lélek pedig a testet kormányozni képes eszes szubsztanciaként határozható meg: „Ha pedig akarsz, hogy meghatározzam neked a lelket, s azért kérdezed, mi a lélek, könnyen megfelelek. Mert véleményem szerint bizonyos észben részesedő szubsztancia, mely a test kormányzására van rendelve.”⁴⁰ A lélek nem egyenlő az értelemmel, ami kiváló a lélekben, azt nevezzük értelemnek – véli Szent Ágoston, s úgy gondolja, hogy az ember *méltóságát értelmes lelkében* hordozza: „Valami nagy dolog az ember, ki Isten képére és hasonlatosságára lett teremtve, nem halandó testbe zártsága szerint, hanem értelmes lelkének méltóságával, mellyel az állatokat felülmúlja”.⁴¹ Szent Ágostonnál a

³⁷ Biblia I. Kor. 15, 53, 1320. o.

³⁸ Lásd Étienne Gilson: *A középkori filozófia szelleme* (fordította: Turgonyi Zoltán, Paulus Hungarus/Kairosz, Martonvásár, 2000) 177. o.

³⁹ Platón szerint *az ember „testet használó lélek”*. Az ember a test és lélek együttese, de a léleknek van fontosabb szerepe. Platón a *Törvények* című művében azt írja, hogy a lélek „olyan mozgás, amely önmagát képes mozgatni.” A *Phaidros*-ban pedig úgy véli, hogy a lélek halhatatlan, mert ami önmagát mozgatja az halhatatlan: a lélek örökké mozgó és ezért önmagát is mozgató létező (a *Phaidon* című dialógusban további érveket találhatunk a lélek halhatatlansága mellett). Platón szerint tehát a lélek elsődlegesebb, mint a test: a lélek az alap és a vezető, a test pedig csak a következmény és a vezetett, minden ami a lélektől származik, így „a jellem és gondolkodásmód, az akarat, és megfontolás, az igaz képzetek, a gond és emlékezet előbbieket és elsődlegesebbeket a testek hosszúságánál, mélységénél és erejénél”. Vö. Platón: *Phaidros, Törvények* 896 a-d, *Alkibiadész* I. 130 c., Lásd erről: Maróth Miklós: *A görög filozófia története* (Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Bölcsészettudományi Kar, 2002) 331., 333. o., ill. A. E. Taylor: *Platón* (fordította: Bárányi István, Betegh Gábor, Osiris, Bp., 1999): 49-50., 270. o. Lásd továbbá: Platón: *Phaidon*, fordította: Kerényi Grácia, In.: *Platón összes művei, Első kötet*, Európa, Bp., 1984)

⁴⁰ Szent Ágoston: *De quantitate animae* 13,22, lásd *Szent Ágoston breviárium* (Szent Isrván Társulat/Kairosz, összeállította és fordította: Kecskés Pál, é.n., a továbbiakban: Breviárium) 149.o. illetve Vö. Gilson: i.m. 175-176.o.

⁴¹ Szent Ágoston: *De Trinitate libri*: V. 7,11, lásd Breviárium: 150.o.

halhatatlanság a lélek halhatatlanságát jelenti. A filozófus az értelem mellett hangsúlyozza *szabad akarat* és a *szeretet* képességének jelentőségét is. A szeretet erénye a legfontosabb keresztény erény, a legfőbb parancsolat.

Aquinói Szent Tamás Arisztotelész tanait veszi alapul a test-lélek probléma megközelítésekor, ugyanakkor meg is haladja azt.⁴² A lélek a test formája, formaadó elve, azonban a test és lélek nem különálló szubsztancia – véli Szent Tamás –, hanem két olyan elv, amelyek önmagukban tökéletlen szubsztanciák (*substantia incompleta*), együtt azonban teljes szubsztanciális egységet képeznek (*substantia completa*).⁴³ *Az ember fogalma a test és lélek összetettségéből álló szubsztanciális egységet fejezi ki. Az értelmes lélek (anima rationalis) közvetíti az ember számára a lényegéhez tartozó meghatározottságokat (informálja, meghatározza az elsődleges anyagot), tehát a testi mivoltot és a vegetatív, a szenzitív, és az intellektív működéseket. Fontos rámutatni, hogy az individuális ember nem csak gondolkodik, hanem érzékel is, de test nélkül nem tud érzékelni (Szent Ágoston az érzékelést a léleknek tulajdonította), ezért nem csak a lélek, hanem a test is lényegéhez tartozik. A lélek rendelkezik az értelem hatalmával, de nincsenek veleszületett ideái, ezért fogalmait az érzéki tapasztalás elvonatkoztatásával hozza létre, ehhez a tapasztaláshoz pedig szüksége van az anyagi testre. Szent Tamás leírja a hierarchikus rendet alkotó lelki képességeket is: a vegetatív képességnél (amely a táplálkozás, növekedés, szaporodás funkcióit látja el) magasabb rendűek a szenzitív képességek (ide tartozik a külső érzékelés: látás, hallás, szaglás, tapintás, ízlelés, illetve a belső érzékelés, az ún. „közös érzékelés”, a képzelet, az értékelő és emlékező erő, továbbá a helyváltoztató és megkívánó képesség), legmagasabb szinten pedig a racionális élet képességei helyezkednek el (aktív intellektus, passzív értelem és az akarat képessége). A filozófus az értelmet nemesebb lelki képességnek tartja az akaratnál: a szabad akarat tette az akarat aktusa, de nem abszolút értelemben, hanem az értelemhez való viszonyában. Szent*

⁴² Arisztotelész rendszerében *a lélek a test formája*, de minőségileg meghatározott test formája: a növényi lélek csak azoknak a testeknek a formája, amelyek anyaga a növényi lélek fölvetelére alkalmasak, *az emberi lélek pedig csak olyan anyagnak a formája, amely csakis az emberi testre jellemző*. Arisztotelész azon az állásponton van, hogy a lélek nem anyagi természetű, ahogy a preszókratikus filozófusok gondolták, és nem teljesen idegen a testtől, ahogy Platón gondolta. Arisztotelésznél az anyag a potencialitás, a lehetőség, a forma pedig a lényeg, az aktualitás, a teljesültség. A lélek a test formája, lényege, teljesültsége. A hülémorfizmus-tan szerint a lélek, mint forma elválaszthatatlan az anyagtól, a kettő együttesen alkotja az élőlényt. Arisztotelész nem beszél külön anyagi és formai szubsztanciáról, mint Platón, az általános fogalmaknak nincs önálló létük, az általános mindig az egyediben valósul meg. Minden természeti test a lélek eszköze – írja a filozófus, de ez itt azt jelenti, hogy a lélek az élő testek formájaként a fizikai valóság része, a legmagasabb rendű létező, ezért a test neki van alárendelve. A forma a mozgató okot is jelenti, hiszen a forma megvalósulásának mozgató okát önmagában hordozza. Ide vezethető vissza Arisztotelész tanítása a családban vezető szerepet játszó férfiak felsőbbrendűségéről a nőkkel szemben: a keletkezésben a mozgató és formai okot a férfiak szolgáltatják, a nők csupán a lehetőséget jelentő anyagi okot adják. Vö. Arisztotelész: *De anima* 412a 20-21, 415 b 15-21, *Politika*: 1254b 13-14, lásd Maróth: i.m. 355-360. o.

⁴³ Vö. Bolberitz: *Isten, ember, vallás*, i. m. 193. o.

Tamásnál mindezek miatt nem a lélek halhatatlanságáról, hanem a „személyes én” halhatatlanságáról van szó.⁴⁴

A következőkben a keresztény *személy-fogalom* – elsősorban tomista – értelmezését mutatom be röviden (Étienne Gilson munkáját is felhasználva). A keresztény személy-felfogás Arisztotelész rendszerén alapul, de kiegészíti azt. Arisztotelésznél az *individuum* olyan konkrét létező, amely egy faj esetében azonos formából és az azt egyediesítő anyagból áll: ezért minden ember ugyanolyan mértékben tekinthető embernek. A keresztény filozófusok számára ezzel az a probléma, hogy nem tekinthetjük az anyagot az egyediesítés elvének, hiszen az csak pusztá potencialitás, ugyanakkor ha minden emberi egyed külön formájáról beszélünk, akkor az egyéneket „külön fajjá” tesszük. A problémára különféle megoldási kísérletek születtek, pl. Duns Scotus úgy gondolja, hogy minden emberi forma individuális jeggyel van megjelölve, amely megkülönbözteti minden más embertől: az ember egyedisége a lélek individualitásából következik; e nézet alapján azonban az emberi faj egységét nehéz alátámasztani.⁴⁵ Aquinói Szent Tamás használható megoldást dolgozott ki, amelynek lényege a következő. *Egy faj a formabeli különbségek miatt tér el minden más fajtól, az anyagbeli különbség miatt tér el egyik individuum minden más individuumtól. Az anyag alsóbbrendű, mint a forma, ezért az anyagbeli különbség a formabeli különbségért van: ebből az következik, hogy az individuumok a fajért vannak. Ha a faj képes egyetlen individuumban megvalósulni – ez jellemzi a tiszta intelligenciákat – akkor nincs szükség arra, hogy numerikusan különböző individuumokban aprózódjon fel (ezért minden angyal egy külön fajt alkot). Ha a faji forma nem tud önmagában szubzisztálni a maga teljességében – erről van szó az ember esetében – akkor numerikusan különböző, és az anyag által egyediesített individuumok sorának keletkezése és pusztulása révén marad fenn és lesz örökké tartó.⁴⁶ Az emberi mivolt tehát minden emberben megvan, egy ember azonban különbözik minden más embertől, nem lehetne őt többfelé osztani elpusztítása nélkül, ezért nevezzük individuumnak (a latin *individuum* szó eredeti jelentése: oszthatatlan). Egyszerre igaz, hogy az ember nem egyszerű szubsztancia és hogy mégis oszthatatlan – ahogy már utaltunk rá, Szent Tamás az embert a lélek és a test összetételeként értelmezi –, amelyben az ember szubsztancialitását a forma közli anyagával. Az ember formája azonban nem szubzisztálhat úgy, mint egy individuális alany, ugyanakkor az alany szubsztancia mivolta formája erejéből*

⁴⁴ St. Thomas Aquinas: *The Summa Theologica* I. (Benziger Bros. edition, 1947) 76., *Of the Union of Body and Soul*, ill. 89., *Of the Knowledge of the Separated Soul*, <http://www.ccel.org/a/aquinas/summa/FP/FP076.html#FPQ76OUTP1>, illetve Bolberitz Pál-Gál Ferenc: *Aquinói Szent Tamás filozófiája és teológiája* (Ecclesia, Bp., 1987) 114-117., ill. 122-128. o.

⁴⁵ Vö. Gilson: i.m. 189-194. o.

⁴⁶ St. Thomas Aquinas: i.m. 47. 2., *Of the Distinction of Things in General*, ill. Gilson: i.m. 194. o.

következik, mert a forma adja az anyagnak az aktuális létet (a forma informálja az anyagot) és így lehetővé teszi az egyén szubisztálását. Különbséget kell tennünk az individualitás és az egyedítés fogalma között. Az egyedítés elve az anyag, az anyag *okozza* az individualitást, de nem az anyag *képezi* az egyed individualitását, az egyed csak azért individuális, mert egészen tekinthető konkrét szubsztancia. Mivel a szubsztancia léte formája léte, ezért szükségeszerű, hogy az individualitás ugyanannyira a forma tulajdonsága legyen, mint az anyagé. Az anyag egyediesíti a formát, de ha már egyediesített, a forma az, ami egyedi.⁴⁷

Itt lép be a *személy* (persona) fogalma. Szent Bonaventura szerint minden ember individuális egyed, de sokkal több ennél, mert ha az egyedi szubsztancia sajátos méltósággal rendelkezik, személyről beszélünk (az állatok egyedek, de nem személyek). Egy létező mindig a maga legkiemelkedőbb rangja alapján személy, az ember legmagasabb rangját pedig az ész adja, Boëthius az emberi személyt, mint „egy eszes lény egyedi szubsztanciáját” definiálja. Szent Bonaventura arról ír, hogy a személy fogalmával együtt jár az egyednek, az *egyed méltóságának* fogalma: egyedítése anyagának és formájának egyesüléséből adódik, méltósága pedig formájából következik.⁴⁸ Szent Tamás úgy gondolja, hogy az ember abban különbözik minden más faj egyedeitől, hogy ura cselekedeteinek. Ha egy szabad létező sajátos individualitását akarjuk jelölni, azt mondjuk róla: személy (a személyiség lényege összeolvad a szabadságával).⁴⁹ Az ember természetyszerűleg szabad és önmagáért létezik: „Homo est naturaliter liber et propter seipsum existens”.⁵⁰

A személy fogalmára (az ember eszes természetű individuum) épül fel a *keresztény erkölcstan*, amely azt kívánja az embertől, hogy ésszerű életet éljen, mások személy voltát, istenképűségéből adódó méltóságát tartsa tiszteletben. Ezt fejezi ki a bibliai *Aranyszabály*: a másik emberben magamat kell látnom, amit magamnak nem kívánok, azt a másik emberrel sem tehetem meg. A *Tízparancsolatot* Isten adja az embernek, hogy a saját képmására teremtett lény e szabályoknak megfelelően éljen, Jézus a szeretet törvényét hirdeti. A *szeretet* a legfontosabb keresztény erény, amelyet kiegészít a másik két teológiai erény, a *hit* és a *remény*. Ez a hármasság Szent Pál „szeretethimnuszának” (*Pál apostol I. levele a Korintusiaknak*, 13.) híres befejező szakaszára vezethető vissza: „Addig megmarad a hit, a remény és a szeretet, ez a három, de közülük legnagyobb a szeretet.”⁵¹ Ezek mellett a legtöbb

⁴⁷ Vö. Gilson: i.m. 196. o.

⁴⁸ Lásd Gilson: i.m. 196-197 o., ill. 208. o. 18. lábjegyzet

⁴⁹ St. Thomas Aquinas: i.m. 29. 1., *The Divine Persons*, ill. Gilson: i.m. 197.o.

⁵⁰ St. Thomas Aquinas: i.m. u. o., az idézetet lásd: Frivaldszky János: *Természetjog-eszmetörténet* (Szent István Társulat, Bp., 2001) 147. o.

⁵¹ *Biblia (Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás*, Szent István Társulat, Bp., 1996) 1317. o.

keresztény szerző (így Szent Tamás) elismeri a platóni kardinális erények, az igazságosság, a bátorság, a bölcsesség és a mértékletesség fontosságát is.

A következőkben Dante Alighieri témánkat érintő gondolatait mutatom be. Dante az *erkölcsnek* nagy jelentőséget tulajdonított az emberi életben: a gyakorlati ész elsőbbségét hirdette az elméleti ésszel szemben. Erkölcsi felfogásában a keresztény morált ötvözte a görög (platóni, arisztotelészi) etikával.⁵² Dante gondolkodása sok elemből építkezik, számos filozófus volt rá hatással: a nagy keresztény elméletalkotók (Szent Ágoston, Szent Tamás) művei mellett az ókori filozófiából is merít (Platón, Arisztotelész, Cicero), sőt arab gondolkodók is intellektuális befolyással voltak rá (különösen Averroesz), illetve Brabanti Siger a latin averroizmus nagy alakjának nevét is meg kell említenünk ebben a vonatkozásban.⁵³

Dante sokszor hivatkozik Ciceróra, aki először használta a *dignitas* fogalmat *minden ember egyetemes méltósága* értelemben. Mindenkiben ott a lehetőség, hogy istenivé váljon, de hogy ez valóban így lesz-e, az már az egyéneken múlik (ehhez az erényeknek megfelelő élet szükséges). Dante a *Vendégség (Convivio, 1304-06)* című írásában a *De Officiis* alapján utal arra, hogy mindenkinek minden ember segítségére kell sietnie, pusztán azért mert ember („Kimondhatjuk immár, az igazi barátság az emberek között abból áll, hogy mindenki szeret mindenkit teljes egészében”⁵⁴). Rámutat arra, hogy az emberi nemnek olyannak kell lennie, amilyen az ősszüelő, Ádám volt: „Tehát ha Ádám nemes volt, valamennyien azok vagyunk, s ez annyit jelent, hogyha ezen állapotok megkülönböztetését megszüntetjük, megszüntetjük magukat az állapotokat. És azt mondja, amikor az előbbi így folytatja: Hogy mindnyájunk alantas vagy nemes lény.”⁵⁵ A nemesség „minden dolog sajátos természetének a tökéletessége”.⁵⁶ Dante úgy látja, hogy *a nemesség minden ember osztályrésze, de valójában ez csak egy lehetőséget jelent, mert az igazi nemesség virtuson és tudáson alapul.*⁵⁷ A virtust Dante az *arisztotelészi erényfelfogás* alapján határozza meg. Arisztotelésznél az erény a

⁵² Erről a vitáról részletesen lásd: Kelemen János: *A filozófus Dante. Művészet- és nyelvelméleti expedíciók* (Atlantisz Kiadó, Bp., 2002) 19-36. o., 80-89. o.

⁵³ Vö. Kelemen János: *A filozófus Dante. Művészet- és nyelvelméleti expedíciók* (Atlantisz Kiadó, Bp., 2002) 58-73. o. Arról nagy vita folyt és folyik a dantisztika művelői között, hogy filozófusnak tekinthető-e Dante vagy sem. Többen azt hangsúlyozzák, hogy Dante ugyan óriási művész, de filozófusnak meglehetősen dilettáns (Croce vagy Vossler ennek a véleményének adott hangot). Mások arra mutatnak rá, hogy Dante jelentős filozófiai műveltséggel rendelkező „laikus filozófus”, az *Isteni Színháték* olvasható filozófiai szöveggként is (ezt az álláspontot képviseli Gentile, Gilson, Kelemen János). Erről a vitáról részletesen lásd: Kelemen: i. m. 19-36. o., 80-89. o.

⁵⁴ Dante Alighieri: *Vendégség* (fordították: Csorba Győző, Szabó Mihály, In.: *Dante Alighieri összes művei*, Magyar Helikon, 1965, szerkesztette: Kardos Tibor) 249. o.

⁵⁵ U. o. 305. o.

⁵⁶ U. o. 309. o.

⁵⁷ Kardos Tibor: *Dante humanizmusa a középkor és renaissance között* (In.: *Dante a középkor és a renaissance között*, szerkesztette: Kardos Tibor, Akadémiai Kiadó, Bp., 1966) 46. o.

középpel egyenlő, az így cselekvő ember elkerüli a lelki rosszaság két megvalósulási formáját, a túlzást és a hiányt. Ugyanígy a *középre való törekvés* jellemzi a virtust, amely lehet erő, mértékletesség, bőkezűség, szelídség, nyájasság, igazságosságra való törekvés.⁵⁸ Az erények vezethetnek el a *boldogsághoz*: „Ha az erény a nemesség gyümölcse, a boldogság pedig az erénnyel nyert édes szerzemény, nyilvánvaló, hogy a nemesség a boldogság csírája”.⁵⁹ Dante a nemességhez szükséges különböző *erényeket az egyes életkorokhoz* kapcsolja, más erények kapnak szerepet a serdülőkorban (a huszonötödik életévig), a férfikorban (a huszonötödiktől negyvenötödik életévig), az öregkorban (a negyvenötödiktől a hetvenedik életévig) és az aggkorban (hetven év felett). Dante úgy látja, hogy „amiként a nemes természet az *ifjúkorban engedelmes, szelíd és szemérmes* és a *test felékesítőjének* bizonyul, akként a *férfikorban mértéktartó, erős, szeretetteljes, udvarias és szavatartó*: ez az öt dolog látszik szükségesnek, sőt valóban elengedhetetlenek tökéletességünk érdekében, amennyiben adunk magunkra valamit”.⁶⁰ Az *öregkorhoz* kapcsolódó erények a *bölcsesség, az igazságosság, a bőkezűség* és a *nyájasság*. Az *aggkor* vagy vénség az *Istenhez való visszatérésre* készülés időszaka.⁶¹

A nemességhez tudás is szükséges, a költő Arisztotelészre utalva megállapítja, hogy minden ember vágyódik a tudásra: „Miként a Filozófus mondja *Az első filozófia* elején, minden ember természetesen vágyódik a tudásra. Ennek oka csak az lehet, hogy minden létező saját természetétől ösztönözve törekszik a tökéletesedésre; mivel pedig a tudás lelkünk végső tökéletessége, amelyben felülmúlhatatlan boldogságunk rejlik, magától értetődően mindnyájan erre áhítunk.”⁶² Az emberhez legméltóbb tulajdonság a filozofálás. Firenzében és az olasz városokban található zűrzavart az igazságosság és az értelem hiánya okozza. Dante hangsúlyozza a passzív intellektus aktivizálásának fontosságát, az erények dinamikus felfogását: nála a gondolkodó értelem és a cselekvés szétválaszthatatlan.⁶³ Köztudott, hogy a görögök az erényt a közösségre, a poliszra vonatkoztatva értelmezik (Arisztotelésznél is összekapcsolódik az egyéni és a közösségi boldogság). Dante is így fogja fel, a költőnél a *civilitas* fogalom Kardos Tibor szerint azon túl, hogy jelentheti a családot, a várost, az állam

⁵⁸ Vö. Kardos: i. m. 49. o.

⁵⁹ Dante: i. m. 318. o.

⁶⁰ Dante: i. m. 333. o. Kiemelés tőlem.

⁶¹ Dante: i. m. 327-343. Vö. Szabó Tibor: *Dante életbölcselete* (Hungarovox Kiadó, Bp., 2008) I. 3. fejezet: „... egy út az, amelyik békeességünkhöz vezet” 36-53. o.

⁶² Dante: i. m. 157. o.

⁶³ Kardos: i. m. 19. ill. 53. o.

közösségében való részvételt, utal az emberi nem egyetemes civilitas-ára is, ami az emberi képességek és erények aktivizálásával a kultúra felvirágoztatását jelenti.⁶⁴

Fontos rámutatni, hogy Dante nemesség-elmélete meglehetősen gondolati hasonlóságot mutat a reneszánsz meghatározó filozófusának, Pico della Mirandolának az 1485-ös művében kifejtett méltóság-konceptiójával (lásd erről a következő alfejezetet). Dante ugyan nem használja az „emberi méltóság” kifejezést, de amit a tágabb értelemben vett nemességről ír, az lefedi ezt a fogalmat. A szűkebb értelemben vett méltóság kategóriája viszont előfordul a műveiben, ez is erkölcsi tartalmú fogalom, az „érdemet”, „érdemességet” érti alatta, pl. a *De vulgari eloquentia*-ban, ahol arról ír, hogy aki jól vitézkedik, az győzelemre méltó, a latrot pedig halálra méltónak tartjuk.⁶⁵

Felmerül a kérdés, hogy Dante a reneszánsz előfutárának tekinthető-e vagy sem? A mai kutatók álláspontja szerint *Dante műve a középkor szintézisét jelenti.*⁶⁶ Filozófiája, szemlélete meghatározó módon középkori, ugyanakkor *számos olyan vonást találhatunk* Dante művészetében, amelyek *ezek meghaladását* jelentik, és amelyek majd a reneszánsz korszakban válnak meghatározóvá. Nevezhetjük ezeket akár „reneszánsz elemeknek” is. Fontos rámutatni, hogy Dante akkor írja műveit, amikor a középkori eszmények kezdenek már megfakulni. Ez az időszak több szempontból is a válság időszaka: morális, illetve társadalmi-politikai válságról is beszélhetünk (a pápaság és a császárság válsága). Az *Isteni Színjátékban* (*La Divine Commedia*, 1310-21) a középkori sajátosságok vannak túlsúlyban: így pl. a mű a témája, a túlvilág bemutatása, világszemlélete, világképe (a ptolemaiosi világkép: a Föld a világegyetem középpontja, ezt egy szakrális Főtengely szeli át), a számmisszika mind jellegzetesen középkori. Ahogy a mű értékfelfogása is, hiszen meghatározó szerepet kapnak a bűnök, az ember bűnös voltának hangsúlyozása. Dante saját „utazását” mondja el a műben, amelynek során bejárja a Poklot, a Purgatóriumot és a Paradicsomot Vergilius, majd Beatrice végül Szent Bernát vezetésével.⁶⁷ Ha „reneszánsz

⁶⁴ Uo. 53-54. o.

⁶⁵ Szabó Tibor: i. m. I. 4. fejezet: „...változnak az erkölcsök és szokások” 58-59. o.

⁶⁶ Vö. Kelemen: i. m. 77-79

⁶⁷ A *Pokol* (amely egy előcsarnokból és kilenc körből áll) beosztása Arisztotelész felfogásán alapul, aki szerint „erkölcsi tekintetben három dologtól kell őrizkednünk: a lelki rosszaságtól, a fegyelmezetlenségtől és az állatiasságtól.” Lásd: Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika* (fordította: Szabó Miklós, Európa, Bp., 1997) Hetedik könyv, 1145a, 213. o. Danténál a bűn három fő forrása a *mértéktelenség* (incontinenz), a *vadság* (feritas), és az *álnokság* (malizia). A közönyösök, a kereszteletlenek és a VI. körben található eretnekek nem sorolhatók be az említett fogalmak alá. A *Purgatóriumban* vezeklés folyik, nem bűnhődés, a *lelkek a főbűnökből tisztulnak*. A *Paradicsom* kilenc égből áll, a tizedik az Emphyreum. Az *első és második hármasságban a platóni erények* jelennek meg. A *harmadik hármasságot* (*Szturnusz, állócsillagok ege, Kristály ég*), a keresztény teológiai erények uralják: a *hit*, a *remény* és a *szeretet*. Az *Emphyreumban* jutunk a *Mennybe*. A költemény csúcspontja az *Istenlátás*, amelyben Isten, mint maga a *Szeretet* jelenik meg: „Csüggedtem volna, lankadt képzelettel, / de folyton-gyors kerékként forgatott / vágyat és célt bennem a Szeretet, mely / Mozgat napot és minden csillagot.”.

elemeket” keresünk a műben, akkor utalhatunk Dante szerelem-felfogására (szerelmi bánat miatt téved el az élet sűrű erdejében, szerelmét, Beatricét felmagasztalja, a szerelmi bűnösökkel együtt érez, lásd: Paolo és Francesca történetét); az Alkotó, a Művész ember járja végig a túlvilágot, aki fejlődésen megy keresztül; Dante alkotását a Biblia mellé helyezi, ami a művészi öntudat kifejeződése.⁶⁸ Ide tartozik, hogy a *Commedia* műfajával kapcsolatban Lukács György megjegyzi, hogy ez a mű átmenet az eposz és a regény között.⁶⁹

2.2. A reneszánsz. Pico della Mirandola és az önteremtés méltósága

Az itáliai quattrocentóban több olyan értekezés jelent meg az emberi természetről, amelyben a keresztény szemlélet mellett megtalálhatjuk pl. a cicerói antropológia hatását is. 1452-ben keletkezett Giannozzo Manetti *De Dignitate et Excellentia Hominis* című műve, amelyben a szerző Arisztotelészre, Ciceróra és a Bibliára egyaránt hivatkozva elmélkedik az ember felsőbbrendűségéről.⁷⁰ Manetti úgy véli, hogy Isten az embert – akiben önmagát szereti önmaga fenntartásáért – saját képére teremtette, és ő uralkodik mindenkinek felett. Manetti a *sztoikus felfogást* ötvözi a keresztény szemlélettel. Az ember méltósága testének csodálatos felépítésében (*dignitas corporis*), elméjének hihetetlen ajándékaiban, illetve az állatok és minden dolog feletti uralmában ragadható meg. A könyvben „aktuálpolitikai” vonatkozások is jelen vannak: Manetti az emberiség hierarchiájának csúcsára a nápolyi uralkodót, Alfonz királyt helyezi, akit a tökéletes ember élő példájának tart (*deo quasi similis*).⁷¹

Amíg az ókori és a középkori keresztény szerzők szerint az emberi méltóság egy olyan, az ember teremtésbeli helyét összefoglaló „tény”, amely azt a feladatot adja az embernek, hogy szeresse teremtőjét (akitől méltóságát kapta) és embertársait (akik hasonló méltósággal rendelkeznek), addig a reneszánsz időszakában ettől eltérő felfogással is találkozhatunk. Pico della Mirandola *az ember istenképűségét az emberi önteremtésben látja megnyilvánulni*, új értelmet adva a teremtés fogalmának: a legfőbb teremtő, Isten, általa létezik az ember, az istenivé válás azonban csak egy lehetőség, az embertől függ, hogyan él ezzel a lehetőséggel, mivé teszi, teremti magát. Ezt a méltóság-értelmezést a „saját teremtés” lehetőségében, illetve

Dante Alighieri: *Isteni színjáték* (fordította: Babits Mihály, Akkord Kiadó, é. n., szerkesztette: Kaiser László). 466. o.

⁶⁸ Vö. Kelemen: i. m.

⁶⁹ Vö. Lukács György: *Az eposz és a regény, a regény kompozíciója, a dezillúziós romantika* (In: *Művészet és társadalom*, Gondolat, Bp., 1968)

⁷⁰ Vö. Cancik: i. m. 28. o. Manetti még a hermetizmus bizonyos gondolatait is felhasználja.

⁷¹ Vö. i. m. 28-29. o.

abban lehet megragadni, hogy a szabad akarat által az ember Istenhez hasonlónak válhat. Tehát nem minden ember hasonlatos Istenhez, az istenivé válás a szabad akaratból adódó egyik lehetőség. A szabad akarat jelentőségét már a korábbi keresztény szerzők is hangsúlyozták, de nem ilyen értelemben: a méltóság egyenlő, akkor is, ha az egyik ember többet, a másik kevesebbet valósít meg emberi feladataiból. Piconál az „önteremtés” lehetősége adott minden ember számára, ezért egyenlők az emberek, de nem biztos, hogy mindenki istenivé válik. A Pico-féle értelmezés szűkítést jelent tehát a hagyományos keresztény méltóság-fogalomhoz képest, ugyanakkor az emberi újjászületés lehetősége az Istenhez való hasonlatosságra mégis az ember kiemelkedő szerepének egy új korszakot jelölő megragadása. Ahogy Egon Friedell írja: abban a pillanatban, ahogy ez a gondolat megjelenik a láthatáron, megszületik a reneszánsz.⁷²

Pico della Mirandola legfontosabb műve témánk vonatkozásában *Az ember méltóságáról* (*Oratio de hominis dignitate*, 1485) címet viseli, amely akkor íródott, amikor a fiatal gondolkodó meghívta a világ nagy tudósait, hogy vegyenek részt az általa kidolgozott 900 filozófiai tétel megvitatásán. A mű első néhány bekezdése szól ténylegesen az ember dicsőítéséről, az emberi méltóság értelmezéséről. A szerző arab könyvekből vett gondolatokkal és egy Mercurius-idézettel vezeti be mondanivalóját („megkérdezték Abdalát, a szaracént, mi a legcsodálatraméltóbb a világnak eme színpadán? »Semmi sincs – felelte –, ami csodálatosabb lenne, mint az ember«. Mercurius: »Nagy csoda az ember, Aszklépiosz!«”).⁷³ Pico nem elégti ki az a sok dicső dolog, amit sokan az emberi természetről állítanak: „hogy az ember a teremtmények közbenjárója, az égiekkel otthonos, s az alantiak uralkodója; hogy éles érzékeivel, kutató elméjével, világos értelmével a természet tolmácsa; hogy az ember a megváltoztathatatlan öröklét és a folyó idő között áll, s a perzsák szerint a világ összetartó kapcsa, mintegy nászi egyesítője. Vagy ahogy Dávid mondja, alig kisebb az angyaloknál.”⁷⁴ Mindez sokatmondó, de nem alapvető – mutat rá Pico –, nem magyarázza meg, hogy miért nem csodáljuk jobban az angyalokat? Végül megértette, miért az ember a legszerencsésebb élőlény, aki minden csodálatra méltó. Isten, mint legfőbb építőmester, a világnak szemünk elé táruló épületét titkos bölcsességének törvényei szerint ácsolta össze. A mennybolt fölötti régiót szellemekkel ékesítette, az éteri köröket örök lelkekkel népesítette be, az alsó világot pedig mindenféle élőlényrel töltötte meg. Mikor

⁷² Lásd Egon Friedell: *Az újkori kultúra története I-III* (fordította: Vas István, Tandori Dezső, Holnap Kiadó, Bp., 1994) 215. o.

⁷³ Giovanni Pico della Mirandola: *Az ember méltóságáról* (fordította Kardos Tiborné, In: *Reneszánsz etikai antológia*, Gondolat, Bp., 1984) 212. o.

⁷⁴ Pico: i. m. 212. o.

befejezte művét, az építőmester úgy óhajtotta, hogy legyen valaki, aki csodálja művét, ezért eltökélte, hogy megalkotja az embert. Azonban az őstípusok közül nem volt már egy sem, ahonnan az új sarjat megalkothatta volna, nem volt már semmi kincseiből, ezért eltökélte a legtökéletesebb mester, hogy az a lény, akinek semmi sajátosságot nem adhatott, ami egyedül az övé lett volna, együtt bírja mindazt, ami külön-külön lett sajátja az egyes teremtményeknek. Így az ember mint *megkülönböztető jegyek nélküli teremtmény* fogant meg benne, és miután a világ közepébe helyezte, így szólt Ádámhoz: „Sem biztos helyet, sem sajátos arcot, sem pedig semmiféle, csak téged illető szerepkört nem adtunk neked, Ádám, hogy amely helyet, amely szerepkört óhajtasz, azt birtokold kívánságodnak megfelelően. A többi teremtmény a maga meghatározott természete folytán az általunk előírt törvények közé kényszerül, örökre meghatározva. Téged nem fékez semmi kényszer, téged szabad akaratodra bízlak, az fogja természetedet megformálni. ... Nem alkottunk sem éginek, sem földinek, sem halhatatlannak, hogy önmagadat amilyennek csak akarod, döntésed és rangod értelmében magad alakítsd ki, s mint fazekas, abba a formába gyúrd át, amelyik inkább tetszik. Lelked végzéséből lesüllyedhetsz az alacsony, állati világba, és újjászülethetsz a felsőbb, az Isten világába.”⁷⁵ De hogyan válhat az ember istenivé? Az olyan ember, írja Pico, aki csak a hasának él, és a földön csúszik-mászik: cserje, nem ember, az érzékeinek élő ember állat, nem ember, a bölcs, aki helyes elmeével mindent meghatároz, tiszteletet érdemel: égi és nem földi lény. „De ha látsz tiszta szemlélődőt, aki mit sem tud testről, aki a lélek belső szentélyébe vonul vissza, nem földi lény az, sem égi, de fenséges isteni szellem embertestbe öltözve.”⁷⁶

Érdekes hasonlóságokat találhatunk Cicero, Dante és Pico della Mirandola méltóság-felfogása között. Minden ember egyenlő az istenivé válás lehetőségében (ilyen értelemben mindenki rendelkezik méltósággal, mindenki nemes), de ennek elérésére már nem minden ember képes. A mindenkinek kijáró alapvető tisztelet megkérdőjelezhetetlen. A szűkebb értelemben vett (erkölcsi) méltóság vagy nemesség nem születési előjogon vagy vagyonon alapul, hanem a tudással bíró, gondolkodó és az erényeknek megfelelően élő ember cselekedetein. Tulajdonképpen Dante főműve, az *Isteni Színjáték* értelmezhető úgy is, amelyben Dante saját maga, tehát a tudós, erkölcsi elveihez ragaszkodó művész-ember járja az istenivé válás útját: a pokoltól a paradicsomig, egészen az isteni Szeretetben való részesülésig (e szerint a szeretet az, ami igazán istenivé teszi az embert). Pico della Mirandolánál az önteremtés elve hangsúlyos: az istenképűség csak egy, a szabad akaratból adódó – de minden ember számára nyitott – lehetőség. Ugyanakkor az istenivé válás, mint

⁷⁵ Pico: i. m. 214. o.

⁷⁶ Pico: i. m. 215. o.

cél eltérő Cicero, illetve Dante és Mirandola felfogásában, hiszen az előbbi sztoikus, az utóbbiak pedig keresztény gondolkodók. Ez Cicerónál a kozmoszt irányító örök törvénynek – amely az emberben mint a helyes értelem jelenik meg, így a helyes értelemnek – a keresztény gondolkodóknál pedig az ember természetfölötti céljának megfelelő cselekvést jelenti.

A reneszánsz idősza a régi identitások megkérdőjeleződésével és *új identitások keresésével* járt együtt. Mihez igazodjon az ember, milyen eszményeket kövessen? Megtalálhatja-e önmagát az egyén a változó világban? Erika Fischer-Lichte felhívja a figyelmet, hogy Shakespeare drámáiban is alapvető szerepet játszik az identitás problémája. Az Erzsébet-korban a régi identitások megszűnőben voltak, az újak még nem alakultak ki, sok szempontból átmenetinek nevezhető ez a korszak. Az új identitások megtalálásának folyamatában a színház központi szerepet töltött be, ahol a néző „felpróbálhatott” különböző identitásokat. Shakespeare szinte minden művében máshogy veti fel az identitás kérdését és a válaszok is különbözőek (a színház, mint „laboratórium”, a kísérletezés helye jelenik meg). Az új identitás megtalálásának lehetőségétől (*Szentivánéji álom, A Midsummer Night's Dream, 1594-96*) a káosz állapotának kialakulásával járó identitásvesztésig (*Lear király, King Lear, 1603-06*) minden válasz elképzelhető.⁷⁷ Jelen van a Mirandola-féle önteremtés gondolata is: *az ember önmagának ad identitást*, ezáltal megteremti a saját énjét (*III. Richárd, Richard III, 1591*).⁷⁸ Richárd gonosz embernek választja magát: „Ugy döntöttem gazember leszek”.⁷⁹ Richárd király akar lenni, ennek érdekében a legerkölcstelenebb tettet is képes végrehajtani. Állativá válik a hatalom elérése érdekében, *lemond istenképűsége megvalósításáról*. Erre utal az is, hogy a drámában (a csúf és sánta) Richárd alakját több ízben állatnevekkel minősítik: pl. „disznó”, „pók”, „varangy”, „kutya”, „vadkan”.⁸⁰ Richárd különböző szerepeket játszik, hogy megtévessze a körülötte lévő embereket. Ha le is lepleződik, az sem bántja, hiszen saját magán kívül senkit sem ismer el, így senkinek a véleményét nem veszi figyelembe. Ugyanakkor a sorozatos szerepjátások következtében végül már saját énjével kapcsolatban csak egy biztos pontja marad, hogy ő gazember. A cél elérése, a királyi hatalom megszerzése végleg felemészti énjét: a „gazember én” ellentétbe kerül a királyi státuszhoz szükséges erkölcsi énnel: a teljesen magára maradt ember összezavarodik, már nem találhatja meg önmagát: királyi énje fél önmaga gazember énjétől, már saját maga sem képes szeretni önmagát. „Magamtól félek? Nincs itt senki más. / Én én

⁷⁷ Vö. Erika Fischer-Lichte: *A dráma története* (fordította: Kiss Gabriella, Jelenkor, Pécs, 2001) 105-168. o.

⁷⁸ Vö. i. m. 114-131. o.

⁷⁹ William Shakespeare: *III. Richárd* (fordította: Vas István, In.: *William Shakespeare összes művei*, Helikon, Bp., 1994) 247. o.

⁸⁰ Vö. Erika Fischer-Lichte: i. m. 122. o.

vagyok, Richárd Richárd barátja. / Tán gyilkos van itt? Nem. Dehogynem: én.” ... „Kétségbeesem. Senki sem szeret, / S ha meghalok, majd egy lélek se sajnál. De mért is tennék, mikor én magam / Se tudom megsajnálni magamat?”⁸¹ Az én feloldódása, szétesése megelőzi a fizikai megsemmisülést. Shakespeare drámája alapján nyilvánvaló: a saját én (és saját életcél) választása nem veszély nélküli, az egyén bukásához is vezethet. Ebben az esetben az amorális én ugyan eléri célját, de királyi méltósággal (hivatali és erkölcsi értelemben) már összeegyeztethetetlen az erkölcsi méltóság hiánya, az állatiasság. Az egyén saját maga választ, és pusztulása is a saját cselekedeteire vezethető vissza.

Általánosságban elmondhatjuk: a reneszánsz *az ember „újrafelfedezésének”* korszaka.⁸² Mit jelent ez? A reneszánsz humanizmus az emberek közötti egyenlőséget hangsúlyozza és felmagasztalja az emberi individuumot. Nyilvánvaló, hogy az emberi egyenlőségnek és individualitásnak a gondolata nem a reneszánsz idejében keletkezik, a fejezetben leírtak szerint ez volt a keresztény álláspont az ókorban és a középkorban is, amit filozófusok igyekeztek elméletileg alátámasztani. A mindennapi életben azonban az egyenlőség csak elvont tanítás maradhatott, továbbá a korabeli egyház tantételeiben az egyénnél nagyobb jelentősége volt Istennek és a Túlvilágnak, a földi élet mint egyfajta „átmeneti állapot”, az egyén pedig elsősorban mint bűnös lélek jelent meg. A reneszánszban az a legfontosabb változás, hogy felismerik a földi élet jelentőségét és szépségét, *az ember nagyszerűségét és értékét* (a mindennapi gyakorlatban is). Ezt mutatja a reneszánsz művészet: a képzőművészetben az ókori-mitológiai témák alkalmat adtak az ember csodálatának kifejezésére vagy a természet dicsőítésére (pl: Botticelli: *Venus születése, A Tavasz*), de a vallási jelenetek ábrázolásában is az „emberi” megragadásán van a hangsúly (pl. Michelangelo: *Dávid, Pieta*, Leonardo Mária ábrázolásai, Mantegnánál Jézus emberi mivoltának megjelenítése), az irodalomban fontos téma lesz a szerelem és a természet (Petrarca, Boccaccio). A korszakban továbbá az egyenlőség-gondolat felerősödésének lehetünk tanúi. Bár a keresztény tanítás szerint minden ember egyenlő istenképűségében, a középkori társadalmi viszonyokban ez az egyenlőség nem mutatkozott meg: az általános emberi méltóság kinyilvánításánál nagyobb szerepe volt a társadalmi életben a méltósággal (mint társadalmi státusszal) bíró egyháziak és világiak, illetve a többi ember megkülönböztetésének (nem beszélve a keresztények és a nem keresztény vallásúak szembeállításáról). A reneszánszban viszont sokan felismerik az egyetemes emberi lényegből adódó követelményeket, és ha nem is jár mindez a társadalmi viszonyok radikális

⁸¹ Shakespeare: i. m. 276. o.

⁸² Vö. Heller Ágnes: *A reneszánsz ember* (Akadémiai Kiadó, Bp., 1971)

megváltozásával, mint elvárás mindenképpen megfogalmazódik. Hogy ismét a művészetre hivatkozzunk: Boccaccio novelláiban a szerelem és a barátság egyetemes emberi értéként jelenik meg. A társadalmi státusz sem sérthetetlen többé: Boccaccio kinevetteti a csaló szerzetest, sőt az egyik novellában az is előfordul, hogy a király csatlósa együtt hál a király feleségével, akit a király nem büntet meg, mert elismeri furfangosságát (és mert így akarja elkerülni a nagyobb szégyent).⁸³

Heller Ágnes rámutat: „Az emberiség közös antropológiai lényegének felfedése és hirdetése közvetlenül a francia forradalom jelszavai felé mutatott. A »szabadság, testvériség, egyenlőség« ekkor jelenik meg először és egyszerre mint politikai követelés s mint antropológiai-ontológiai tény.”⁸⁴

A felvilágosodás korában bontakozik ki a 19. század ember-felfogására is nagy hatással lévő „racionalista humanizmus”, amely az emberi észből indul ki és megköveteli minden eszes lény megkülönböztetés nélküli tiszteletben tartását. Ulrich Hermann szerint a felvilágosodás antropológiai álláspontja a *tökéletesedés* (perfektibilitás: perfectibilité) gondolatában csúcsosodik ki: az emberiség és az egyes ember fejlődésébe, tökéletesítésébe vetett hit erősíti egymást (a történetfilozófia és a neveléstudomány közös alapját az antropológia alkotja). Ilyen módon a világ jobb állapotát a tudás, a műveltség terjesztésével érhetjük el.⁸⁵

3. Az ember és a természet viszonyának néhány felfogása az újkorban

Descartes szubsztancia-felfogása nagy hatást fejtett ki az újkorban: ennek alapja az *anyagi és a szellemi szubsztancia megkülönböztetése* (az anyagi szubsztancia attribútuma kiterjedés, a szellemi szubsztancia attribútuma a gondolkodás). Az ember vonatkozásában azt állította Descartes, hogy a kiterjedt testből és a gondolkodó szubsztanciából, a tudatból tevődik össze, tehát dualista nézetet vallott. Mivel csak az emberben áll kölcsönhatásban a két szubsztancia, ezért ebből a nézetből levezethető az ember különleges méltósága. Descartes az *Értekezés a módszeről* (*Discours de la Méthode*, 1637) című művében írja: mindenben kételkedhetek, csak abban nem, hogy gondolkodom. „De mindjárt azután láttam, hogy míg így mindent hibásnak akartam tartani, én, ki ezeket gondoltam, szükségképpen vagyok valami; észrevevén

⁸³ Boccaccio: *Dekameron, válogatott novellák* (fordította: Révay József, Európa, Bp., 1992), *Harmadik nap, Második novella*, 69-75. o., *Hatodik nap, Második novella*, 94-103. o.

⁸⁴ Vö. Heller: i.m. 332. o.

⁸⁵ Vö. Ulrich Herrmann: *A megjobbíthatatlan tökéletesítés?* (In.: *Antropológia az ember halála után*, szerk: Dietmar Kamper-Christoph Wulf, fordította: Balogh István, József Műhely Kiadó, Bp., 1998) 38-39.o.

tehát, hogy ez az igazság: gondolkodom, tehát vagyok”; „szubsztancia vagyok, melynek egész lényege vagy mivolta abban áll, hogy gondolkodik, s melynek léte nem függ se valamely helytől a térben, se valamely anyagi dologtól, elannyira, hogy az az én, azaz a lélek, mely által az vagyok, ami vagyok, egészen más valami, mint a test”.⁸⁶ Descartes felfogásának káros következménye a *test és a lélek különválasztása, a mechanikus természetfelfogás*: e szerint méltóságot a szellemi szubsztancia kölcsönöz az embernek, az emberi test gépezete csak bonyolultságában különbözik az állatétól. A természet, mint anyagi kiterjedés, a mechanika törvényszerűségei alapján működő gépezet, amely belső értékkel nem rendelkezik.

Az újkorban a mindennapi viselkedés során is egyre inkább az ember természeti jellemzőinek eltüntetésére, elfojtására törekszenek. Norbert Elias (*A civilizáció folyamata, Über den Prozeß der Zivilisation*, 1939) részletesen vizsgálja a 16. és a 18. század között a nyugati laikus felső réteg vonatkozásában megfigyelhető viselkedésváltozást, pontosabban a civilizált viselkedés mércéjének átalakulását. A „civilitét” fogalmát a társadalomban elvárt emberi viselkedésmód (a civilizált viselkedés) értelmében először Rotterdami Erasmus használja az 1530-ban megjelent *De civilitate morum puerilium* című (egy herceg fiának ajánlott, fiatal fiúk által követendő magatartásmódokat leíró) könyvében. Talán „eltüntetési folyamatnak” is nevezhetnénk azokat a viselkedésváltozásokat, amelyeket Elias részletesen bemutat (a 16. és a 18. század között keletkezett illemkódexek elemzésével): az emberek egyre jobban eltüntetik, *elfojtják mindazt, ami „állati”, ami közönséges*, illetve, *fokozódik az önkontroll kényszere*, megváltozik a szégyen-, illetve a feszélyezettségküszöb. Megfigyelhetjük ezt a változást például az evés közbeni viselkedés (a közös tálból, kézzel történő étkezéssel, nagyobb „állatrészek” felszolgálásával szemben a kis adagok tányéron késsel-villával való elfogyasztása, illetve az állat feldarabolásának az asztaltól való száműzése válik civilizált magatartássá), az orrtörlés, a köpködés, a „természetes intéznivalók”, a hálöhelyiségben való viselkedés és a férfi és nő közötti kapcsolat vonatkozásában, illetve a támadókedv változásában (kialakulnak az állami erőszak-monopóliumok).⁸⁷

Ugyanakkor ebben az időszakban találhatunk olyan filozófiai felfogásokat is, amelyek az embert a természet részeként értelmezik. Spinoza *Etika geometriai módon bizonyítva (Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*, 1665) című öt részből álló művében az ember mint

⁸⁶ René Descartes: *Értekezés a módszerről* (fordította: Alexander Bernát, Kossuth Könyvkiadó – Tekintet Alapítvány, 1991) 48-49. o.

⁸⁷ Vö. Norbert Elias: *A civilizáció folyamata* (fordította: Berényi Gábor, Gondolat Kiadó, 2004) 106- 261. o. Elias rámutat, hogy nagy társadalmi jelentősége van annak, hogy a középkorban mindennapos test-test elleni támadást, az állandó háborúskodást felváltotta egy „viszonylagos önmérséklet”, a háborúk csupán meghatározott tér-időbeli enklávékra korlátozódnak. A fizikai támadásra csak bizonyos, a központi hatalom által szentesített esetekben kerülhet sor, pl. amikor rendőr áll szemben a bűnözővel, nagyobb tömegek csak háborús vagy forradalmi összecsapás kivételes időszakaiban folytathatnak harcot egymással.

természeti lény jelenik meg. Csak a negyedik és az ötödik rész foglalkozik a szűkebb értelemben vett etikai kérdésekkel, az első három könyv ontológiai, ismeretelméleti és antropológiai problémákat tárgyal „geometriai módon” (tétel, bizonyítás, következtetett tétel, megjegyzés). Spinoza szerint Istennek nincs értelme, nincs akarata, nincs célja, nem hozható összefüggésbe vele semmiféle érték. Spinoza azonosítja a szubsztanciát, Istent és a természetet. A *szubsztancia-Isten-természet* örök, végtelen, önmagától való, önmagának oka („causa sui”), rajta kívül semmi sem létezik. A szubsztancia *attribútumai a gondolkodás és a kiterjedés*. A szubsztancia *módusokban* (az egyes dolgokban, jelenségekben) *nyilvánul meg*: minden módot meghatároz a szubsztancia valamely attribútuma. A módusokat önfenntartási törekvés jellemezi: „Minden dolog, amennyire rajta áll, arra törekszik, hogy megmaradjon létében” (Harmadik rész, 6. tétel).⁸⁸ Az ember is csak egy módus a többi között, az észhasználat miatt sem emelkedik ki a természetből, mert ez az önfenntartás egyik eszköze. Az alapindulatok, az öröm, a szomorúság, a kívánság közvetlenül az önfenntartáshoz kapcsolódnak, a többi indulat pedig ezek közvetítésével jelenik meg (pl. ha az önfenntartás akadályokba ütközik, szomorúságot érzünk, ha nincs akadály, örömet). Spinoza szerint minden etikai érték a gondolkodásból következik. A jó fogalmát a *hasznosság* fogalmával magyarázza. „Jón azt értem, amiről biztosan tudjuk, hogy hasznos ránk nézve. Rosszon pedig azt, amiről biztosan tudjuk, hogy megakadályoz bennünket abban, hogy valami jónak részesei legyünk” (Negyedik rész, 1., 2. meghatározás).⁸⁹ Az erényről akkor beszélhetünk, ha az ember saját természetének törvényei szerint cselekszik. Az erény alapja a saját létünk fenntartására irányuló törekvés, az erényre önmagáért kell törekedni. „Feltétlenül erényből cselekedni nem más bennünk, mint az ész vezetése mellett cselekedni, élni és létünket fenntartani, mégpedig a magunk hasznának keresése alapján.” (Negyedik rész, 24. tétel).⁹⁰ Az *ésszerű életre* kell törekedni, mert ez vezet el bennünket az erényes, jó élethez. Spinoza ugyanakkor kiemeli, hogy az ember számára semmi sem hasznosabb az embernél, az emberek nem kívánhatnak becsebbet létük fenntartására, mint azt, hogy *mindnyájan együttesen keressék mindnyájuk közös hasznát*. Azok az emberek, akik az ész vezetése mellett keresik a maguk hasznát, nem vágyódnak semmi olyasmire, amit nem kívánnának a többi ember számára, s ezért igazságosak, hűségesek és becsületesek.⁹¹ „Aki az erény útján jár, azt a jót, amelyet magának kíván, a többi embernek is fogja kívánni, mégpedig annál jobban, minél

⁸⁸ Spinoza: *Etika geometriai módon bizonyítva* (fordította: Szemere Samu, Magyar Helikon, 1968) 123. o. A 7. tétel így szól: „Az a törekvés, amellyel minden dolog a maga létében megmaradni törekszik, semmi más, mint magának a dolognak valóságos lényege.” I. m. 124. o.

⁸⁹ I. m. 198. o.

⁹⁰ 218. o.

⁹¹ A 18. tételhez fűzött megjegyzés, i. m. 214. o.

nagyobb benne Isten ismerete.” (Negyedik rész, 37. tétel).⁹² Az ember teljesen szabaddá a *szubsztanciával való azonosulásban* válik. A bölcs ember felismeri saját szubsztancialitását és megteremti a közvetlen egységet önmaga mint módusz és a szubsztancia-Isten-természet között. A bölcs ember képes a szubsztancia-Isten-természet *értelmi szeretetére*, azaz a boldogságra: „A léleknek Isten iránt való értelmi szeretete maga Istennek szeretete, amellyel Isten önmagát szereti, nem amennyiben végtelen, hanem amennyiben az emberi léleknek az örökkévalóság szemszögéből tekintett lényegéből magyarázható; azaz a léleknek Isten iránt való értelmi szeretete része annak a végtelen szeretetnek, amellyel Isten önmagát szereti.” (Ötödik rész, 36. tétel).⁹³

Julien Offray de La Mettrie a test-lélek egységét tételezi, úgy véli, hogy a lélek „lényegbevágóan függ a test szerveitől, amelyekkel együtt alakul ki, fejlődik és hanyatlik”, de ugyanakkor tagadja az ember sajátos méltóságát.⁹⁴ Az *ember-gép* (*L'homme machine*, 1748) című művében azt írja, hogy a Lélek nem egyéb üres kifejezésnél, amelyről fogalmunk sincs, és amelyet az értelmes ember arra használ, hogy a bennünk lévő gondolkodó részt jelölje. Nincs igaza Descartes-nak amikor két szubsztanciáról beszél, az egész világmindenségben csupán egy, de különbözőképpen módosult szubsztancia létezik. Descartes az állatokat gépnek tartotta, ebben igaza volt, bár a téves szubsztancia-felfogás miatt nem állítja, hogy az állatok is rendelkeznek lélekkel. La Mettrie szerint ez így van, sőt az emberek is gépnek tekinthetők, az állatoktól csak bonyolultságukban különböznek. Az emberek „alapjában véve nem egyebek, csak Állatok, és merőlegesen mászó Gépek.”⁹⁵

Meg kell említeni a téma vonatkozásában azt a kivételes, a humán szubjektum-fogalmat és így a tisztelet fogalmát kiterjesztő etikai felfogást, amelyet az utilitarista Jeremy Bentham képviselt: már a 18. század végén úgy vélte, hogy az egyenlő erkölcsi figyelembevételnek –

⁹² I. m. 229. o.

⁹³ I. m. 305. o. Az Isten iránti értelmi szeretetet Spinoza az ismeret harmadik nemével hozza összefüggésbe. Spinoza az ismeret három nemét különbözteti meg: az empirikus ismeret partikuláris, inadekvát ismeret, ez nem juttatja az embert igaz ismerethez, erről csak az ismeret második és harmadik nemével kapcsolatban beszélhetünk. Az ismeret második neme a nembeli, adekvát ismeret, amely az ember nembeli tulajdonságához, a gondolkodáshoz kapcsolható: ez a racionális gondolkodáson alapuló, deduktív megismerés eredménye. Az ismeret harmadik neme az intuíció, ennek megnyilvánulása az Isten értelmi szeretete. Vö. i. m. Második ill. Ötödik rész. Spinoza művéről lásd: Heller Ágnes: *Spinoza etikája* (In.: Spinoza: i. m., a művet követő tanulmány) 321-356. o. Az *Etika* környezetfilozófiai szempontú elemzését lásd Tóth I. János: *Fejezetek a környezetfilozófiából* (JATEPress, Szeged, 2005) 43-67. o.

⁹⁴ Lásd Julien Offray de La Mettrie: *Tanulmány a lélekről* (In.: J. O. de La Mettrie: *Filozófiai művek*, Akadémiai Kiadó, Bp., 1968, fordította: Horváth Henrik és Zigány Miklós) 144.o.

⁹⁵ La Mettrie: *Az ember-gép* (In.: u.o.) 395-457.o., idézet: 451.o.

amelynek alapja az öröm és fájdalom érzésének képessége – nem csak minden emberre, hanem az érzőképes állatokra is ki kellene terjednie.⁹⁶

4. Evolucionista emberértelmezések

Charles Darwin 1859-ben jelentette meg *A fajok eredete természetes kiválasztás útján* (*The Origin of Species by Means of Natural Selection*) című nagy hatású művét, amely két nagy gondolatmenetet tartalmaz: az első azt mutatja ki, hogy a fajok a természetben, illetve a házasítás körülményei között is változékonyak, és az élőlények különbségeiket átörökítik utódaikra („módosulással való leszármazás”), a második azt taglalja, hogy a változatok versengésben állnak egymással és ennek következtében többségük kipusztul. Azonos erőforrásokon élő élőlények közül csak azok maradhatnak fenn, amelyek előnyösebb tulajdonságaik révén jobban alkalmazkodnak a környezethez és nagyobb szaporodási esélyekkel rendelkeznek. *Létrejön a létért való küzdelem, ahol a versengés mindig egy-egy fajon belül a legerősebb. Ez a természetes kiválasztás (természetes szelekció) folyamata.*⁹⁷ Darwin erről így ír: „Ha valaha fellépnek az élőlények számára hasznos változások, akkor bizonyos, hogy az ezeket felmutató egyedeknek lesz a legjobb esélye a létért folyó küzdelemben való fennmaradásra, és ezek az öröklődés elve alapján általában hasonló utódokat fognak létrehozni. A túlélés elvét, vagyis a legalkalmasabbak fennmaradását természetes kiválasztásnak neveztem el.”⁹⁸ Ugyanakkor Darwin nem állította azt, amit még ma is sokan hisznek (és egyes darwinisták, pl. Herbert Spencer elképzeléseire vezethető vissza), hogy a természetben van valamiféle hajtóerő, az evolúció a haladást, a fejlődést jelenti, és célja, hogy egyre tökéletesebb élőlények jöjjenek létre. A 20. századi neodarwinizmus képviselői is belátták, hogy a természetes kiválasztás elmélete független a fejlődés feltételezésétől. Darwin utal rá, hogy nincs olyan természeti törvény, amely azt mondaná ki, hogy a fajoknak módosulniuk kell, és, hogy ez a módosulás növelje az élőlény fejlettségét. Akkor következik be módosulás, amikor „a természet háztartásában új helyek nyílnak meg”, a módosulás jellegét pedig az határozza meg, hogy adott körülmények között a vetélytársakkal szemben mi vezet túlélési sikerhez (így nem feltétlenül a legbonyolultabb

⁹⁶ Vö. Peter Singer: *Minden állat egyenlő* (fordította: Körmeny Pál és Mund Katalin, In.: *Környezet és etika. Szöveggyűjtemény*, szerkesztette: Lányi András és Jávor Benedek, L'Harmattan Kiadó, Bp., 2005) 44. o.

⁹⁷ Charles Darwin: *A fajok eredete természetes kiválasztás útján* (fordította: Kampis György, Typotex, 2000), továbbá lásd Kampis György bevezető tanulmányát: XV. o., ill. Bereczkei Tamás: *A belénk íródott múlt* (Dialog Campus, Bp.-Pécs, 1998) 15-16. o.

⁹⁸ Darwin: i.m. 113. o.

élőlények maradnak fenn, mert pl. egy egysejtű élőlény ugyanolyan jól alkalmazkodhat környezetéhez mint egy magasabbrendű állat).⁹⁹

Darwin úgy vélte, hogy *az emberré válás során alapvetően ugyanezek a törvényszerűségek játszottak szerepet*. Ezt fejtette ki 1871-es *Az ember származása és a nemi kiválasztás* (*The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*) című munkájában, amelyben azt állítja, hogy az emberszabású főemlősök és az ember egy közös ősrre vezethetők vissza. „A legfőbb következtetés, amelyre itt jutottunk, és amelyet ma már sok mértéktartó, véleményadásra illetékes természettudós is oszt, az, hogy az ember valamely kevésbé fejlett szervezetű alaktól származik. Ennek a következtetésnek alapjait soha semmi meg nem döntheti, mert a szoros hasonlatosság az ember és az alsóbb rendű állatok között az embrionális fejlődés során, valamint a számos strukturális és alkati hasonlóság mind rendkívül fontos, mind teljesen jelentéktelen tulajdonságokban, az ember fennmaradt csökevényei és azok a rendellenes visszaütések, amelyekre alkalmilag hajlamos – mind vitathatatlan tények.” „Az ember gyorsabban igyekszik szaporodni, mint ahogy létfenntartási eszközeinek mennyisége nő; következésképp időnként keményen meg kell küzdenie a létért, és ilyenkor a természetes kiválasztás mindenre kihat, amire működési területe kiterjed.” ... „Megbocsátható, ha az embert némi büszkeség tölti el, hogy – noha nem a saját erejéből – a szerves világ lépcsőzetének legmagasabb pontjára emelkedett; ... Véleményem szerint azonban el kell ismernünk, hogy az ember – minden nemes tulajdonságával, együttérzésével a legalacsonyabbak iránt is, jóindulatával, amely nemcsak a többi emberre, de a legszerényebb élőlényre is kiterjed, isteni értelmével, amely behatolt a naprendszer mozgásának és szerkezetének mélyére – testalkatában még mindig magán viseli alacsony származása kitörölhetetlen bélyegét.”¹⁰⁰ Bár Darwin az utolsó idézetben isteni értelemről beszél, művében *az ember értelmi képességei és erkölcsi tulajdonságai is, mint az evolúció „termékei” jelennek meg*. Beláthatjuk – írja Darwin –, hogy a magasabb rendű állatok (az emberével azonos természetű, bár különböző fokú) értelmi képességei fejlődésre képesek (pl. egy magasabbrendű majom vagy egy pajzstetű értelmi képességei között óriási a különbség). Az erkölcsi tulajdonságok kifejlődésének alapját a társas ösztönökben látja Darwin, ehhez járul az embertársak helyeslésének vagy helytelenítésének tekintetbevétele, az értelmi képességek nagymértékű aktivitása és „a múlt benyomások rendkívüli élénksége”.¹⁰¹

⁹⁹ Vö. Kampis: i.m. XV-XVI. o., ill. Bereczkei: i.m. 22-23.o.

¹⁰⁰ Charles Darwin: *Az ember származása és a nemi kiválasztás* (fordította: Katona Katalin, Gondolat, Bp., 1961) 666-667. o. ill. 680. o.

¹⁰¹ I. m. 669-671. o.

Darwin elmélete jelentős változásokat hozott az emberről való gondolkodásban, sokan úgy gondolják, *már nem beszélhetünk az ember metafizikai különállásáról*, hiszen az ember is része az egész élővilágot uraló egyetemes természeti folyamatnak, és az embert az állatvilágtól nem minőségi, hanem csak fokozati különbségek választják el.¹⁰² Darwin tehát az ember és a természet egységét állította, elmélete alkalmas továbbá az emberi faj egységének alátámasztására is (bár a félremagyarázásokból sokszor nem ez következett). A darwinizmus alapján nyilvánvalóan nem tartható a test és a lélek megkülönböztetésének tétele, hiszen az ember mentális képességei is egy lassú természeti folyamat eredményeképpen alakultak ki. Darwin nézetei hatottak többek között Marxra és Nietzsche-re is.¹⁰³ A darwini tanok jelentősen befolyásolták továbbá Sigmund Freud gondolkodását, aki Darwin mellett talán a legnagyobb „csapást” mérte a 19. század racionalista emberképére, hiszen pszichoanalízis-elméletében azt állította, hogy *az ember nemcsak tudatos lény, viselkedését nem tudatos belső erők is meghatározzák.*¹⁰⁴

Darwin nyomán az embert a legtöbb gondolkodó, mint az evolúciós folyamatok „termékét” fogta fel, pl. William James mondta ki először, hogy az elme működése alapvetően evolúciós folyamat, mivel a környezettel összhangban lévő komplex rendszereket kizárólag evolúciós mechanizmusok hozhatnak létre és a gondolkodás kétségkívül ilyen folyamatnak tekinthető.

¹⁰² Bereczkei: i.m. 18. o.

¹⁰³ Friedrich Nietzsche gyakran hivatkozik a darwini tanításra, ugyanakkor sokszor kritizálja bizonyos vonatkozásait: „Darwin meglepedezett a szellemről (– ez jellemző az angolokra!)” – írja egy helyen. Idézi: Rüdiger Safranski: *Nietzsche-szellemi életrajz* (fordította: Györfly Miklós, Európa, Bp., 2002) 247. o. A *hatalom akarása* (*Der Wille zur Macht*) címmel megjelentetett, el nem készült főművéhez készített feljegyzéseiben pedig ezt találjuk: „Hogy a fajok fejlődést jelentenének, ez a világ legesztelenebb megállapítása;” hiszen éppen az ellenkezőjét tapasztaljuk az ember sorsát áttekintve: a legerősebbek, az értékes típusok eltűnnek, a középszerű, sőt a közepes alatti típus pedig hatalomra jut.¹⁰³ Vö. Friedrich Nietzsche: *A hatalom akarása* (fordította: Romhányi Török Gábor, Cartaphilus Kiadó, Bp., 2002) 685. pont, 295-296. o. Természetesen az eredeti darwini elméletben az evolúció nem jelent fejlődést.

¹⁰⁴ Freud három lélekrészt különböztet meg: a *tudatos* (az a lelki terület amelyről pillanatnyilag tudomásunk van), a *tudatelőttés* (ez a normál emlékezetnek felel meg) és a *tudattalan* (ez részben „szorongással, konfliktusokkal vagy fájdalommal asszociálódott vágyak, érzések és gondolatok gyűjtőtere”) lélekrészt. Az így felfogott lélek az a „színpad”, ahol a személyiség dinamikus folyamatai játszódnak. A személyiségnek három összetevőjét írja le Freud, ezek kölcsönhatása eredményezi az emberi viselkedést. Az *ösztön-én* (id) tartalmazza mindazt, ami ösztönös, öröklött (az örömelvnek megfelelően működik). Az *én* (ego) közvetítő funkciót tölt be az ösztön-én és a külvilág között, a cselekvés racionális oldalát képezi (a valóságelvnek megfelelően működik). A *felettes én* (szuperego) a szülői és a társadalmi értékeket foglalja magában. Az *ösztön-én teljes egészében tudattalan*, az *én* és a *felettes én mindhárom lelki területen* működhet. Freud az embert mint „komplex energiarendszert” fogja fel, ahol a pszichikai folyamatok a biológiai folyamatokon keresztül jutnak energiához. Ezeket a biológiai folyamatokat nevezi Freud ösztöntörökvésnek, vagy biológiai hajtóerőnek (drive), amelyek az ösztön-éneken keresztül fejeződnek ki. A hajtóerőket két alapvető osztályba sorolhatjuk: az *élet- és szexuális ösztön* (*Eros*) és a *halálösztön* (*Thanatos*) osztályába. Az *Eros* azoknak a drive-oknak az összessége, amelyek a túléléssel, a szaporodással és a gyönyörrel kapcsolatosak (célja a kötés, a kapcsolat), a *Thanatos*, a destruktív ösztön célja, hogy a kapcsolatokat felbontsa, hogy a dolgokat tönkretegyje. Vö. Sigmund Freud: *A pszichoanalízis foglalatja* (fordította: V. Binét Ágnes, In.: S. Freud: *Esszék*, Gondolat, Bp., 1982) 410-474, ill. Charles S. Carver – Michael F. Scheier: *Személyiségpszichológia* (Osiris, Bp., 1998) 199-247. o. Freud idézett művében az ösztön-ént, az ént és a felettes ént lelki tartománynak, a tudatot, a tudatelőttést és a tudattalant pedig lelki minőségnek nevezi.

A hagyományos állásponttal szemben, amely szerint az állatokat ösztöneik vezérik, az ember pedig elvesztette ösztöneit és az „esze” irányítja, James úgy gondolja, hogy az emberi viselkedés azért rugalmasabb, mert több ösztönnel rendelkezünk, mint a többi állat. Többek között Karl Popper nevéhez fűződik az ún. evolúciós episztemológia. Popper szerint minden intelligens tevékenység „az amőba mozgásától Einstein felfedezéséig” próbálkozások és hibakorrekciók egymásutánjaként ragadható meg.¹⁰⁵

A darwini tanításokra épülő *szociáldarwinizmus* több vonatkozásban eltért az eredeti elmélettől, az evolúció mint *fejlődési folyamat* jelenik meg. Az emberről vallott szociáldarwinista nézetek is sok szempontból kritizálhatók, hiszen azt állították, hogy az emberek közötti (viselkedésbeli, megjelenésbeli, képességbeli) különbségek genetikailag meghatározottak és a társadalmi egyenlőtlenségek ezekre a tényezőkre vezethetők vissza. Hangsúlyozták, hogy a társadalom normális működéséhez különböző beavatkozásokra van szükség, mert a természetes kiválasztás működését befolyásolják a modern társadalmak orvosi-technikai vívmányai. Ez azt eredményezi, hogy a saját erejükből fennmaradásra képtelen emberek tovább élnek, sőt gyorsabban szaporodnak mint azok, akiknek az evolúció valódi győzteseinek kellene lenniük. Ennek a következménye a faj degenerációja. Egyes szociáldarwinisták konkrét gyakorlati megoldásokat követeltek, amelyek gátat vetnek a faj leromlásának: Francis Galton fogalmazta meg az ún. *eugenika-koncepciót*, amely az emberiség genetikai feljavítását tűzte ki célul különböző intézkedések bevezetésével (pl. a kiemelkedő képességű emberek házasságát támogatni kell, a genetikailag alkalmatlanokét: bűnözőkét, fogyatékosokét, örökletes betegségben szenvedőket meg kell akadályozni). Ez az elmélet konkrét intézkedésekhez vezetett (pl. az USA-ban az 1930-as évek elején sterilizációs törvényeket hoztak, melyek alapján elsősorban szellemi fogyatékos embereket ivartalanítottak, illetve különböző nemzetiségi bevándorlók befogadását korlátozták, Charles Davenport biológus hangsúlyozta, hogy az angolszász fajt meg kell védeni a dél-európai bevándorlóktól), illetve alapját képezte a rasszizmusnak és a náci fajelméletnek (amelynek gyökerei között a szociáldarwinizmus tételei is megtalálhatók).¹⁰⁶

A szociáldarwinista megközelítések túlzásai, amelyek szélsőséges koncepciók alapjául szolgálhattak, *végül az irányzat bukásához vezettek*. Többen rámutattak ezeknek az elméleteknek a gyengeségeire és hangsúlyozták, hogy *az ember nemcsak biológiai*

¹⁰⁵ Vö. Nánay Bence: *Az elme mint evolúciós rendszer: evolúciós pszichológia és neurális darwinizmus* (In.: *Lélek és evolúció, Az evolúciós szemlélet és a pszichológia*, szerkesztette: Pléh Csaba, Csányi Vilmos, Bereczkei Tamás Osiris, Bp., 2001) 141.o. ill. Leda Cosmides-John Toobey: *Evolúciós pszichológia: alapozó kurzus* (In.: *Lélek és evolúció...*) 311.o.

¹⁰⁶ Vö. Bereczkei: i.m. 23-29. o.

organizmus, hanem elsősorban *társadalmi, kultúrát létrehozó lény*. Émile Durkheim a kultúrát olyan komplex rendszerként írja le, amely saját törvényekkel rendelkezik, az egyének biológiai jellemzői csupán a társadalom „anyagát” alkotják, mert a társadalmi szerveződések olyan jelenségek, amelyeket nem lehet visszavezetni az egyén biológiai természetére.¹⁰⁷ Franz Boas a *kultúrák autonóm voltát* emeli ki: minden kultúra egyedi, önálló világ. Mindezek és további elméletek oda vezettek, hogy egy szélsőséges álláspontot, az ember biológiai determinációjának tanát felváltja *egy másik szélsőséges elmélet: a kulturális determinizmus álláspontja*.¹⁰⁸ Elkülönítik az emberi világot az állati világtól, az embernél nagyobb szerepet játszik és teljesen más minőség a kultúra, úgy gondolják, hogy az emberi viselkedés jellemzőit jelentős részben a tanulásra, a nevelésre lehet visszavezetni és nem az örökletes tényezőkre, a biológiai tudományokkal szemben pedig a társadalomtudományoknak van prioritása.¹⁰⁹ A filozófiában is találhatunk olyan elméleteket, amelyek a darwinista emberképpel szemben fogalmazódnak meg, ilyen koncepciót fejtenek ki a német filozófiai antropológia jeles képviselői: Max Scheler és Arnold Gehlen (ezekről később).

Az evolúció tanát, az ember állati eredetét ma nem vonják kétségbe a természettudomány művelői (ezt támasztják alá élettani, biokémiai, genetikai kutatások). A tudomány mai állása szerint az emberszabásúak kb. 30 millió évvel ezelőtt váltak el a majmoktól. 18-20 millió évvel ezelőtt Kelet-Afrikában kb. tízféle emberszabású faj létezett. Az emberhez vezető ágtól a gorilla kb. 7-9 millió, a csimpánz kb. 6-7 millió évvel ezelőtt vált el (csimpánz és a bonobó szétválása 2-2,5 millió évvel ezelőtt lehetett). Legközelebbi rokonaink tehát a csimpánzok és a bonobók. A csimpánz és az ember genomjában az elválás óta kb. 1 %-nyi különbség alakult ki. A paleontológusok a mai napig vitatkoznak azon, hogy milyen sorrendben, milyen közbeeső fajokon keresztül juthatunk el a modern *Homo sapiens*ig, amely 100-130 ezer évvel ezelőtt jelent meg, de a jelentős viselkedésváltozásokra csak kb. 40 ezer évvel ezelőtről lehet következtetni. De mi történt a közben eltelt 60-90 ezer év alatt? Valójában semmiféle adatunk nincs arról, hogy voltaképpen *milyen változás hozta létre a Homo sapienst* az archaikus formákból. A Homo-k rengeteg olyan tulajdonságra tettek szert, amelyekkel az emberszabású majmok nem rendelkeznek: ilyen pl. a két lábon járás, az agytérfogat változása (emellett testük csupasza lett, sós könnyeket sírnak, arcból kiemelkedő orral rendelkeznek és orrlyukaik nem előre, hanem lefelé néznek). Az anatómiai változások mellett megjelenik a

¹⁰⁷ I. m. 31.o.

¹⁰⁸ I. m. 32-33.o.

¹⁰⁹ I. m. 40.o.

szerszámkészítő, a vadászó viselkedés, a nyelv, s rendkívüli mértékben megnövekszik a szociális intelligencia.¹¹⁰

Ezen jellemzők kialakulásának magyarázatára különböző hipotézisek születtek, valójában egyik sem kielégítő. Ilyen elmélet az agytérfogat növekedésének okát magyarázó *hőstressz elmélet* (Fialkowski, 1978), vagy az ún. „*radiátor*”-*teória* (Falk, 1990), több koncepció pedig az agyméret növekedését a nyelvhasználat kifejlődésével magyarázza (pl. Calvin hajításelmélete, 1982). Népszerűek az ökológiai elméletek, mint az ún. *szavannateória*, amely szerint a változásoknak az az oka, hogy távoli őseink az erdők helyett a szavannára kerültek, s a megváltozott környezet új tulajdonságok kialakítását kívánta meg, pl. két lábra kellett állni, hogy jobban lehessen látni, a szavanna veszélyei miatt nagyobb csoportba kellett tömörülni, ez pedig hozzásegített a kommunikáció új formáinak kialakulásához is (de a teória nem tud választ adni pl. arra a kérdésre, hogy őseinknek miért kellett elhagyniuk az erdőt?). Ilyen koncepció az ún. „*vizimajom*”-*elmélet* (az alapötletet Sir Alister Hardy vetette fel, majd Elaine Morgan dolgozta ki 1982-ben) amely abból indul ki, hogy az ember számos anatómiai jegye elüt a vele rokon főemlősökétől, és sokkal inkább hasonlít a tengeri emlősökhöz, amelyek előzetes szárazföldi életmód után alkalmazkodtak a tengeri életmódhoz. Ezért azt kell feltételeznünk, hogy valamikor a csimpánzoktól történt elválás után az emberszabásúak egy csoportja különböző véletlen események miatt hagyományos erdei élőhelyéről kiszorulva, egy-kétmillió évet egy tengerrel körülvett szigeten töltött. Így rákényszerült arra, hogy táplálékát a tengerben, vagy a tengerparton keresse meg, ezért kezdett áttérni a tengeri emlős életmódra (ez magyarázza azt, hogy két lábon jár, hogy csupasz, hogy sós könnyeket sír, hogy erősen izzad, hogy orra kiemelkedik és orrlukái lefelé néznek, és hogy pl. magzatainak 3 hónapig merülési reflexe van: ha víz alá kerül az orruk, automatikusan nem vesznek levegőt, stb.). Ezt követően bizonyos geológiai események következtében élőhelye egyesült a szárazfölddel, azonban nem az erdőbe tért vissza, hanem a tavak partjára és a szavannákra.¹¹¹

Napjainkban az emberi viselkedéssel foglalkozó tudományok képviselői már nem vallják azt a 20. század közepétől ismét prioritást kapott nézetet, mely szerint a környezeti hatásoknak, a nevelésnek jóval fontosabb szerepe van az örökletes tényezőknél. A „*természet-környezet inga*” mára *visszalendült a biológiai mechanizmusok irányába*, köszönhetően annak, hogy a humán genetika, az evolúciós biológia, a szociobiológia, illetve további új

¹¹⁰ Vö. Csányi Vilmos: *Az emberi természet* (Vince Kiadó, Bp., 2003) 91-122. o.

¹¹¹ I. m. u. o.

tudományterületek kutatásai a genetikai összetevők jelentőségére mutattak rá.¹¹² Az 1960-as évek végétől új elméletek jelentek meg az emberi viselkedés biológiai meghatározottságának alátámasztására. Ilyen új felfogás pl. az *univerzális nativizmus*, amelynek legjelentősebb változatát Noam Chomsky fejtette ki a *generatív nyelvfelfogás* elméletében. E szerint az emberi nyelvre egyetemesen jellemző szerkezeti sajátosságok és műveleti skémák velülnkszületettek: agyunk fel van szerelve egy *velülnkszületett* „nyelvelsajátító készülékkel”. A nyelvelsajátító készülékhez „születéstől” meglévő tulajdonságként hozzárendelt skémarendszer határozza meg a tudás formáját, a tapasztalat szerepe csupán annyi, hogy mozgásba hozza ezt a rendszert, majd előidézi sajátos differenciálódását és specializálódását. Chomsky szerint tehát a nyelvtan alapelvei velülnkszületettek, azonosak az emberi faj valamennyi egyedénél, ugyanakkor ennek eredetére nem mutat rá.¹¹³ Lenneberg ezzel kapcsolatban megjegyzi, hogy a nyelv kialakulását nem lehet összefüggésbe hozni az általános intelligencia megnövekedésével, amely egyesek szerint az agykoponya-térfogat megnövekedésében nyilvánul meg, mert a *nyelv képességének kialakulása nem függ az agykoponya térfogattól* (a normális emberi agytérfogatnál kisebb agyú aprófejű törpék is képesek a nyelv elsajátítására). A nyelv nem az agytérfogattal, hanem az agy sajátos, csak az emberre jellemző szervezettségével függ össze, de hogy ezt mi okozza, azt nem tudjuk.¹¹⁴

Az univerzális nativizmus mellett további új *determinációs koncepciók* is születtek a 60-as évek végétől, ugyanakkor a *környezetelvű elmélet is megújult*.¹¹⁵ Szokolszky Ágnes rámutat, hogy az öröklés-környezet vita a tudománytörténet egy meghatározott szakaszának felelt meg: a leegyszerűsítő dichotómiákon alapuló kérdésfelvetéseket nem eldönteni kell, hanem meghaladni. A mai tudomány alapján azt mondhatjuk, hogy az emberi viselkedés (az emberi természet) komplexitásának legfőbb forrása a *biológiai és környezeti tényezők egymásba fonódása*. A cél nem az, hogy valamiféle „ideális egyensúlyt” próbáljunk találni a két tényező között, hanem az, hogy a természet-környezet dichotómiát meghaladva feltárjuk az emberi viselkedés (az emberi természet) komplexitását.¹¹⁶ Meg kell állapítanunk tehát, hogy az ember

¹¹² Vö. Szokolszky Ágnes: *Öröklés-környezet: mit is jelent az „is”?* (In.: Magyar Pszichológiai Szemle, 2002/1) 51-54. o.

¹¹³ Vö. Noam Chomsky: *Újabb adalékok a velülnkszületett eszmék elméletéhez* (In.: *A nyelv keletkezése*, Kossuth, 1974, összeállította: Pap Mária, fordította: Pap Mária, Radics Katalin, Terts István) 85-96.o., ill. Pap Mária bevezető tanulmánya 5-16.o., ill. Pléh Csaba: *Öröklés- és környezetelvű érvelés az 1970-es évek fordulóján* (Magyar Pszichológiai Szemle, 2002/1) 40-41.o. Chomsky hivatkozott írásában utal a velülnkszületett eszmék elméletének történeti értelmezésére (Descartes, Leibniz). Chomsky elméletét vitatja pl. Hilary Putnam (lásd *A nyelv keletkezése* c. kötetben közölt írását).

¹¹⁴ Eric H. Lenneberg: *A nyelv – biológiai szempontból* (*A nyelv keletkezése*, Kossuth, 1974, összeállította: Pap Mária, fordította: Pap Mária, Radics Katalin, Terts István) 111-129. o.

¹¹⁵ Vö. Pléh: i. m. 42-45. o.

¹¹⁶ Vö. Szokolszky: i.m. 79. o.

természeti és kulturális lény, ahogy Edgar Morin írja: „Az ember éppen annál fogva teljességgel emberi, hogy lényege szerint egyidejűleg teljességgel és egészében természeti, egyszersmind pedig teljességgel és egészében kulturális lény.”¹¹⁷ Az ún. biokulturális modellek a természettudományok és a társadalomtudományok integrálására törekednek, háttérükben az a felismerés áll, hogy az emberben nem létezik elkülönülten egy biológiai és egy kulturális természet: a kultúra egy meghatározott struktúrára épül rá, ugyanakkor ezeket a struktúrákat átfogó szerkezetben rendezi újra.¹¹⁸ Az *evolúciós pszichológia* tudománya is a szokásos ellentétpárok nyílt elutasításán, és annak felismerésén alapul, hogy egy organizmus fenotípusának minden aspektusa a gének és a környezet együttes terméke (a gének teszik lehetővé, hogy a környezet befolyásolja a fenotípusok kialakulását).¹¹⁹

Csányi Vilmos etológus azt írja: „Biológiai szempontból az ember csupán az emberszabású majmok egyike, akit csak a saját magunk iránti szentimentális érzelmek miatt szoktunk valamiféle egészen különálló és különleges lénynek tekinteni.”¹²⁰ A humánológusok az ember sajátos képességeit biológiai alapon magyarázzák. Ezekből – úgy vélem – akár levonható az a következtetés is, hogy az ember különleges lény, hiszen olyan jellemzőkkel bír, amelyekkel egyetlen más élőlény sem.

Csányi az archaikus társadalmak kis csoportjaiban élő emberek természetét vizsgálva utal arra, hogy az ember abban különbözik legjobban az állatvilág tagjaitól, hogy *viselkedése kettős meghatározottságú*, tehát nemcsak a genetikai állománya – amely mintegy 130-150 ezer éve kialakult és azóta lényegesen nem változott –, befolyásolja viselkedését, hanem a kultúra is. Az új emberi tulajdonságok egymást is befolyásolva összetetten nyilvánulnak meg, ezért a szerző szerint *humán viselkedési komplexumról* kell beszélnünk, amelynek három fő összetevője van: a) a csoportérettel kapcsolatos viselkedési formák, b) a csoporttevékenységek összehangolása, c) a konstrukciós tevékenységek. A teljesség igénye nélkül nézzük meg a legfontosabb viselkedési formákat az egyes kategóriákon belül.

a) A *csoportérettel* kapcsolatos viselkedési formák. Az ember *társas lény*, ez azonban jellemző legközelebbi rokonainkra, a csimpánzokra és a bonobókra is, de *az ember kapcsolatigénye jóval nagyobb*, az emberek nemcsak napi 1-2 órára igénylik mások jelenlétét. Az idők folyamán szoros és *zárt csoportszerkezet* alakult ki, és *visszaszorult a csoporton belüli agresszió* (ami nem járt együtt a csoportok közötti agresszió csökkenésével). Az ember rokonaitól eltérően hajlandó a táplálékmegosztásra, illetve az embereket jellemzi a *táplálék*

¹¹⁷ Morin: i.m. 27. o.

¹¹⁸ Vö. Bereczkei: i.m. 74-75. o.

¹¹⁹ Vö. Cosmides-Tooby: i.m. 326-327. o.

¹²⁰ Csányi: i.m. 91. o.

megszerzésében való kiegészítő *együtműködés*. Kialakult a *csoporthűség*, megváltozott az *anya-gyermek közötti kötődés* (egy ember a nem vér szerinti gyermekeit is felneveli), az *emberi szexualitás* pedig az utódok létrehozásán kívül örömszerző és párkapcsolatot erősítő funkciót is ellát.

b) A *csoportviselkedés összehangolásának*, szinkronizációjának fő tényezői: az *empátia*, a beleérzés képessége (amely az állatoknál, a kutyát kivéve teljesen ismeretlen), az *imitáció*, a mintakövetés képessége: az ember rendelkezik azon tulajdonsággal, hogy a megfigyelt magatartás-mintázatokat minden jutalom nélkül hajlandó utánózni. Ide tartozik a másolás, a tanítás, a fegyelmezés, de a legfontosabb szinkronizációs képességünk a *szabálykövetés* tulajdonsága. Az érzelmi és viselkedési szinkronizáció együttesen jelenik meg a zenében, az énekben, táncban, a rítusokban.

c) A *konstrukciós képességek* csoportjába tartoznak az *emberi kommunikáció* formái, a *tárgykészítés*, *tárgyhasználat*, illetve az *absztrakt gondolkodás*. Az ember nyelv és beszéd nélkül is képes kommunikálni, jellemzője a *mímelés* tulajdonsága. A legbonyolultabb emberi kommunikációs eszköz a *nyelv*: érzések, gondolatok kifejezésére, cseréjére alkalmas eszköz, amellyel – ahogy Csányi írja – „jelent, múltat, jövőt, szándékot, tervet, elképzelést, változatokat lehet egy teljesen nyitott és elvileg végtelen számú üzenetet alkalmazó rendszerben megjeleníteni”. Az ember sajátja az absztrakciós képesség, a nyelv segítségével virtuális realitások hozhatók létre. Az eszközkészítés és eszközhasználat mellett a konstrukciós készség *szociális konstrukciók* kialakításában is megnyilvánul: az embercsoportok szerkezete, az ezekben érvényesülő normák, szabályok ilyen konstrukciós aktivitás eredményei.¹²¹

Többen úgy vélekednek – pl. Peter Singer, akinek a nézeteiről a későbbiekben lesz szó –, hogy a felsorolt tulajdonságok nemcsak az embereknél találhatók meg: a nyelvhasználat, az eszközkészítés, a tudatosság, vagy a kultúra egyes állatfajokat is jellemez. Ez persze így túlzó állítás, hiszen *egyetlen állatfaj sem rendelkezik az emberi képességek mindegyikével*, illetve az állati részképességek is *alacsonyabb szintet mutatnak*, mint emberi megvalósulásuk. Pl. az állati kommunikáció nem gondolatok közlésére szolgál, hanem olyan fiziológiai szabályozó mechanizmus, amely a belső állapotok összehangolását végzi, a nyelvvelsajátítás képessége sajátosan emberi képesség: az emberi agy – ahogy Noam Chomsky elmélete alapján

¹²¹ Vö. Csányi Vilmos: *Az emberi természet biológiai gyökerei* (<http://www.mindentudas.hu/csanyi/20031208csanyi16.html>), ill. ugyanerről *Az ember természete* című könyvben: 123-140. o.

megjegyezhetjük –, fel van szerelve egy veleszületett „nyelvelsajátító készülékkel.”¹²² Az etológusok megállapításai szerint kb. 80 állatfajnál mutatható ki az eszközhasználat. Egyesek el is készítik azokat, azonban ez a szerszámhasználat meglehetősen speciális és korlátozott: az egyes fajok meghatározott konkrét célra használnak eszközt.¹²³

5. A keresztény felfogás napjainkban

A mai keresztény emberi méltóság-felfogás lényegét tekintve változatlan a második fejezetben kifejtettekhez képest. Az *emberi személy méltósága az Isten képmására és hasonlatosságára történt teremtésben gyökerezik* és az isteni boldogságra szóló meghívásban nyeri el beteljesedését – olvashatjuk a *Katolikus Egyház Katekizmusában*. Az isteni képmás minden emberben jelen van. Az emberi személy „szellemi és halhatatlan” lélekkel fölrüházva „az egyetlen teremtmény a földkerekségen, amelyet Isten önmagáért, vagyis az emberi személyért akart.” Az emberi személy részesül a Szentlélek erejéből és világosságából. Az ember lelkének, valamint értelmi és akarati lelki képességeinek köszönhetően szabadsággal felruházott lény, ami „az isteni képmás kiváltságos jele.”¹²⁴ A keresztény felfogás tehát az emberi faj egységét hirdeti, de felismeri az egyes ember individualitásának jelentőségét, továbbá az ember ugyanúgy a teremtés része, mint az őt körülvevő világ, azonban istenképűségénél fogva kiemelkedik abból. A kereszténység a *test és lélek egységének* tanítását képviseli: az ember anyagi „része” (a teste) spiritualizált anyagnak, az ember szellemi „része” teljesen materializált szellemnek tekinthető. Ebben a kölcsönös áthatásban a szellem megmarad lényege szerinti szellemnek, az anyag lényege szerinti anyagnak. Az ember tehát az anyag legmagasabb szintű és a szellem legalacsonyabb szintű megnyilvánulási formája.¹²⁵

Az életnek az a teljessége, amelyre az ember hivatott, teljesen meghaladja földi létének határait, mert nem más, mint Isten életében való részesedés – fogalmaz *Evangelium vitae* kezdetű enciklikájában (1995) II. János Pál pápa. Ennek a természetfölötti hivatásnak a nagyszerűsége föltárja az emberi élet nagyságát és értékét már ideigtartó szakaszában is: az

¹²² Vö. Csányi: i. m. 14. o., ill. Dean Hamer-Peter Copeland: *Génjeink* (fordította: Puskás László, Osiris, Bp. 2002) 215. o., ill. lásd Chomsky már bemutatott elméletét.

¹²³ Vö. Csányi: i.m. 15. o.

¹²⁴ A *Katolikus Egyház Katekizmus*a (Szent István Társulat, Bp., 1994) 353-354. o.

¹²⁵ Bolberitz: i.m. 272. o., Juan José Tamayo-Acosta a méltóság és a megszabadítás összefüggéseiben értelmezi a keresztény méltóság-fogalmat, az elméletet lásd *Dignity and Liberation: A Theological and Political Perspective* (*The Discourse of Human Dignity*, Concilium, 2003/2, SCM Press London) 67-77. o.

időben zajló élet az emberi lét egységes és egész folyamatának alapvető föltétele, kezdete és integráns része. A II. Vatikáni Zsinat megfogalmazza, hogy Isten Fia megtestesülésével „bizonyos módon” minden emberrel eggyé lett: a megtestesülésben az ember számára nemcsak Isten végtelen szeretete mutatkozik meg, hanem minden egyes ember páratlan értéke is. II. János Pál megállapítja: Isten emberszeretetének Evangéliuma, a személy méltóságának Evangéliuma és magának az életnek az Evangéliuma egy és oszthatatlan Evangéliumot alkot.¹²⁶ A Hittani Kongregáció *Donum vitae* kezdetű instrukciójára (1987) utalva a pápa kiemeli, hogy az élet szent, mert kezdetétől fogva magán hordozza „Isten teremtő cselekvését” és mindig különleges kapcsolatban marad a Teremtővel, továbbá az életnek kezdetétől a végéig egyedül Isten az ura: senki, semmilyen körülmények között nem ragadhatja magához az ártatlan emberi élet közvetlen kioltásának jogát.¹²⁷ A „Ne ölj!” parancs megvonja a határt, amit soha nem szabad áthágni.¹²⁸ Ugyanakkor ez a parancs – tehetjük hozzá – a gyilkolás, nem az ölés tilalmát mondja ki tulajdonképpen, és az egyház is így értelmezi: a gyilkolás, tehát az ártatlannak minősülő személy megölése tiltott, így bizonyos esetekben nem számít bűnnek az emberölés, ide sorolható a jogos önvédelem és a halálbüntetés esete.¹²⁹ Ezek lehetőségét II. János Pál is elismeri hivatkozott enciklikájában, amikor azt írja, hogy az önvédelemtől senki sem mondhat le az élet, vagy önmaga iránti szeretet hiánya miatt, de megteheti azt hősies szeretetből, továbbá a halálbüntetést csak végső esetben szabad alkalmazni, amikor a társadalom megvédése más módon nem lehetséges.¹³⁰ Az élet szentségére hivatkozva az egyház elítéli az öngyilkosságot, az abortuszt és az eutanáziát.

II. János Pál a Pápai Tudományos Akadémiához írt 1996-os üzenetében azon a véleményen van, hogy az evolúciós elmélet több pusztán hipotézisnél: az, hogy egymástól függetlenül végzett kutatások eredményei szándékosságtól és manipulációtól mentesen egybecsengenek, önmagában komoly érv az elmélet helytálló volta mellett – véli a pápa. Az egyház el tudja fogadni azt a nézetet, hogy az ember az állatvilágból emelkedett ki, de feltételeznünk kell ugyanakkor, hogy az evolúciós folyamat közben egy „ontológiai ugrásra” került sor: az emberi lelket közvetlenül Isten teremtette. A pápa szerint az olyan elméletek, amelyek azt

¹²⁶ II. János Pál pápa *Evangelium vitae* kezdetű enciklikája (kelt Rómában, 1995. március 25-én, módosítva: 2002. október 8-án, fordította: Dr. Diós István, <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=78>) Bevezetés, 2. pont

¹²⁷ I. m. III. fejezet 53.

¹²⁸ I. m. III. fejezet 54.

¹²⁹ Az „igazságos háborúban” történő életkioltás sem tekinthető bűnnek. Vö. Boda László: *Emberré lenni vagy birtokolni?* (Szent József Kiadó, Bp., 1991) 106-116. o.

¹³⁰ *Evangelium Vitae* enciklika III. fejezet 55., 56.

állítják, hogy az elme az élő természet erőinek szüleménye, nem alkalmasak arra, hogy a személy méltóságának alapjául szolgáljanak.¹³¹

XVI. Benedek emberi méltóság-felfogása nem tér el a fentiektől. Az evolúció kérdésében a pápa elismeri a természettudományos elméletek fontosságát, de úgy véli, teljesen mértékben mégsem bizonyítható az evolúciós teória helyessége. Az „Istenhívó evolúciós szemlélet” feltételezi Istent, mint Teremtőt.¹³²

6. Az ember „különállását” tételező antropológiai koncepciók

A következőkben bemutatott elméletek mind a természettudományos, mind a keresztény emberkép kritikáját adják, mivel úgy vélik, hogy a sajátos emberi méltóság mibenlétét sem a biológiai, sem a vallási elméletek nem tudják megfelelően megragadni.

Max Scheler: *Az ember helye a kozmoszban (Die Stellung des Menschen im Kosmos)* című műve 1928-ban jelent meg, és a szerző fenomenológiai módszerrel az emberi jelenséget próbálja megragadni. Egy művelt európai fejében az *ember szó hallatán* általában *három egymással teljesen összeegyeztethetetlen eszmekör* feszül egymásnak – véli Scheler. Az első a *zsidó-keresztény tradíció*, a teremtésről és a bűnbeesésről, a második az *antik görög gondolatkör*, amely szerint az ember az „ész” birtoklása révén az ami, a harmadik a *modern természettudomány* és a genetikus pszichológia gondolatköre, amely szerint az ember olyan lény, amely az állatvilágban létező előformáitól csak a képességek és energiák keverékének bonyolultsági fokában különbözik. Ez a három eszmekör nem képez egymással semmiféle egységet, ami azt jelenti, hogy *nincs egységes eszménk az emberről*. Scheler ezért fogott bele egy filozófiai antropológia kidolgozásába, amelyben kifejti az ember lényegét a növényekhez és az állatokhoz való viszonyában, illetve az ember metafizikailag különleges helyzetét.¹³³

Scheler megvizsgálja a *biopszichikai világ egész építményét*, ahol a pszichikai erők és képességek egyfajta fokozatosságot alkotnak. A pszichikai határa egybeesik az élőnek, mint olyannak a határával. A pszichikai legalsóbb foka a tudattalan, érzet és képzet nélküli „*érzőerő*”, amely a növényekre is jellemző (de természetesen az állatokban és az emberben is jelen van), ez a növekedésre és az átörökítésre törekvést jelenti. Az „*érzőerőt*” a lelki élet

¹³¹ Pope John Paul II.: *Message to the Pontifical Academy of Sciences: on Evolution*
<http://www.ewtn.com/library/papaldoc/jp961022.htm>

¹³² Daryl P. Domning: *Review: Creation and Evolution: A Conference with Pope Benedict XVI*
<http://ncse.com/rncse/28/3/review-creation-evolution-conference-with-pope-benedict-xvi>

¹³³ Max Scheler: *Az ember helye a kozmoszban – tanulmányok* (fordította: Csátár Péter, Osiris, Bp., 1995) 9-10. o.

fokozatainak rendjében az „*ösztön*” követi, majd a harmadik pszichikai forma az „*asszociatív emlékezet*” (amelynek alapja az, amit Pavlov feltételes reflexnek nevezett). A pszichikai élet negyedik lényegi formája a „*praktikus intelligencia*”: „Egy élőlény akkor viselkedik „intelligensen”, ha *új*, sem a faj, sem pedig az egyed számára nem tipikus szituációkban próbálkozások, vagy újra és újra megismételt próbálkozások nélkül értelmesen viselkedik”.¹³⁴ Arról vita van, hogy az állatok, különösen a legmagasabb rendű emberszabású majmok, a csimpánzok a pszichikai élet ezen szintjét elérték-e vagy sem. Vannak, akik szerint az állatoknál csak asszociatív emlékezetéről és ösztönről lehet beszélni, az intelligencia pedig az ember monopóliuma. Scheler szerint kísérletek (pl. Köhler kísérletei) világosan megmutatták, hogy az állatok teljesítményei nem mind vezethetők le ösztönökből és asszociatív folyamatokból, hanem egyes esetekben igazi intelligencia-cselekvésekről van szó.¹³⁵ Felvetődik ezek után a kérdés, ha az állatoknak is tulajdonítható intelligencia, akkor állat és ember között nemcsak fokozati különbség van-e? Van-e lényegi különbség köztük, van-e az imént felsorolt pszichikai formákon kívül, ami *specifikusan csak az emberre jellemző*? Itt is több nézettel találkozhatunk. Vannak, akik szerint létezik ez a lényegi különbség, és ez az *emberi intelligenciából és a választás képességéből* adódik, elvitatva ezeket a jellemzőket az állatoktól. Az *evolucionisták* pedig *tagadják az ilyen végső különbséget ember és állat között*, hiszen már az állat is rendelkezik intelligenciával. Ezek a gondolkodók az emberről szóló nagy egységelméletnek a hívei, így nem ismernek el semmiféle metafizikai létet, sem az ember metafizikáját, tehát nem beszélnek a világalaphoz való olyan kitüntetett viszonyról, amellyel az ember mint olyan rendelkezhetne. *Scheler mindkét elméletet elutasítja* és azt állítja, hogy az ember lényege, és az amit az ember „különleges helyének” nevezhetünk, magasan áll afölött, amit intelligenciának és döntésképeségnek mondunk, ugyanakkor az is hibás lenne, ha azt az újat, ami az embert emberré teszi a vitális szférához tartozó, az eddigi pszichikai fokokhoz még hozzájövő, új lényegfokozatként gondolnánk el. Az elv, *ami az embert emberré teszi kívül áll mindazon, amit a legszélesebb értelemben „életnek” nevezhetünk*, szemben áll az emberi étellel is, „új és igazi lényegi tény, amely mint olyan nem vezethető vissza a »természetes életevolúcióra«, de ha valamire mégis visszautal, akkor maguk a dolgok legelső alapjainak egyikére megy vissza: ugyanarra az okra, amelynek *egyik legnagyobb manifesztációja az »élet*«.”¹³⁶

¹³⁴ I. m. 12-37.o., az idézetet lásd: 37. o.

¹³⁵ I. m. 39-40. o.

¹³⁶ I. m. 43-44. o., idézet: 44. o.

De mi ez az elv? Már a görögök is beszéltek ilyen elvről, „észnek” nevezték, de Scheler átfogóbb fogalmat használ ennél, olyan szót, amely magában foglalja az „észt”, de a fogalmi gondolkodás mellett még az ősfenomének vagy lényegfogalmak szemléletét is tartalmazza, illetve az akarati és emocionális aktusoknak egy olyan meghatározott osztályát, mint a jóság, szeretet, megbánás, tisztelet, szellemi csodálat, boldogság és kétségbeesés, szabad akarat. Ez a szó a „szellem”, az az *aktuscentrum* pedig, ahol a szellem a véges létszférákon belül megjelenik a „személy”. Egy szellemi lény már nem ösztön(törekvés)- és környezetfüggő, hanem környezetétől szabad és „világra nyitott” lény. A szellem tárgyiasság, a tárgyak épp-így-léte általi meghatározottság, szellemmel csak az az élőlény „bír”, amely képes a tökéletes tárgyiasságra. Az állatnál minden cselekvés, reakció amit végrehajt, még az „intelligensek” is, az állat idegrendszerének fiziológiai felépítéséből és a hozzá kapcsolódó ösztönökből, ösztön(törekvés)-impulzusokból és érzéki észlelésekből ered. Mindaz, amit az állat környezetéből megragadni képes, az környezeti struktúrájának határain belül van. Az állatnak nincsenek „tárgyai”, eksztatikusan beleél a környezetébe, képtelen környezetét tárgygyá tenni, ez csak szellemmel bíró lényre igaz.¹³⁷ „Az ember az az X, amely határtalan mértékben képes a »világra nyitottan« viselkedni.”¹³⁸ A szellemi aktus lényegét tekintve a reflexaktus egy második dimenziójához kötődik, ezt az aktust „öntudatnak” nevezzük. Az állatnak a növénytől ellentétben van tudata, de nincsen öntudata, ezért nem birtokolja önmagát, nincs hatalma önmaga felett. Csak az ember rendelkezik teljesen kifejlett dolog- és szubsztanciakategóriával, illetve az embernek van saját tere. Scheler a szellem különösségének megvilágításakor egy specifikusan szellemi aktust, az ideáció aktusát elemzi (az ember nemcsak arra képes, hogy érzékelje pl. a konkrét fájdalmat, hanem rákérdezhet arra is, hogy mit jelent a „fájdalom maga”).¹³⁹

Scheler kritizálja Descartes tanítását, hogy valamennyi szubsztanciát „gondolkodóra” és „kiterjedtre” osztotta és azt állította, hogy egyedül az emberben áll kölcsönhatásban egymással a két szubsztancia. Descartes ezzel a nézetével a legsúlyosabb tévedések seregét zúdította a nyugati tudatra. Ez alapján ugyanis valamennyi növénytől és állattól elvitatták a pszichikai természetet, ami nem emberi tudat és gondolkodás, azt tisztán mechanikus módon magyarázták, az embert kiszakították a „természet anyai karjából”, illetve az élet és ősfenoménjei alapkategóriáját „kihajították” a világból. Descartes tanításában egyedül a szellem újszerű autonómiájának és szuverenitásának megfogalmazása értékes, a szellem

¹³⁷ I. m. 45-48. o.

¹³⁸ I. m. 48. o.

¹³⁹ I. m. 49-59. o.

főlényének felismerése minden organikussal szemben.¹⁴⁰ A test-lélek problémával foglalkozó mai kutatók – írja Scheler – egyre egységesebben azt vallják, hogy egy és ugyanaz élet az, amely a belsőleges létében pszichikai, a mások számára való létében pedig testi alakkal bír. A pszichofizikai élet egy – ez az egység minden élőlényre, így az emberre is áll: az embert a lelki élet tekintetében csak fokozatilag lehet elválasztani az állattól. Ennek alapján Scheler úgy gondolja, hogy nem a test és a lélek, vagy az agy és a lélek azok, amelyek az emberben ontikus ellentétet képeznek. Az emberben lévő ellentét sokkal mélyrehatóbb: *a szellem és az élet ellentétéről* van szó: „Ha a pszichikait és a fiziológiait csak egy és ugyanazon életfolyamat két oldalaként fogjuk fel, amelyeknek ugyanazon folyamat két szemlélési módja felel meg, úgy annak az X-nek, amely ezeket a »szemlélési módokat« végrehajtja, hatalmasabbnak kell lennie a test és a lélek ellentétéénél.”¹⁴¹ Ez az X a szellem, amely *sohasem válik tárgyivá és mindent „tárgyasít”*. Már az élet is egy nem térbeli lét, de mégis időbeli, a szellem azonban tér feletti és idő feletti is. Bármekkora lényegbeli különbség van is „élet” és „szellem” között, az emberben mégis *egymásra van utalva ez a két princípium*: a szellem ideálja az élet, de egyedül az élet képes arra, hogy a szellemet (annak legegyszerűbb cselekedetrezdülésétől valamilyen mű teljesítéséig) tevékenységre indítsa és megvalósítsa – véli Scheler.¹⁴²

A *személyről* azt írta a német filozófus: az az aktuscentrum, ahol a szellem a véges létszférákon belül megjelenik, így adódik, hogy *etikáját a személy fogalmára építi*. Egy korábbi művében kritika alá veszi az etikai formalizmust és egy materiális értéketika megfogalmazására tesz kísérletet. Ennek részletes bemutatására nincs mód, de néhány fontosabb vonatkozásra azért felhívom a figyelmet. Scheler szerint *a személy a maga szellemi individualitásában az értékek végső hordozója*. Ugyanakkor *kritizálja a személynek ész-személyként való kanti meghatározását* (a kanti felfogásról munkám következő fejezetében lesz szó), mert ez azzal a következménnyel jár, hogy a személy eszméjének mindenfajta konkretizálása valamely konkrét személyre már eleve *elszemélytelenítéssel* jár együtt. Hiszen ekkor az, hogy ésszerű tevékenység alanya, mint azonos mozzanat illeti meg a konkrét személyeket, pl. minden embert. Eszerint személy voltukat tekintve az emberek semmiben sem különböznek egymástól, sőt az ésszerű cselekedetek lényegüknél fogva egyénen kívüliek, „egyén felettiék” (így ami ezen aktusok szubjektumának eszméjéhez még mint individuális meghatározottság hozzájárul, az megszűnteti az adott lények személy voltát is). Ha szigorúan

¹⁴⁰ I. m. 87-88. o.

¹⁴¹ I. m. 89-98. o., idézet: 97-98. o.

¹⁴² I. m. 98. o.

szem előtt tartjuk a személy téves meghatározását (Kant nem ezt tette) – írja Scheler –, akkor ez nem vezethet el a személy méltóságát, autonómiáját elismerő etikához, mert ebből *a személy szélsőséges heteronómiája (logonómiája) következik*.¹⁴³ Scheler elveti a kanti etika „humanista pátozát” is, hiszen a kanti meghatározás azon az előfeltételezésen alapul, hogy minden ember eszes lény. A személy léte soha sem merülhet ki abban, hogy bizonyos törvényszerűségnek engedelmeskedő ésszerű aktusok alanya. *Az autonómia nem elsősorban az ész állítmánya, hanem a személy, mint olyan állítmánya* (Kant kizárja a személyek közötti erkölcsi szolidaritást).¹⁴⁴ Schelernél az értékek megragadására nem mindenki képes: ez különleges intuícióhoz kötött.¹⁴⁵ Scheler meglehetősen *szűkített személy-fogalmat ad*: az a személy, akinek *cselekedetei „megérthetőek”* (és nem csupán okságilag magyarázhatók), és akiben közvetlenül jelentkezik az *uralom saját teste felett*, továbbá az egyed csak *a fejlődés bizonyos szintjén* tekinthető személynek (a gyerek még nem az). Tehát Schelernél a nagykorú, teljes értelmű, az akarás képességének tudatában lévő egyed tekinthető személynek.¹⁴⁶ A személy fogalmára kell felépíteni az etikát, azonban Scheler azt is hangsúlyozza, hogy az etika, mint filozófiai diszciplína lényegileg sohasem merítheti ki az erkölcsi értékeket: egyedül az általánosan érvényes értékekkel és előnyben részesítési összefüggésekkel foglalkozik. Az etika feladata, hogy képes legyen megmagyarázni, hogy létezik a bölcsesség révén történő, nála magasabb etikai megismerés: az etika tehát sohasem pótolhatja az egyéni lelkiismeretet.¹⁴⁷

Összefoglalva: Scheler, bár nem veti el teljesen az evolúció tanát, rámutat, hogy az ember lényegének megragadására nem alkalmas, mert ez más minőség, mint az élet. Scheler az embert emberré tévő tényezőt szellemnek nevezi (amely nem azonos az ész, vagy a lélek fogalmával: ezeket az evolúció „termékének” tekinti, hangsúlyozza továbbá a szellem „életreutaltságát”). Etikájának központi fogalma a személy, felismeri a személy alapvető jelentőségét, azonban olyan személy-fogalmat ad, amellyel kapcsolatban több probléma vethető fel (a személy fogalmának értelmezésére a IV. részben visszatérek).

¹⁴³ Max Scheler: *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika* (fordította: Berényi Gábor, Gondolat, Bp., 1979) 562-565. o., lásd erről még Berényi Gábor utószavát. Scheler megjegyzi, hogy Kantnál az ésszerű akarat X-en túlmenő létezés látszatára tesz szert a személy eszméje, mivel ezt az X-et az emberrel mint „magánvaló dologgal”, a homo noumenonnal azonosítja, és ezt szembeállítja a homo fenomenonnal. A homo noumenon azonban semmi egyéb, mint a teljességgel megismerhetetlen létállandó, a „magánvaló dolog” alkalmazása az emberre. Ugyanezzel a megismerhetetlen állandóval találkozunk azonban minden növény és kő esetében is. Hogyan akarhatna tehát olyan méltóságot kölcsönözni az embernek, amely különbözne a kőétől? – teszi fel a kérdést Scheler.

¹⁴⁴ I. m. 563., 740. o.

¹⁴⁵ I. m. utószó 907-908. o.

¹⁴⁶ I. m. 713-718.o., ill. utószó 913-914. o.

¹⁴⁷ I. m. 739. o.

Francis Fukuyama, kortárs politikai gondolkodó *X-tényezőnek* nevezi azt az emberi jellemzőt, ami *az embert emberré teszi*. Régebben nem tekintettek minden embert egyenlőnek: az X-tényezővel csupán az emberi faj egy jelentős részhalmaza rendelkezett, sokan viszont nemük, anyagi helyzetük, származásuk, csekély intelligenciájuk, testi fogyatékoságuk miatt nem tarthattak rá igényt. *Manapság az X-tényező „rikító vörös határvonalaként” veszi körül az emberi faj egészét*, és akik a vonalon belül vannak, mind egyenlő mértékben jogosultak a tiszteletre, míg a vonalon kívül állók csekélyebb „méltósággal” rendelkeznek. Aki az X-tényezővel bír, *emberi méltósággal rendelkezik*, ezért ha a méltóság tekintetében minden ember egyenlő, akkor az X-nek valamennyiünkre *univerzálisan jellemző tulajdonságnak* kell lennie. De mi az az X-tényező, illetve honnan ered? – teszi fel a kérdést Fukuyama.¹⁴⁸

A keresztények szerint Istentől ered, aki a maga hasonlatosságára teremtette az embert, a leghíresebb szekularizált felfogást pedig Kant fogalmazta meg: az X-tényező alapja az ember képessége a morális döntések meghozatalára, az embereknek azért van méltóságuk, mert autonóm lények, mert van szabad akaratuk. A legtöbb természettudós számára az X-tényező ilyen metafizikai meghatározása elfogadhatatlan: sokan úgy vélekednek, hogy amit szabad akaratnak gondolunk, az illúzió csupán, hiszen minden emberi döntéshozatal végső soron materiális tényezőkre vezethető vissza. Az emberek azért döntenek például egy adott cselekedet mellett, mert idegrendszerükben a neuronok egy bizonyos csoportja sül ki egy másik helyett. A *természettudomány* – véli Fukuyama – azonban *nem képes választ adni olyan kérdésekre, hogy mi a lélek, és hogyan határozzuk meg az emberi méltóságot*.¹⁴⁹ A szerző szerint *az X-tényező meghatározásának kulcsa az emberi természetben keresendő*, de a *metafizikai elem* is elhagyhatatlan az értelmezésben. Az elmúlt évszázadokban *az emberi természet fogalma is viták tárgya volt*, egyes gondolkodók szerint nem is beszélhetünk emberi természetről, például Paul Ehrlich 2000-ben megjelent könyvében azt állítja, hogy ez a fogalom nem jelent semmit.¹⁵⁰ A szerző a következő értelemben használja az emberi természet kifejezést: az emberi természet az *emberi fajra jellemző*, inkább genetikai, mint környezeti tényezőkre visszavezethető viselkedések, *tulajdonságok összessége*.¹⁵¹

¹⁴⁸ Vö. Francis Fukuyama: *Poszthumán jövőnk* (fordította: Tomori Gábor, Európa, Bp., 2003)

¹⁴⁹ I. m. 202-205. o.

¹⁵⁰ Paul Ehrlich: *Human Natures: Genes, Cultures, and the Human Prospect* c. 2000-ben megjelent művére utal Fukuyama: i.m. 177. o.

¹⁵¹ I. m. 178. o.

Fukuyama szerint tehát *az emberi természetre kell alapoznunk az emberi méltóság fogalmát. Az emberi természet hagyományos fogalmát általában három oldalról támadják, a szerző szerint alaptalanul.*

a) Az emberi természet fogalmát kritikusan szemlélők megfogalmazzák, hogy *fajunkra egyedülállóan jellemzőnek mondott vonások jelentős hányada nem egyetemleges.* Ez igaz még a nyelvre is: vannak emberek, akik nem beszélnek és nem értenek meg semmit, amit nyelvnek lenne nevezhető. Nem léteznek tehát olyan igazi emberi univerzálék, amelyek alapját valamiféle közös természet jelentené. Bár ez az érv tetszetősnek tűnik, mégsem kielégítő – mutat rá Fukuyama –, ugyanis alkalmazói túlságosan szűk értelemben használják az univerzálé szót. Valóban nincs értelme átlagos vércsoportot, vagy tipikus bőrszint emlegetni, de sok más tulajdonság, pl. a testmagasság, vagy a fizikai erő, az intelligencia, az agresszivitás és az önbecsülés folytonosságot mutat, és bármely populációban egy középérték körül oszlik meg. *Egy tulajdonság szórásának nem kell zérónak lennie ahhoz, hogy univerzálisnak tekintsük, ilyen szinte sohasem fordul elő, ehhez inkább arra van szükség, hogy legyen világosan meghatározható mediánja és viszonylag csekély szórást mutasson.*¹⁵²

b) Richard Lewontin genetikus többször megismételt bírálata az emberi természet vonatkozásában a következőképpen hangzik: *egy élőlény genotípusa (DNS-e) nem határozza meg teljes mértékben a fenotípusát (azt, hogy az adott DNS-ből végül milyen lény jön létre).* Lewontin véleménye szerint viselkedésünk alakulásában *nagyobb a környezet szerepe, mint az öröklődés.*¹⁵³ Ez meglehetősen *marginálisnak tekinthető álláspont* a genetikusok között. A legtöbb kutató kiemeli az öröklődés jelentőségét, még akkor is, ha elismerik a környezet szerepét.¹⁵⁴ Fukuyama cáfolja Lewontin elméletét: ha pl. a testmagasságot vesszük,

¹⁵² Fukuyama: i.m. 182-184. o.

¹⁵³ I. m. 184. o.

¹⁵⁴ Nézzük például *az intelligencia* kérdéskörét. Az emberi intelligencia nehezen körülhatárolható fogalmilag: a legtöbben úgy gondolják, hogy az intelligencia egymással kapcsolatban álló, de egy adott egyénen belül nem feltétlenül egyformán fejlett képességek összessége. Vö. Fukuyama: i. m. 43. o. Az intelligencia meghatározására a legelterjedtebb módszer az IQ teszt, amely persze nem alkalmas az emberi intelligencia teljes skálájának mérésére. A 20. század elején egy német pszichológus L. Wilhelm Stern, Alfred Binet „mentális kor” elmélete alapján alkotta meg az „intelligencia kvóciens” (intelligentia quotiens). Az IQ a teszt alapján elért mentális kor és a valós életkor hányadosa százzal szorozva. A képletet úgy tervezték, hogy széles populációra vonatkoztatva az IQ átlagértéke 100 legyen: pl. egy ötéves gyermeknek, aki olyan jól teljesít, mint egy hétéves az IQ-ja 140, egy tízévesnek, aki csak nyolcéves szinten van, az IQ-ja 80. Vö. Dean Hamer-Peter Copeland: *Génjeink* (fordította: Puskás László, Osiris, Bp., 2002) 199-202. o. Charles Murray és Richard Herrnstein 1994-ben publikálta a nagy vihart kavart *The Bell Curve* című művét. Azon túl, hogy azt állították, hogy a rasszok közötti IQ különbségek genetikai eredetűek, úgy vélték, hogy az IQ-t 70 %-ban örökletes tényezők határozzák meg. A könyv megállapításait számos bíráló érte, és ha talán túlzó is az az állítás, hogy az intelligencia túlnyomórészt genetikai meghatározottságú, a tudósok nagy része azonban Lewontin álláspontját sem fogadja el: az igazság valahol közepén lehet. Hamer és Copeland rámutat, hogy az IQ-ra hatással lévő gének szerepének pontos meghatározására három különböző módszert használnak, ezeket összesítve azt mondhatjuk, hogy az IQ kb. 50 %-ban függ örökletes tényezőktől. Vö. Hamer-Copeland: i.m.: 202-204. o., a *The Bell Curve* kritikáját

elmondhatjuk, hogy a környezet befolyásolja az átlagos testmagasságot, arra azonban nem képes, hogy egy bizonyos határon túl növessze, vagy zsugorítsa az embereket, vagy hogy a nők átlagos magasságát a férfiaké fölé emelje. Ezeket a paramétereket a természet határozza meg.

c) Lewontin állítása minden fajra vonatkoztatható: a bírálatok harmadik csoportja kizárólag az emberrel kapcsolatos. Az emberek kultúrában élő lények, akik képesek a tanulás révén módosítani saját viselkedésüket, és a megszerzett tudást továbbadni a következő generációnak, ebből pedig az következik, hogy *az emberi viselkedést illetően sokkal nagyobb szórás figyelhető meg, mint bármely más faj egyedeinek viselkedésénél*. Paul Ehrlich szerint *természetünk nem egyféle*: egy demokratikus társadalom polgárainak természete különbözik a diktatúra alatt senyvedő emberekéétől. Ezzel kapcsolatban lényegében utalhatunk az előző pontban leírtakra: a kultúra, a társadalmi környezet soha nem határozza meg teljesen az emberi viselkedést, genetikai tényezőkkel is – jelentős mértékben – számolnunk kell.

Fukuyama szerint a modern természettudomány és a katolikus felfogás (és így minden további, az ember különállását hangsúlyozó elmélet) képviselői által hangoztatott nézetben is van igazság. A szerző szerint be kell látnunk, hogy a *redukcionista módszertan alapján álló tudomány nem ad kielégítő magyarázatot a leginkább egyedülálló emberi tulajdonságokra*. A redukcionizmus a modern természettudomány egyik alappillére, amelynek különböző felfedezéseket köszönhetünk, de ami megfelelő módszer pl. a fizika területén, az nem feltétlenül alkalmas a biológiai rendszerek tanulmányozására, hiszen a komplex rendszerek viselkedése nem mindig jósolható meg egyes alkotórészeik viselkedésének összegzése, illetve mérlegelése alapján. A komplex rendszerek esetében minden egyes szint ismerete nyújt valamilyen képet a felsőbb szintekről, de az alsóbb szintek megértése esetén sem garantált a felsőbb szintek független tulajdonságainak teljes megismerése. Fukuyama *a részek és egészek közötti bonyolult kapcsolat* illusztrálására *a politikát és az emberi tudatosságot* emeli ki. A csimpánzok és más főemlősök gyakran tanúsítanak az emberi politikára emlékeztető viselkedést. De az emberi politika és bármely más faj társas viselkedésének egy kalap alá vétele a részek és egészek összetévesztésének tekinthető. Az emberi politika létrejöttéhez két természetes tulajdonságunk összjátékára volt szükség: társas lény voltunk és nyelvhasználatra való képességünk alapján vált lehetővé a politika, amely kialakulása tekintetében tehát természetes jelenség, azonban jóval komplexebb, mint előfutárai: az állati szociabilitás, vagy

lásd 208-210 o. Ahogy arról már volt szó, a legtöbb kutató az öröklés-környezet dichotómia meghaladásának szükségességét hangsúlyozza.

az állati nyelv. Fukuyama szerint az emberi tudatosság vonatkozásában mutatkozik meg a legnyilvánvalóbban a redukcionista materialista tudomány korlátozottsága. A szerző tudatosság alatt egy szubjektív mentális állapotot ért, nemcsak gondolatokat és képzeteket, hanem az érzéseket, érzeteket, érzelmeket is ideértve. Az emberi tudat kategóriájába tehát sok minden tartozik, ami segít az emberi méltóság meghatározásában: nem elég kijelenteni, hogy néhány állatnak szintén van tudata (vagy a „tudatos” gépek kora nemsokára eljön), ez a tudatosság ugyanis nem ötvözi az emberi értelmet, az emberi nyelvet, az emberi morális választást és az emberi emóciókat olyan módon, hogy abból emberi politika, művészet, vagy vallás keletkezzen. Fontos rámutatni, hogy ezen emberi tulajdonságok összes materiális oka, és összes nem emberi előzménye együttesen is sokkal kevesebbet tesz ki, mint az emberi egész. Így, bár el kell fogadnunk a modern tudomány eredményeit, azt is el kell ismernünk, hogy az evolúció során egy fontos minőségi, *ontológiai ugrás* következett be, *ez a részekről az egészre tett ugrás vetette meg az emberi méltóság alapját*. Az így értelmezett ontológiai ugrást az is elfogadhatja, aki nem hisz abban, hogy Isten teremtette az emberi lelket.¹⁵⁵

Fukuyama ezek alapján határozza meg az X-tényező fogalmát: *Az X-tényezőt az értelem, a morális választás, a nyelv, a szociabilitás, az érzések, az érzelmek, a tudat és más hasonló, embervoltunk vonatkozásában elengedhetetlennek tételezett minőségek emberi egészként érvényre jutó összjátéka alkotja*. Aki bírja az X-tényezőt, az rendelkezik emberi méltósággal. Az emberi méltóságot eredményező minőségek tehát *egységet alkotnak és feltételezik egymást*, egyik sem létezhet a másik nélkül: pl. az emberi értelmet érzelmek hatják át, a morális választás alapja a racionális megfontolás, de létrejöttében az érzelmek is szerepet játszanak (pl. a büszkeség, harag, a szégyen, vagy az együttérzés). Fukuyama azon a véleményen van, hogy az emberi jogok is az emberi természetből vezethetők le. A kettő közötti kapcsolatot az emberi célokról folytatott racionális eszmecsere, tehát a filozófia teremti meg, de részletesen az emberi jogok levezetésével nem foglalkozik.¹⁵⁶

Scheler és Fukuyama tehát elismerik az evolúciós szemléletet, hangsúlyozva, hogy az ember sajátos méltósága tekintetében a biológiai magyarázatok nem elégségesek, ugyanakkor találhatunk olyan filozófiai (nem vallási alapú) ember-értelmezést is, amely kifejezetten szembehelyezkedik az evolúciós tanítással. Arnold Gehlen *Az ember természete és helye a világban (Der Mensch – seine Natur und Stellung in der Welt, 1928)* című művében teljes mértékben *elutasítja azt a tételt, hogy az ember az állatvilágból emelkedett ki*, és igyekszik biológiai alapú bizonyítékokkal is alátámasztani ezt. Gehlen szerint az ember *hiánylény*,

¹⁵⁵ A tudatosságról és az ontológiai ugrásról lásd Fukuyama: i.m. 225-231. o.

¹⁵⁶ I. m. 145-176. o.

tökéletlen lény az állatokkal szemben: befejezetlenség, biológiai hiány, eszköztelenség, védtelenség jellemzi, míg „az állatnál a szervi specializáció, az ösztönrepertoár és a környezet kölcsönösen megfelelnek egymásnak.”¹⁵⁷ Ezt a tökéletlenséget az ember *cselekvéssel igyekszik kompenzálni*: ebből fakadnak az ember kulturális és szellemi teljesítményei (Gehlennél az ember fogalma nem egyedül a szellem ismertetőjegyén alapul). „Organikus primitivitása és eszköznélkülisége következtében az ember minden valóban természetes és ősi természeti szférában életképtelen. Magának kell tehát pótolnia a szervezetétől megtagadott eszközök kiesését, s ez úgy történik, hogy az ember tevékeny módon alkalmassá változtatja a világot életének szolgálatára ... Az életének szolgálatára alkalmassá tett természet összességét nevezik *kultúrának*, s a kultúra világa az emberi világ.”¹⁵⁸

¹⁵⁷ Arnold Gehlen: *Az ember természete és helye a világban* (fordította Kis János, Gondolat, Bp., 1976) 46. o.

¹⁵⁸ I. m. 49. o.

B. A kanti tradíció: az emberi méltóság morálfilozófiai értelmezése

A következőkben az emberi méltóság legjelentősebb morálfilozófiai értelmezéséről, a kanti elméletről írok, majd ennek nyomán megfogalmazott teóriákat mutatok be. Itt a hangsúly az emberi méltóságból következő racionális erkölcsi elv levezetésén van, amely mögött természetesen áll egy ember-felfogás, de nincs szó az emberi méltóság mibenlétének részletes antropológiai értelmezéséről (az erkölcsi elv megállapítása kapcsán), ahogy a jó élet etikai követelményeinek rögzítéséről sem beszélhetünk: a racionális morál előírásai mindenkire vonatkoznak, függetlenül attól, hogy ki milyen elképzeléseket vall magáénak a jó életről. Ernst Tugendhat rámutat, hogy az *etika antik értelemben* elsődlegesen az *igazi boldogság* problémájával foglalkozik, de másodlagosan magába zárja a moralitás problematikáját is. A *modern etika* elsődlegesen a *morált* tartja szem előtt és az igazi boldogság kérdését már egyáltalán nem ismeri (ez Kantra és az utilitarizmusra is igaz).¹⁵⁹ Kant az emberi méltóság tiszteletén alapuló egyéni cselekvés alapvető elvét írja le.

E fejezetben a kanti morálfilozófia értelmezését követően Schiller ehhez kapcsolódó nézeteiről lesz szó, aki nem az erkölcsi törvény levezetését adja, hanem az ennek megfelelő morális cselekvés megvalósításának két módját különbözteti meg és ezek esztétikai kifejeződéseit vizsgálja. Néhány mai, kantiánus elmélet rövid áttekintését két jelentős 20. századi – a kanti tradícióhoz kapcsolódó, de azt bizonyos vonatkozásokban átértelmező – koncepció részletesebb bemutatása követi külön alfejezetekben. Rawls igazságosság-elmélete olyan – tág értelemben vett – kantiánus teória, amely a társadalmi együttélés legfontosabb morális elveit adja, a szerződéselmélet gondolatához visszanyúlva, illetve azt megújítva. A 3. részfejezetben a kanti univerzalizációs elv interszubjektív átalakítását elvégző apeli, habermasi diszkurzusetika elemzésére kerül sor.

¹⁵⁹ Vö. Ernst Tugendhat: *Antike und moderne Ethik* (In.: Ernst Tugendhat: *Probleme der Ethik*, Reclam Verlag, 1984), erről lásd: Weiss János: *Az elismerés elmélete* (Áron Kiadó, Bp., 2004) 90. o.

1. Kant: „az emberiségre mindenkor mint célra legyen szükséged”

Immanuel Kant több művében foglalkozik az emberi méltóság kérdésével, de a legrészletesebb elemzést az 1785-ben megjelent *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése (Grundlegung der Metaphysik der Sitten)* című művében találjuk. A filozófus négy évvel korábban jelentette meg *A tiszta ész kritikája (Kritik der reinen Vernunft, 1781)* című írását. Kant ebben három kérdést tesz fel, melyek emberi értelmünk valamennyi érdeklődését magukba foglalják: „Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?” („Mit tudhatok? Mit kell tennem? Mit remélhetek?”).¹⁶⁰ Az első kérdést az elméleti ész, a másodikat a gyakorlati ész, a harmadikat a gyakorlati ész által utasított elméleti ész válaszolja meg (Kant egy másik művében a három kérdést kiegészíti még eggyel: Mi az ember?, erre a kérdésre az antropológia ad választ). *A tiszta ész kritikájának* lényeges eredménye, hogy az elméleti észnek saját végső kérdéseire, az Isten, a szabadság, a halhatatlanság kérdéseire nincsen saját válasza. A gyakorlati módon használt ész azonban képes megválaszolni a „Mit kell tennem?” kérdését a „tiszta erkölcsi törvények” megadásával. De még ebben a válaszban is korlátolt, mert az e törvények szerinti cselekvést nem tudja igazán ösztönözni: ugyanis nem ígérheti, hogy az erkölcsi cselekvést boldogság is követi. Azonban az észnek, mivel az erkölcsi törvényt felkínálta, jogában áll felvállalni egy olyan világot, melynek valósága Isten feltételezésén alapszik. Ebbe az „intelligibilis” világba kell belehelyezni magunkat, mivel Isten a legfelsőbb eredendő jó, mint önálló értelem a dolgok általános rendjét a legtökéletesebb célszerűség szerint alapozza meg, tartja fenn és viszi véghez. Mivel csak egy ilyen rendben remélhető, hogy minden egyes ember megtapasztalja a boldogságot, amelyre az erkölcsnek megfelelő cselekedete által tette magát méltóvá. Egyedül ez tesz érdemessé a boldogságra. Ez az érdemesség az embernek, mint szabad lénynek megkülönböztető jegye, amennyiben szabadságát erkölcsösen éli meg, boldog lehet (illetve boldog kell, hogy legyen). Így vezet tovább a feltétel nélküli erkölcsi törvények felismerése annak reményéhez, hogy az erkölcsös cselekedet célját is megtalálja. Ilyen módon válaszolja meg Kant a „Mit remélhetek?” kérdést.¹⁶¹

¹⁶⁰ Lásd Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft* (In.: *Werke in Sechs Bänden*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, II., Wiesbaden, 1956) 677., 833. o.

¹⁶¹ Kant: i. m. 678-683. o., ill. vö. Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája* (fordította: Kis János, Atlantisz, Bp., 2004). Fontos megjegyezni (bár Scheler kapcsán erre már utaltunk), hogy Kant az emberi nem kétfajta fogalmát különbözteti meg: a homo fenomenon (a létező emberiség, amely megismerhető) mellett használja a homo noumenon (az emberiség eszméje, az emberiség, amelyen lennie kell, ez eszme, tehát nem ismerhető meg) fogalmát. A homo noumenont Kant az erkölcsi törvény létezéséből vezeti le. Mindenki tudja, hogy munkálkodik benne az erkölcsi törvény (ha ez nincs meg, akkor nem beszélhetünk emberről, az erkölcsi törvény nélküli lény ellentmond az ember fogalmának). Az intelligibilis ember az erkölcsi törvénynek engedelmessé ember, „az

A tiszta ész kritikájában leírtakkal szemben *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* Kant már más álláspontot fogalmaz meg: az előző műben elfogadott érdemességet a boldogság elnyerésére méltósággá alakítja, amely önmagában elegendő. Horst Folkers egy tanulmányában a következőképpen foglalja össze a két mű közötti különbséget témánk vonatkozásában.¹⁶² Minden tudatosan véghezvitt cselekedettel kapcsolatban két kérdés merül fel: mit tegyek és miért tegyem? Az első kérdésre a törvények ismerete ad választ, amelyek szerint cselekednem kell. A második kérdésre adott válasz indítékot ad, hogy valóban cselekedjek is. Az első kérdést a tiszta gyakorlati ész válaszolja meg, ez ismeri a cselekedet parancsát, a kategorikus imperatívuszt, az erkölcsi törvényt. Ebben a vonatkozásban lényegében azonosak maradnak Kant megállapításai *A tiszta ész kritikájában* és *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében*. Honnan ered azonban az indíték, hogy e törvény szerint is cselekedjünk? Ennél a második kérdésnél térnek el Kant két műben tett kijelentései. A hagyományos válasz, amely mellett Kant *A tiszta ész kritikájában* még elkötelezi magát, így hangzik: a törvény lesz a cselekvés indítéka, mert Isten törvényhozóként a megfelelő jutalomról is gondoskodni fog annak, aki a kívánt dolgot teszi. A második műben ebben a vonatkozásban változás történik. Nem tudja az ész, ha önmagából képes felismerni a törvényt, az indítékot is megteremteni? Ha az értelem lenne a parancsoló, ha törvényhozónak tekinthetné magát – mit kínálhatna jutalomként? Éppen ezt: hogy törvényhozó. Ezzel eljutunk Kant méltóság-fogalmához. Miért sikerült félre minden eddigi erőfeszítés – kérdezi Kant –, amit valaha is az erkölcsiség elvének felfedezéséért tettek? A válasz egyszerű: mert *az ember még nem jött rá arra, hogy csupán saját, mégis általános érvényű törvényhozásának van alávetve* (der Mensch „nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen sei”).¹⁶³ Ez a megfogalmazás kérdést vethet fel: hogyan lehet az, amit önmagamnak saját törvényhozóként előírok, egyúttal parancs is, amely mindenkire érvényes? Ez csak akkor történhet, ha egyfelől ezt a parancsot *minden hajlamomtól és ösztönömtől függetlenül* az értelmem adja, másrészt értelmem általános értelem, minden értelmes lényben ugyanaz. Az ember Kant számára kettős természetű, épp annyira érzeki, mint értelmi lény – *méltósága viszont kizárólag értelmességétől függ*. Szükségleteiben és hajlamaiban ugyanis az ember a kötelesség valamennyi parancsának ellensúlyát érzi, de a

emberiség eszméjével adekvát ember”. Az intelligibilis világ pedig olyan emberiség, melyet kizárólag az erkölcsi törvény motivál. A homo noumenon tehát az az érték, regulatív eszme, amelynek bennünket erkölcsi cselekvésünkben vezetnie kell. Vö. Heller Ágnes: *Kant etikái* (In.: *Portrévázlatok az etika történetéből*, Gondolat, Bp., 1976.) 217-218.o.

¹⁶² Vö. Horst Folkers: *Menschenwürde (Hintergründe und Grenzen eines Begriffs)*, In.: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, Heft 3, 87. 2001) 329-332. o.

¹⁶³ Vö. Folkers: i. m., illetve Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (a továbbiakban: *GMS*, In: *Werke in Sechs Bänden*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, IV., Wiesbaden, 1957) 7-102. o. idézet: 65. o.

benne lévő ész szüntelenül parancsol, anélkül, hogy közben a hajlamoknak bármit is ígérne. Mivel az ész „mintegy mellőzve és figyelmen kívül hagyva” meghaladja érzéki természetem, hajlamaim és ösztöneim késztetéseit, ezért méltósága van. Ellentétben ezzel, a vágyaim és a hajlamaim célja, hogy a „kötelesség szigorú törvényét”, melyeket az ész ad, alapjaiban megrontsák és minden méltóságuktól megfosszák.¹⁶⁴ Ez a kanti méltóság-fogalom eredeti helye: a bennem lévő tiszta gyakorlati észrt illeti, amennyiben az hajlamaimmal összeütközhet. A tiszta gyakorlati ész méltósága éppen hajlamaim teljes figyelmen kívül hagyásában áll, és abban, hogy szüntelenül a kötelesség parancsát állítja elé. A méltóság az ész megfontoltságát fejezi ki a hajlamokkal folytatott harcban.¹⁶⁵ Az értelmet, amely önmaga törvényalkotója, Kant autonómnak nevezi.

Nézzük, kissé részletesebben, miként jut el Kant az autonómia fogalmáig *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében*. Minden természeti dolog törvények szerint működik, *csak az eszes lény képes arra*, hogy a törvények képze, vagyis *elvek alapján cselekedjék*, csak neki van akarata. Mivel a cselekedeteknek törvényből való levezetéséhez észre van szükség, ezért az *akarata* nem egyéb, mint *gyakorlati ész*.¹⁶⁶ Az akaratot valamire készítő objektív elv képze a parancs (az ész parancsa), a parancs formája pedig az *imperatívusz*. Minden imperatívusz valamilyen *Legyen-ben* fejeződik ki, s ebben az ész objektív törvényének viszonya tükröződik egy olyan akarathoz, amelyet szubjektív minősége szerint ez a törvény nem szükségképpen határoz meg.¹⁶⁷ Minden imperatívusz vagy hipotetikus, vagy kategorikusan parancsol. A *hipotetikus imperatívuszok* egy olyan lehetséges cselekedet gyakorlati szükségességére utalnak, amely eszköz valaminek az elérésére, amit akarunk (vagy legalábbis akarhatunk). *Kategorikus imperatívusz* az, amelyik valamilyen cselekedetet önmagáért valóan, és nem egy másik célra vonatkoztatva állít objektíven szükségsszerűnek.¹⁶⁸ Ha a cselekedet pusztán másvalami miatt, mint eszköz lenne jó, akkor az imperatívusz hipotetikus, ha magánvalóan jónak, s ezzel az észnek önmagában is megfelelő akarata szempontjából szükségsszerűnek mutatkozik, akkor az imperatívusz kategorikus. A *maxima a cselekvés szubjektív elve*, ez megkülönböztetendő az objektív elvtől, a gyakorlati törvénytől. A maxima gyakorlati szabályokat tartalmaz, amelyeket az ész a szubjektum feltételeinek megfelelően szab meg. Ez az az alaptétel, amely szerint a szubjektum cselekszik, *a törvény*

¹⁶⁴ Folkers: i. m., *GMS*: 32. o.

¹⁶⁵ Folkers: i. m., *GMS*: 56. o.

¹⁶⁶ Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* (fordította Berényi Gábor, In.: I. Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése, A gyakorlati ész kritikája, Az erkölcsök metafizikája*, Gondolat, Bp.,1991, a továbbiakban: *Alapvetés*): 42.o

¹⁶⁷ *Alapvetés*: 43. o.

¹⁶⁸ *Alapvetés*: 44. o.

viszont minden eszes lényre érvényes objektív elv, és az az alaptétel, amely szerint cselekedni kell, vagyis imperatívusz.¹⁶⁹ Kategorikus imperatívusz csak egyetlen egy van, de Kant különböző megfogalmazásokat ad, így meghatározható a következőképpen is: „Cselekedj úgy, mintha cselekedeted maximájának akaratod révén általános természettörvénnyé kellene válnia.”¹⁷⁰

Kant a következőkben a priori bizonyítani kívánja, létezik-e valóban ilyen imperatívusz, van-e olyan gyakorlati törvény, amelyik teljesen, mindenfajta mozgatórugó nélkül, önmagában is parancsoló jellegű, és hogy e törvény követése kötelesség.¹⁷¹ Eközben óvakodnunk kell attól, hogy ennek az elvnek a realitását az emberi természet különleges tulajdonságaiból vezessük le, a kötelességnek ugyanis a cselekedet gyakorlati-feltétlen szükségszerűségének kell lennie: tehát minden eszes lényre érvényesnek kell lennie, s egyedül emiatt lehet minden emberi akarat törvénye is.¹⁷² Az akarat olyan képesség, amely bizonyos törvények képzetének megfelelően cselekvésre határozza el önmagát. Ilyen képességgel csak eszes lényekben találkozunk. Az akarat önmeghatározásának *objektív alapja* viszont *a cél*, aminek ha pusztán az ész által van adva, minden eszes lény számára egyforma érvénnyel kell bírnia. *Eszköznek* nevezzük viszont azt, ami – az előbbivel ellentétben – *pusztán a cselekedet lehetőségének alapja*, amelynek hatása a cél. *A kívánság szubjektív alapja a mozgatórugó, az akarás objektív alapja az indítóok*: innen ered a különbség mozgatórugókon alapuló szubjektív célok és *indítóokokra épülő objektív célok* között, mely utóbbiak *minden eszes lény számára érvényesek*. A gyakorlati elvek *formálisak*, ha minden szubjektív céltól elvonatkoztatnak, viszont *materiálisak*, ha mozgatórugókon alapulnak. A célok, amelyeket egy eszes lény mint cselekvésének hatásait, tetszés szerint tűz ki, egytől egyik viszonylagosak, mert értéküket csupán a szubjektum sajátos vágyóképeségéhez való viszonyuk adja. Ezért abból nem következtethetünk általánosan minden eszes lényre vagy akár minden akarásra érvényes és szükségszerű elvekre, vagyis gyakorlati törvényekre. Ennél fogva mindezek a viszonylagos célok csupán hipotetikus imperatívuszok alapjai. Feltéve azonban, hogy *van valami, aminek létezése önmagában abszolút értékkel bír*, ami *önmagában vett cél*, akkor ebben és csakis ebben lelhetjük fel egy lehetséges *kategorikus imperatívusz*, azaz a gyakorlati törvény *alapját* – állapítja meg Kant.¹⁷³

¹⁶⁹ Alapvetés: 52. o. lábjegyzet

¹⁷⁰ Alapvetés: 53. o.

¹⁷¹ Alapvetés: 57. o.

¹⁷² Alapvetés: 57. o.

¹⁷³ Alapvetés: 60. o.

*Az ember és általában minden eszes lény öncélként létezik, és nem pusztán eszközként, amely egy másik akarat tetszés szerinti használatára szolgál, mindegyiket akár magára, akár más eszes lényekre irányuló cselekedeteiben mindenkor egyúttal célnak is kell tekinteni. Minden olyan tárgynak, amelyet a cselekvésünkkel kell megszerezni, feltételes az értéke. Azoknak a lényeknek, amelyeknek létezése nem a mi akaratunkon, hanem a természetben nyugszik, ha ésszel nem bíró lények, akkor viszonylagos értékük van, ennél fogva *dolognak* nevezik őket, ezzel szemben az *eszes lényeket személyeknek* nevezzük, mert természetük már azzal tüntette ki őket, hogy *öncélok*. A *személy* tehát nem pusztán szubjektív cél, azaz cselekedetünk hatásaként való egzisztenciája nemcsak számunkra érték, hanem *objektív cél*, vagyis olyan dolog, amelynek *létezése önmagában cél*. Ha tehát lennie kell legfőbb gyakorlati elvnek és az emberi akaratra vonatkozó kategorikus imperatívusznak, akkor olyannak kell lennie, hogy annak képzetéből, ami szükségképpen mindenki számára cél, mert önmagában cél, az akarat objektív elvét alkossa meg, tehát általános gyakorlati törvényül szolgáljon. Ennek az elvnek az alapja az, hogy az eszes természet öncélként létezik. Az ember szükségképpen ilyennek képzei el saját létezését, ennyiben tehát a fenti elv az emberi cselekedetek szubjektív elve. De ilyennek képzei el minden más eszes lény is a maga létezését, ugyanannak az ész-alapnak következtében, amely az én számomra is érvényes: az elv egyúttal objektív is, amelyből mint legfőbb gyakorlati alapból, az akarat összes törvényének levezethetőnek kell lennie. A gyakorlati imperatívusz tehát a következő lesz: „Cselekedj úgy, hogy az emberiségre mind saját személyedben, mind bárki máséban mindenkor mint célra, sohasem mint puszta eszközre legyen szükséged.”¹⁷⁴*

Kant alaptételét az *akarat autonómiája elvének* nevezi (szemben a többivel, amelyet a heteronómiához sorol) és eljut a *célok birodalmának* fogalmához. Mivel valamennyi eszes lényre érvényes az a törvény, hogy saját magát és mindenki mást sohasem szabad puszta eszközként kezelni, hanem mindenkor egyszersmind öncélként is, ezért a közös objektív törvények rendszeres kapcsolatot teremtenek az eszes lények között, vagyis olyan birodalmat, amelyet, mivel ezek a törvények a szóban forgó lények kapcsolatát a célok és eszközök szempontjából tartalmazzák, a célok (eszményi) birodalmának nevezhetünk. A *célok birodalmában mindennek vagy ára van, vagy méltósága*. Aminek ára van, annak helyébe egyenérték gyanánt másvalamit is állíthatok, ami viszont *minden ár fölött áll, ami az öncél létrejöttének egyedüli előfeltétele, annak belső értéke, vagyis méltósága van*. Mivel a *moralitás az egyedüli feltétel, amelynek megléte egy eszes lényt öncéllá tehet*, ennél fogva

¹⁷⁴ *Alapvetés*: 60-62. o., kiemelés tőlem.

egyedül az erkölcsiségnek és az emberiségnek – amennyiben erkölcsiségre képes – van méltósága. Az eszes lénynek nincs más értéke, mint amit a törvény határoz meg számára. De a minden értéket megszabó törvényhozásnak éppen ezért méltósággal, azaz feltétlen, hasonlíthatatlan értékkel kell bírnia, amellyel szemben az eszes lény egyedül a *tisztelet* szóval élhet a megbecsülés illendő kifejezéséül. Az ember és minden eszes természet méltóságának alapja tehát az autonómia¹⁷⁵ („Autonomie ist also der Grund der Würde, der menschlichen und jeder vernünftigen Natur”).¹⁷⁶

A moralitás tehát a cselekedetek viszonya az akarat autonómiájához, azaz a lehetséges általános törvényhozáshoz az akarat maximái révén. Megengedett az a cselekedet, amely összeférhet az akarat autonómiájával, s nem megengedett az, amelyik nincs azzal összhangban. Az emberiség méltósága tehát – mutat rá Kant – abban a képességében rejlik, hogy általános törvényhozó tud lenni, ámbár csak azzal a feltétellel, hogy egyúttal alá is van vetve ugyanennek a törvényhozásnak.¹⁷⁷

Megjegyzem, hogy Kant kritizálja az Aranyszabályt: ez nem szolgálhat zsinórmérték, vagy elv gyanánt, nem lehet általános törvény, mert nem tartalmazza sem az önmagunkkal szembeni kötelesség, sem a másokkal szembeni szeretetkötelességek, sem az egymással szemben elvárható kötelességek alapját. Számos ember szívesen beleegyezne abba, hogy másoknak se kelljen a jót cselekedniük velük, csak hogy ők maguk is felmentést nyerhessenek az alól, hogy másokkal jót kell cselekedniük, például a bűnös ezen az alapon érvelhetne büntetőbírája ellen.¹⁷⁸

Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében Kant nem használja a remény fogalmát: a „Mit remélhetek?” kérdésre a mű nem tud és nem is akar válaszolni. Kant *A gyakorlati ész kritikája* (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788) című könyvében újra egy legfőbb jóról beszél, amelyet elképzelhetünk az erkölcsös cselekedet végcéljaként. Ez a legfőbb jó elérhetetlen az embernek egymagának, így megengedett számára, hogy megvalósítása végett Isten létét és a lélek halhatatlanságát posztulálja. Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében kifejtett autonóm akarat újra heteronómmá válik, bár korlátozottá és következtetetté. Kant számára világos az alternatíva: vagy az eszes lény méltóságának öncélúsága és semmi remény, vagy

¹⁷⁵ Alapvetés: 66-70. o.

¹⁷⁶ *GMS*: 69. o.

¹⁷⁷ Alapvetés: 74. o.

¹⁷⁸ Alapvetés 63. o. lábjegyzet

remény egy végcélra, Istenre, halhatatlan lélekre, és semmi öncélú – vagy mindenesetre további célok reménye által korlátozott – méltóság.¹⁷⁹

Kant az emberi méltóság és az erkölcsi kiválóságként értett méltóság kapcsolatának új leírását adja. Ahogy láttuk, korábbi szerzők is hangsúlyozzák az emberek egyenlő méltóságát, de nem részletezik azt, hogy ebből milyen előírások következnek konkrétan, inkább az erkölcsi kiválóság jellemzőinek leírására törekednek (lásd Cicero, keresztény szerzők, Mirandola). Az újkori szerződéselméleti koncepciók megfogalmazói az embernek, mint a politikai állapot résztvevőjének legalapvetőbb jogait és kötelességeit írják le (amelyek nem lehetnek ellentétesek a természetjoggal). Kant összekapcsolja az emberi méltóság tiszteletéből eredő követelményeket az erkölcsileg helyes cselekedet leírásával, illetve az előbbire alapozza az utóbbit. Minden ember, mint eszes lény méltósággal bír az akarat autonómiájából adódóan: az ember erkölcsi törvényhozó. Ezért minden eszes lény öncélként létezik, tiszteletet érdemel. A „szűkebb” értelemben vett méltósággal az ember akkor rendelkezik, ha erkölcsi törvényhozása során tekintettel van minden ember emberi méltóságára, azaz a kategorikus imperatívusznak megfelelően cselekszik. Erkölcsileg helyesen cselekedni nem jelent mást, mint minden helyzetben figyelembe venni az emberi méltóságot (a saját és a többi eszes lény emberi méltóságát). Aki ezt nem teszi, nem emberi méltóságából következően cselekszik, így mint morális cselekvő nem méltó tiszteletre (nem tisztelhetjük, mert nem öncélként tekintett önmagára és a másik emberre), de ez nem jelenti azt, hogy az ilyen ember azt érdemelné, hogy akkor őt sem kell öncélnak tekinteni: emberi méltóságának figyelembevétele független cselekedetétől.

Friedrich Schiller *Kellemről és méltóságról (Über Anmut und Würde, 1793)* című írása Kant erkölcsfilozófiájának hatását mutatja, bár a szerző bizonyos vonatkozásokban eltér attól. Schiller felfogásában az esztétikai és az etikai szempont szorosan összefonódik. Az alkati, *architektonikus szépséget* megkülönbözteti a *gráciától* (bájtól, kellemtől). Az előbbi alatt a puszta szükségyszerűség alkotta szépséget érti, ami csak az érzékinek a tulajdonsága: az érzékvilágban nem csak ábrázolódik, hanem abban keletkezik is. Schiller kiemeli, hogy bár az architektonikus szépségéről egyedül a természet gondoskodik, de az ember egyszersmind személy is, így megjelenésének módja függ érzékelésének és akarásának módjától, tehát olyan állapotoktól, amelyet ő maga, a szabadságában határoz meg. *A grácia a szabadság mozgatta alak szépsége*. Az állat és a növény esetében a természet nemcsak a meghatározást adja meg,

¹⁷⁹ Vö. Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája* (fordította Berényi Gábor, In.: I. Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése, A gyakorlati ész kritikája, Az erkölcsök metafizikája*, Gondolat, Bp., 1991), ill. Horst Folkers: i.m. 334. o.

hanem egymaga kivitelezi is, míg az embernek csupán a meghatározást adja, de betöltését őrá bízta. Valamennyi ismert lény közül *csak az embernek van meg az előjoga*, hogy a *szükségszerűség gyűrűjébe belenyúljon*: az aktust, amellyel ezt végrehajtja *cselekedetnek*, a cselekedetből fakadó intézéseit *tetteknek* hívják. Az ember azt, hogy *személy*, pusztán *tetteivel bizonyíthatja be*. A *szerves lények tiszteletreméltóak* szemünkben *teremtményekként*, az ember *azonban csak teremtőként* (azaz állapotának okozójaként) *lehet az*. Az embertől elvárjuk, hogy ne csupán idegen észnek (ha mindjárt isteni is) a sugarait verje vissza, hanem égitesthez hasonlóan *önnön fényétől ragyogjon*. Az ember *erkölcsi készségének grácia útján* kell megnyilatkoznia. *Gráciáról* csak akkor lehet szó, ha az *érzéki ösztönök és az ésszerű törvények harmóniában vannak egymással* és az ember egységes önmagával. A *kanti hajlamefelfogás* szerint az észnek le kell győznie a hajlam késztetéseit, *Schiller* azonban *eltér ettől*, és úgy véli, hogy a hajlamnak egy szabad cselekedetben való részessége e cselekedet tiszta kötelességszerűsége szempontjából semmit sem bizonyít. Az *ember erkölcsi tökéletessége éppen hajlamának morális cselekvésben való részességéből derülhet ki*, hiszen az ember nem arra van meghatározva, hogy egyes erkölcsi cselekedeteket elvégezzen, hanem hogy erkölcsi lény legyen. Nem erények, hanem erény az ő előírása, és az erény nem más, mint hajlam a kötelességre. Bár objektív értelemben szemben állnak egymással a hajlamból és a kötelességből fakadó cselekedetek, szubjektív értelemben ez nincs így: az embernek nemcsak szabad, hanem kell is kapcsolatba hoznia a gyönyört és a kötelességet: *örömmel kell engedelmeskedni az eszének*. A kanti morálfilozófia olyan keménységgel adja elő a kötelesség eszméjét, hogy valamennyi gráciát elriasztja tőle. Kant a fennálló morális állapotok miatt lett korának Drakónjává. *Schiller szép léleknek* nevezi azt az embert, akiben *harmonizál érzékiség és ész, kötelesség és hajlam*, és akinél *a grácia a lélek kifejezése* a jelenségben. Egy szép lélek ellenállhatatlan gráciát áraszt olyan alakzatra is, mely architektonikus szépségnek híjával van. Az architektonikus szépség kelthet tetszést, ámulatot, de csak a kellem ragadhat magával. *Schiller* szerint a kellemet inkább a női nemben találjuk meg.¹⁸⁰

A kellem egy szép lélek, a *méltóság* pedig *egy fenséges érzület kifejezése*. Az embernek ugyan az a feladata, hogy két természete között harmóniát teremtsen, ez a jellemszépség azonban csupán eszme, amelyet az ember nem tud soha egészen elérni, létezésének fizikai feltételei akadályozzák meg ebben. A *természeti ösztön* a fájdalom és a gyönyörűség kettőzött hatalmával *ostromolja az érzékelési képességet*. Az állatnál a vágyra és utálatra éppoly szükségszerűen következik be cselekedet, ahogy a vágy az érzetre és az érzet a külső

¹⁸⁰ A gráciáról lásd: Friedrich Schiller: *Kellemről és méltóságról* (fordította: Székely Andorné, In.: Schiller: *Válogatott esztétikai írásai*, válogatta: Vajda György Mihály, Magyar Helikon, Bp., 1960) 119-146. o.

benyomásra vezethető vissza. *Az embernél* egy instanciával több van: *az akarat*, amely érzékfölötti képességként *nincs úgy alávetve sem a természet, sem az ész törvényének*, hogy ne maradna *szabad választása*. Az állat szükségszerűen törekszik a fájdalomtól való megszabadulásra, az ember eltökélheti magát a fájdalom megtartására. Schiller kiemeli, hogy *az emberi akarat fenséges fogalom akkor is, ha morális használatára nem ügyelünk*: már a *puszta akarat fölébe emeli az embert az állatiasságnak*, de a *morális akarat felemeli őt az istenséghez*. *Az akarat, mint természeti erő szabad*, mivel a természet és az ész törvényhozása között áll. *Morális erőként azonban nem szabad az akarat, az ésszerűhöz kell csatlakoznia*, mert ha nem így tesz az ember, akkor méltatlanul él a szabadságával, mert szabadsága ellenére a természet határain belül marad és a puszta ösztön műveletéhez nem tesz hozzá semmi realitást, és vágyból akarni annyi mint körülményesen vágyani. Ha a *természetnek* ösztön általi *törvényhozása viszályba kerül az észnek* elvekből való *törvényhozásával*, akkor az *akarat kötelessége az ész ítélethozatalát elébe helyezni* a természet követelésének. *Indulatokban az észtörvénnyel való összhang nem lehetséges másként, csak a természet követelményeivel való ellentmondás által*. A természet azonban soha nem vonja vissza erkölcsi okokból a követelményeit, ezért *indulat esetén nem valósulhat meg a hajlam és kötelesség, ész és érzékiség harmóniája*, az ember nem cselekedhet itt egész harmonizáló természetével, csak az ésszerűvel. A szép léleknek az indulatban *át kell változnia fenségessé*. *Az ösztönökön a morális erővel uralkodni: szellemi szabadság, ennek kifejezését a jelenségben méltóságnak nevezzük*. Szigorúan véve a morális erő az emberben nem alkalmas az ábrázolásra, mert érzékfölöttit sohasem lehet érzékelhetővé tenni, de *közvetve be lehet mutatni érzéki jelek révén az értelemnek*.¹⁸¹ *A méltóság a szenvedésben megőrzött nyugalomban áll*. A kellemes indulat éppúgy megköveteli a méltóságot, mint a kínos, a méltóság az indulatnak a formájára és nem a tartalmára vonatkozik.¹⁸²

A méltóságnak és a kellemnek megvan a maguk különböző területe, ahol megnyilvánulnak, ezért *nem zárják ki egymást egyazon személyben*, de még egy személy *egyazon állapotában sem*, sőt a méltóság a kellemtől kapja hitelét, a kellem pedig a méltóságtól az értékét. Ha a kellem és méltóság, az előbbi architektonikus szépségtől, az utóbbi erőből támogatva, egyazon személyben egyesült, akkor benne *az emberség kifejezése kiteljesedett* – véli Schiller. *A méltóság a tisztelet érzését váltja ki, a kellem pedig a kedvelés, szeretés érzését* vonja maga

¹⁸¹ Minden indulatban kétfajta mozgást találunk: olyanokat, amelyek közvetlenül az érzetből indulnak ki, illetve olyanokat, amelyeknek fajtájuk szerint önkényeseknek kellene lenniük és azok is lehetnek. Ha az ember korlátokat állít a természeti erőnek, akkor a nyugalom vonásai vegyülnek a fájdalom vonásai közé (kidagadnak az erek, izmai megfeszülnek, hangja elfullad, de önkényes mozdulatai szelídek, arcvonásai tiszták, derűsen sugárzik a szem meg a homlok).

¹⁸² I. m. 146-153. o.

után. Schiller rámutat arra, hogy a báj, a kellem és a grácia fogalmát rendszerint egyforma jelentéssel használják, de a grácia az átfogó fogalom. Van *élénkítő* és *megnyugtató* grácia, az elsőt nevezhetjük *bájnak*, amely határos az érzéki bájjal, az utóbbit nevezhetjük *kellemnek*: ez a méltósággal határos. A *méltóságnak* is megvannak a különböző *fokozatai*: ahol a kellemhez és a szépséghez közeledik, *nemességé*, ahol a félelmetessel határos, ott *fenségessé* lesz. A kellem legmagasabb foka a *bűvöletes*, a méltóság legmagasabb foka a *magasztosság*. A bűvöletestől szinte elveszítjük önmagunkat és átömlünk a tárgyba, a magasztosság pedig törvényt állít élénk, amely arra kényszerít, hogy önmagunkba nézzünk.¹⁸³ Az ember, mint morális lény istenivé válása jelenik meg Schiller *Stuart Mária* (*Maria Stuart*, 1800) című drámájában, amelynek középpontjában Erzsébet angol és Mária skót királynő konfliktusa áll.¹⁸⁴

Ezek alapján megállapíthatjuk, hogy az ember Schiller szerint is *szabad akarata* miatt emelkedik ki a többi élőlény közül. A szabad akarat képességével valamennyi ember egyenlően rendelkezik, valamiféle tisztelet így kijár minden embernek (hiszen az emberi akarat fenséges fogalom akkor is, ha morális használatára nem ügyelünk). Az emberi méltóságnak megfelelő, tehát valamennyi ember szabadságára tekintettel lévő, az ésből levezethető cselekedet jelenti az erkölcsi törvényt (ha ezt nem is mondja ki így Schiller, de kiolvasható a szövegből). Az ember csak mint morális lény élhet embervoltának megfelelően (már a pusztá akarata fölébe emeli az embert az állatiasságnak, de a morális akarat felemeli őt az istenséghez), és morális erőként az akarat nem szabad: az ésszerűhöz kell csatlakoznia. A *moralitásnak megfelelő cselekvésben* áll tehát az ember szűkebb értelemben vett, „*erkölcsi méltósága*” (bár a méltóság fogalmat sem az „erkölcsi méltóság” értelemben használja a

¹⁸³ I. m. 154-166. o.

¹⁸⁴ Erzsébet a szigorú protestáns etikának, a lemondás és a kötelességteljesítés erkölcsének megfelelően éli az életet, királynőként sikeres, de nem tudja megélni nő mivoltát. Máriaánál pont fordított a helyzet: a gyönyörű nő nem korlátozta magát szenvedélyei kiélésében, ami bűnös tettekhez is vezetett: korábbi férjét megölette a szeretőjével és aztán vele lépett frigyre. Királynőként megbukott, és ez elsősorban annak köszönhető, hogy *nem tudta fékezni ösztöneit*. Ez azonban a múlt: Mária angol fogságban megváltozik, immár nem rabja szenvedélyeinek, „*szép lélekké*” válik. A két királynő találkozásakor Mária, Erzsébet sértéseinek hatására, „izzó haraggal, de nemes méltósággal” szembesíti az angol uralkodót azzal, hogy királynőként és nőként is magasabb rendű nála, nem hajlandó megalázkodni. Mária *eszközként való kezelését utasítja el* (személye nem lehet szabadulása kivívásának pusztá eszköze, nem alázkodhat meg ennek elérése érdekében), tehát az *erkölcsi törvénynek megfelelően cselekszik*, még akkor is, ha ezzel saját halálos ítéletét írja alá. A *magasztosság*, a méltóság legmagasabb foka jellemzi. Mária a gyónás során bűneitől megtisztulva várja a halált, nem érez haragot senki iránt, *kiteljesedik benne az emberség kifejezése, istenivé válik*: az architektonikus szépség és a kellem, a méltóság és az erő egyesül benne: „Nyílik börtönöm, s az örök szabadság / Felé lelkem angyalszárnyon repül.”, „Koronát hordok fejemen megint, / Nemes lelkemben méltó büszkeség él!” Erzsébet ugyan királynő marad, de nem tudja megvalósítani emberségét: se kellem, se méltóság nem jellemzi, pusztán érzéki lény, aki a saját hatalomvágyának foglyaként éli az életét. Schiller a *Kellemről és méltóságról* című művében megállapította: a pusztá hatalom sohasem kölcsönöz magasztosságot, a hatalom csak az érzéki lénynek imponál. Vö. Friedrich Schiller: *Stuart Mária* (fordította: Kálnoky László, In.: *Friedrich Schiller összes drámái II.*, Osiris, Bp., 2002), idézetek: V./ 6. 120. o. A drámáról részletesebben lásd: Fischer-Lichte: i. m. 387-405. o.

szerző, hanem ennél is szűkebben: a moralitás egyik módjának jelenségbeli megnyilvánulásaként). Schiller eltér Kanttól abban, hogy *a moralitás két vonatkozását* különbözteti meg és ezek esztétikai vonatkozásait is hangsúlyozza. Az ember, mint morális lény viselkedésében szép lélekként örömmel engedelmeskedik az eszének (ekkor az érzéki ösztönök és az ésszerű törvények harmóniában vannak egymással), illetve ha megbomlik ez a harmónia és a természet törvényhozása szembekerül az ész törvényhozásával – tehát indulat esetén –, az ösztönökön morális erővel uralkodik. Előző esetben grácia, utóbbi esetben méltóság jellemzi az egyént.

A kanti koncepcióra visszatérve, azt mondhatjuk, hogy ez nagy hatást fejt ki *napjainkban* is a morálról való gondolkodásban, sok kortárs erkölcsfilozófus kapcsolódik hozzá valamilyen módon (akár bizonyos szempontból újragondolva az eredeti koncepciót), ugyanakkor számos elméletalkotó teljesen elveti a kanti morálfilozófiát (néhány ilyen Kant-kritikával bővebben a III. részben foglalkozom).

Heller Ágnes rámutat Kant etikájáról írva: a „Cselekedj úgy, hogy az emberiségre, mind saját személyedben, mind bárki máséban mindenkor mint célra, sohasem mint pusztá eszközre legyen szükséged” formula eltér a kategorikus imperatívusz többi meghatározásától.¹⁸⁵ Ezek a formulák valóban formálisak, ahogy semmiféle tartalmi támpontot nem adnak arra nézve, hogy mi vezessen maximánk kiválasztásában, az idézett formula azonban *materiális*: annak mérlegelése, hogy az intencionált cselekvésben számomra az ember pusztá eszköz-e vagy pedig cél, tartalmi kritérium. Eltérő a megfogalmazás is: itt nem a cselekvés maximájának meghatározásáról van szó, hanem *magának a cselekvésnek a meghatározásáról*, ezért ez a formula éppen úgy norma, mint bármely más erkölcsi norma, ráadásul Kant ebből vezeti le a kategorikus imperatívuszt általában. A kanti etika formulája – véli Heller Ágnes – csupán tendencia, Kantnak is szüksége volt materiális értékekre, és nem tett mást, minthogy néhány alapértékre redukálta azokat, olyan értékekre, amelyről úgy gondolta, hogy belőlük minden egyéb érték dedukálható. A legfőbb érték a *szabadság*, amely egyúttal *egyenlőség* is, ez az egyed *autonómiája*: minden egyed maga adja a morális törvényt azzal, hogy alárendeli magát annak, s ahhoz, hogy morálisak legyünk, ki kell küszöbölni motívumaink közül mindent, ami bennünket a másik embertől megkülönböztet. Továbbá az, hogy az ember nem lehet a másik számára pusztá eszköz, nem lehet független attól, hogy *az embert értéknek tekintem*.¹⁸⁶

¹⁸⁵ Kant: *Alapvetés*: i. m. 52., 53., 71.o.

¹⁸⁶ Vö. Heller Ágnes: *Kant etikái* (In.: *Portrészletek az etika történetéből*, Gondolat, Bp., 1976) 226., 240-241., 248-249. o.

Thomas Hill a *tisztelet* két fogalmát különbözteti meg. Tisztelhetünk valakit *érdemei* miatt, ugyanakkor valamiféle tisztelet kijár *minden embernek*, hiszen a *humanitás*, az emberként való létezés olyan erkölcsi minőség, amelyet mindenképpen el kell ismernünk. A humanitás tisztelete a szélsőségesen erkölcstelen embereknek is kijár, hiszen a kantiánus szemlélet szerint ez a tisztelet olyan *határ*, amelyen *nem lehet túllépni*. Alkalmazhatunk erkölcsi korlátozást, büntetést, amelyekkel az egyén nem kívánatos erkölcsi magatartásához viszonyulunk, de ezek nem lehetnek ellentétesek a minden embernek kijáró tisztelet követelményével. Amikor úgy fogadunk el erkölcsi korlátokat, mint amelyekkel (ideális esetben) minden ember egyetértene ésszerű közös megfontolások eredményeképpen, ezzel tulajdonképpen minden embert mint *alapvető elvek társ-törvényhozóját tiszteljük*. Viselkedésünket igazolhatóvá kell tennünk mindenki előtt, aki képes erkölcsi szempontok figyelembe vételére. Ez feltételezi, hogy odafigyelünk egymásra, érvekkel próbálunk meggyőzni (és nem manipulálunk) másokat, illetve mindig készek vagyunk annak elismerésére, hogy tévedhetünk is.¹⁸⁷

Thomas Nagel utal Bernard Williams nézeteire, aki úgy véli, hogy a reflektív gyakorlati ész (szemben a reflektív elméleti ésszel) mindig első személyű marad. A „Mit kell hinnem?” kérdés általában felváltható egy olyan szubsztantív kérdéssel, amelynek nincs első személyű referenciája (pl.: „Fém-e a stroncium?”). A „Mit kell (vagy kellene) tennem *nekem?*” kérdésre a válasz csak az egyén „motivációs készletén” belülről származhat. Williams szerint még akkor is, ha megpróbálok reflektálni vágyaimra és ösztöneimre – azt vizsgálva, hogy alkalmasak-e arra, hogy a cselekvésem alapjául szolgáljanak –, az ilyen reflexió soha nem fog első személyű gondolataim birodalmán kívülre helyezni. Azt hinni, hogy eljuthatok a reflexió olyan szintjére, ahol mindenki számára érvényes, objektív indokokat vehetek fontolóra, csupán önmagam megtévesztése.¹⁸⁸ Nagel nem ért egyet ezzel az állásponttal, és a *szabad akarat* filozófiai kérdéséből indul ki. Kant azt meggyőződést, miszerint mindent tekintetbe véve csak én tudok válaszolni arra a kérdésre, hogy mit kell tennem, az *ész tényének* nevezi. Ez a *döntésben* mutatkozik meg és a kérdés *megválaszolására irányuló* kitartó *próbálkozásokban*: a szabadság értelme annak függvénye, hogy a döntés nem csupán az én perspektívámból létezik. Ez azt az igényt jelenti, hogy cselekedeteim *univerzálisan alkalmazható mércékkel* legyenek összhangban, amelyek potenciálisan egy harmonikus kollektív rendszer részévé teszik azokat. Önmagamon belül találok meg az univerzális

¹⁸⁷ Vö. Thomas E. Hill, Jr.: *Respect, Pluraism, and Justice* (Oxford University Press, New York, 2000) 90-115. o., ennek kritikáját lásd: John Kekes: *Az egalitarizmus illúziói* (fordította: Balázs Zoltán, Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2004) 210-214. o. Kekes álláspontjának bizonyos vonatkozásait bemutatom a III./C/ 1. fejezetben.

¹⁸⁸ Vö. Thomas Nagel: *Az utolsó szó* (fordította: Demeter Tamás, Európa, Bp., 1999) 156-157. o.

mércéket, amelyek képessé tesznek arra, hogy önmagamon kívülre kerüljek. Az elméleti ész a hitek kialakításához univerzális elveket használ, hogy gondolataimat összhangba hozza az objektív hitek konzisztens rendszerével, az igazsággal. „Az ész arra irányuló kísérlet, hogy az igazság, a cselekvésben pedig a helyes képviselőjévé változtassam magam.” – írja Nagel.¹⁸⁹ Ez a nézet szemben áll a hume-i alternatívával, amely az ész a gondolkodásra korlátozza és nem tulajdonít az észnek a viselkedés vonatkozásában közvetlen alkalmazhatóságot. Nagel úgy véli: nem menekülhetünk a szabadságunk elől. Ha kialakítottuk saját vágyaink és motivációink felismerésének képességét, akkor el kell döntenünk, hogy ezek szerint cselekedjünk-e, ehhez pedig elkerülhetetlenül szükséges egy *értékelő kérdés*. Elutasíthatjuk ugyan, hogy elgondolkodjunk rajta, de a visszautasítás, a probléma „szubjektív” megoldása is objektív, értékelhető állítás, így végső soron erkölcsi állásfoglalás. Igaza volt Kantnak: az erkölcsi fogalmak ránk való alkalmazhatósága szabadságunk következménye.¹⁹⁰

Nagel szerint az első lépés az erkölcsök birodalma felé vezető ösvényen a *gyakorlati ítéletek általánosságának* elismerése, ami egyenértékű az *indokok létezésének* elismerésével. Ha objektíve tekintek magamra, arra a kérdésre kell először válaszolnom, hogy van-e valamilyen indokom, hogy megtegyek valamit. A negatív válasz majdnem annyira valószínűtlen, mint amennyire valószínűtlen egy negatív válasz arra a kérdésre, hogy van-e valamilyen indokom, hogy higgyek valamit. Nem gondolhatom komolyan, hogy nincs indokom kitérni egy felém száguldó teherautó útjából, és hogy motivációm tisztán pszichológiai reakció és nem igényel racionális jóváhagyást. Nyilván van indokom, és ez általánosítható. A második lépést a *cselekvőrelatív, egoisztikus* (de mégis általános) *indokok* és *valamilyen más alternatíva* közötti választás jelenti. A cselekvőrelatív álláspont szerint egy személy minden indoka saját érdekeiből, vágyaiból és vonzalmaiból származik, ez azt jelenti, hogy nincs okom törődni más emberekkel, ha az, ami velük történik nem számít nekem, akár közvetlenül, akár instrumentálisan. Ugyanakkor másoknak sincs okuk törődni azzal, hogy mi történik velem, hacsak ez nem számít nekik valamilyen módon. Minden személy tehát *csak önmaga számára bír értékkel és nem önmagában*: önmagunkat mindenki mással együtt objektíve értéktelennek ítéljük. Ezzel szemben elfogadhatjuk azt az álláspontot is, hogy az indokok egy bizonyos rendszere valamilyen, egyszerre objektív és szubjektív értéket tulajdoníthat az embereknek és érdekeiknek. Az emberek *nem csak önmaguk számára, hanem önmagukban* is, és ezért mindenki számára *értékkel bírnak*, így mindannyiunknak vannak valamiféle indokaink, hogy tekintetbe vegyük egymást. Ezt az álláspontot képviselik az

¹⁸⁹ I. m. 164. o.

¹⁹⁰ Vö. i. m. 160-165. o.

utilitárius és a szerződéselvű vagy jogi alapú erkölcsi elméletek. Az utilitarizmusban az egyenlőség mint az értéktotalitás komponense jelenik meg: ez a nézet egyenlő értéket tulajdonít az emberek valóságos tapasztalatainak: mindenki személyes java ugyanannyit számít. A másik felfogás a társadalmi szerződés hagyományához és a kanti kategorikus imperatívuszhoz kapcsolódik: ez a státus és bizonyos tekintetben a bánásmód egyenlőségét nyújtja mindenkinek, univerzális tartalmi garanciákat kínál. Nagel úgy látja, hogy a prioritás-, vagy jogalapú és a maximalizáló elmélet közötti vita arról szól, miként lehet a legjobban értelmezni a páratlan személyközi kapcsolatok rendkívül általános követelményét.¹⁹¹

2. Rawls: emberi méltóság és társadalmi igazságosság

Az igazságosság az egyik legfontosabb, illetve egyes gondolkodók szerint a legfontosabb erény. André Comte-Sponville rámutat: az igazságosság az egyetlen olyan erény, amelyről azt mondhatjuk, hogy abszolút módon jó. A többi platóni kardinális erény, tehát a bölcsesség, a mértékletesség vagy a bátorság csak a jó szolgálatában, vagy az őket felülmúló, illetve motiváló értékekhez, pl. az igazságossághoz kapcsolódva erény. A rossz, vagy az igazságtalanság szolgálatába szegődve ezek már nem erények, hanem ahogy Kant rámutatott: csupán a szellem, vagy a vérmérséklet egyszerű képességének vagy minőségének tekinthetjük őket.¹⁹² Az igazságosság „tökéletes erény”, mondja Arisztotelész,¹⁹³ Kant pedig azt írja: „ha elvész az igazságosság, nincs többé értéke az ember földi életének.”¹⁹⁴ Az igazságosság megvalósulását vizsgálhatjuk egyes cselekedetek, illetve a társadalmi, állami közösségek szintjén. A közösségi szinthez kapcsolódik az alkotmány, illetve az állami normák igazságosságának, illetve a bírói, közigazgatási szervek döntései igazságosságának kérdése. Az igazságossággal kapcsolatban számos elmélet született, az egyik legtöbbet hivatkozott igazságossági formula Ulpianus nevéhez fűződik: e szerint az az igazságos, ha *mindenki azt kapja, ami jár neki* („suum unique tribuere”). Ez egy általános igazságossági paradigma, ha elfogadjuk, meg kell válaszolnunk azt a kérdést is, hogy kinek mi jár? Erre különböző válaszok adhatók, mondhatjuk, hogy mindenki kapjon egyenlően, vagy, hogy az egyenlő

¹⁹¹ Vö. i. m. 165-175. o.

¹⁹² André Comte-Sponville: *Kis könyv a nagy erényekről* (fordította: Saly Noémi, Osiris, Bp., 1998) 77-78. o.

¹⁹³ Az igazságosság a *Nikomakhoszi etika* V. könyvének témája. Arisztotelész két értelemben használja az igazságosság kifejezést, beszél „egyetemes” és „részleges” igazságosságról. Az egyetemes igazságosság az „ami a törvény szerint való” (legalitás), a másik értelemben az az igazságos, „ami méltányos és egyenlő” (egalitás). Vö. Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, i. m., V. könyv 1129a-1138b, 145-186. o. illetve Ross: i. m. 267-277. o.

¹⁹⁴ Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikája* (fordította Berényi Gábor, In.: I. Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése, A gyakorlati ész kritikája, Az erkölcsök metafizikája*, Gondolat, Bp., 1991) 438. o.

helyzetűek kapjanak egyenlően. Többen felismerték, hogy akkor jutunk el az igazságossághoz, ha az egyenlőség elvét kiegészítjük a méltányosság elvével (már Arisztotelésznél is ezt találjuk). Az igazságosság latin megfelelője az *aequitas*, amelynek egyik jelentése az egyenlőség, a másik jelentése a méltányosság.

John Rawls amerikai filozófus 1971-ben megjelent *A Theory of Justice* (*Az igazságosság elmélete*) című összefoglaló munkája meglehetősen nagy visszhangot váltott ki a politikai filozófia művelői körében. Rawls olyan igazságosság-felfogást fejt ki könyvének lapjain, amely általánosítja, és az elvonatkoztatás magasabb szintjére emeli a pl. Locke, Rousseau és Kant írásaiban megtalálható szerződés-elméletet.¹⁹⁵

Hobbes, Locke és Rousseau az állam és a törvények kialakulását magyarázzák oly módon, hogy feltételeznek egy természeti állapotot, amely állapotban lévő személyek létrehozzák egy társadalmi szerződéssel a politikai, polgári társadalmat, az államot. Az egyes szerzők különbözőképpen értelmezik a természeti állapotot, és más tartalmat adnak a társadalmi szerződésnek.¹⁹⁶ Rawls arról ír, hogy az igazságosság általa leírt elméletének „van egy kanti jellegű értelmezése”: „Meggyőződésem, hogy Kant úgy vélte, az ember akkor cselekszik

¹⁹⁵ Vö. John Rawls: *A Theory of Justice* (Universal Law Publishing Co Ltd, 2005), illetve: John Rawls: *Az igazságosság elmélete* (fordította: Krokovay Zsolt, Osiris Kiadó, Bp, 1997) 30. o.

¹⁹⁶ Thomas Hobbesnál az állandó harc állapotából („bellum omnium contra omnes”) – ahol a természetjog, az önfentartáshoz való jog alapján az egyén bármit megtehet élete megóvása érdekében – csak úgy jöhet létre a béke, a biztonság, a rend állapota, hogy az emberek minden hatalmat és erőt egyetlen személyre, vagy egyetlen gyülekezetre ruháznak át, és az államban a természeti törvények érvényesülnek. Vö. Thomas Hobbes: *Leviatán vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma* (fordította: Vámosi Pál, Kossuth Kiadó, Bp., 1999). Locke a természeti állapotot Hobbes-tól eltérően a *szabadság és az egyenlőség állapotaként* írja le, ahol a viszonyokat a természeti törvény szabályozza, amelynek minden ember végrehajtója és mindenkit megillet a büntetés joga (azokat büntethetik, akik eltérnek a természeti törvénytől). Az emberek azonban önkényesen értelmezik a természeti törvényt, továbbá rendszertelen és kiszámíthatatlan módon élnek azzal a hatalmukkal, hogy megbüntessék mások vétségét. Mivel megjelenése után *a tulajdon biztonsága is veszélybe kerül*, az emberek lemondanak azon hatalmukról, hogy önmaguk és a többi ember védelmében mindent megtehetnek, amit jónak láttak, illetve lemondanak a természeti törvény végrehajtásának hatalmáról, és egy társadalommá egyesülnek. A társadalmi szerződéssel létrehozzák a polgári állapotot, majd kialakul a törvényhozó, a végrehajtó, illetve a külpolitikai hatalom. Vö. John Locke: *Értekezés a polgári kormányzatról* (fordította: Endreffy Zoltán, Gondolat, Bp., 1986) Rousseau az 1762-ben megjelentetett *A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei* (*Du contract social ou Principes du droit politique*) című munkájában felteszi, hogy a természeti állapotban élő emberek elérkeztek arra a pontra, ahol a fennmaradásukat veszélyeztető akadályok ellenállása már nagyobb, mint az az erő, amelyet az egyén képes kifejteni, hogy fenntartsa magát ebben az állapotban. Meg kell találni a társulásnak azt a formáját, amely védi minden tagjának személyét és vagyonát, illetve amelyben az egyén továbbra is önmagának engedelmeskedik, éppolyan szabad marad, mint amilyen azelőtt volt. Erre ad megoldást a társadalmi szerződés, amely által az egyén egyesül a többiekkel, megalkotja a polgári állapotot, ezzel elveszti természetes szabadságát, cserébe viszont elnyeri a polgári szabadságot. Ez a szabadság a polgári állapot tagjaként a többi társult taggal való egyenjogúságot, teljes egyenlőséget tételez, a szerződés által az egyén a létrehozott közösség kollektív jogainak egyenrangú részese lesz. A társadalmi szerződés lényege: minden személy valamennyi képességével együtt az általános akarat (volonté générale) legfőbb irányítása alatt egyesül, és mindenkit az összesség elkülöníthetetlen részévé fogadnak. Az általános akarat az állam valamennyi polgárának állandó akarata, ez teszi polgárrá és szabad emberré őket, az általános akarat fejezi ki a közjót, ez azonban nem egyenlő mindenki akaratával (ami nem több a különös akaratok összességénél): az általános akaratot megkapjuk, ha a különös akaratból elveszszük azt, amiben az egyik több vagy kevesebb a másiknál. Vö. Jean-Jacques Rousseau: *A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei* (fordította: Kis János, PannonKlett Kiadó, Bp., 1997)

autonóm módon, amikor cselekvésének elveit természetének – mint szabad és egyenlő, ésszerűen gondolkodó lénynek – a lehető legmegfelelőbb kifejezéseként maga választotta. Az elveket, amelyek alapján cselekszik, nem társadalmi helyzete, természeti adottságai, az őt körülvevő meghatározott fajtájú társadalom vagy az általa történetesen kívánt sajátos dolgok következtében tette magáévá.”¹⁹⁷

Rawls rámutat, hogy az etika két döntő fogalma, a *helyes* és a *jó*, és egy etikai elmélet felépítése többé-kevésbé azon múlik, hogy mi e két fogalom meghatározása és viszonya. A céltani elméletek szerint a jó meghatározása független attól, hogy mi a helyes, a helyesnek pedig azt tekintik, ami a legnagyobb mértékben növeli a jót. Rawls az *utilitarizmussal szemben*, amely a legtöbb ember legnagyobb boldogságát hirdeti, a méltányosságként felfogott igazságosság mellett érvel, amely szerint a *helyes fogalma megelőzi a jóét*, azaz az igazságos társadalmi rendszer keretein belül kell az egyéneknek meghatározniuk céljaikat és azokat az eszközöket, amelyek e célok elérését biztosítják.¹⁹⁸ Rawls egy 1985-ös írásában kifejtette, hogy elméletét politikai és nem metafizikai elméletnek szánta.¹⁹⁹ A méltányosságként felfogott igazságosság a *modern alkotmányos demokrácia „alapszerkezetére” vonatkozik*. Alapszerkezeten egy ilyen társadalom főbb politikai, társadalmi és gazdasági intézményeit érti Rawls, valamint azt, hogy miként állnak össze ezek az intézmények a társadalmi együttműködés egységes rendszerévé.²⁰⁰ A társadalom alapszerkezetére vonatkozó elveket ki kell egészíteni továbbá az egyénekre vonatkozó elvekkel, illetve a nemzetközi jog elveivel.²⁰¹ Leegyszerűsítve a dolgot – írja Rawls –, a demokratikus hagyományon belül „konfliktus” áll fenn a Locke nevéhez kötődő tradíció, amely „a modern szabadságot” hangsúlyozza és a Rousseau-hoz köthető tradíció között, amely erősebben hangsúlyozza az egyenlő politikai jogokat és a közéleti értékeket. A méltányosságként felfogott igazságosság e két versengő hagyomány között próbál igazságot tenni azáltal, hogy: a) megfogalmazza az *igazságosság két elvét*, amelyek irányt mutatnak a szabadság és az egyenlőség értékeinek megvalósításához az alapvető intézmények szintjén, b) illetve azzal, hogy *meghatároz egy nézőpontot*, amelyből nézve ezek az elvek inkább

¹⁹⁷ Rawls: i. m. 305. o., Rawls és Kant felfogásának kapcsolatáról lásd: Pogonyi Szabolcs: *A hegelianus Rawls* (Világosság, 2008/ 3-4.) 129-133. o.

¹⁹⁸ *Im.* 43-56. o.

¹⁹⁹ John Rawls: *A méltányosságként értett igazságosság: politikai, s nem metafizikai elmélet* (fordította: Babarczy Eszter, In: *Modern politikai filozófia*, Osiris Kiadó-Láthatatlan Kollégium, Bp., 1998., szerkesztette Huoranszki Ferenc) 174-176. o.

²⁰⁰ Rawls i.m. 175. o., ill. *Az igazságosság elmélete* 25-30. o.

²⁰¹ Rawls: *Az igazságosság elmélete*: 141-151. o.

összhangban állnak a szabad és egyenlő személyekként felfogott demokratikus polgárok természetével, mint az igazságosság más közismert elvei.²⁰²

Rawls elméletében azt akarja bebizonyítani, hogy az alapszerkezet bizonyos elrendezése alkalmasabb a szabadság és az egyenlőség értékeinek megvalósítására, ha a polgárokat *szabad és egyenlő személyeknek* tekintjük, olyan személyeknek, akik rendelkeznek az *erkölcsi személyiség képességével*, amely alkalmassá teszi őket arra, hogy részt vegyenek a kölcsönös előnyök érdekében létrehozott, a méltányos együttműködés rendszereként felfogott társadalomban.²⁰³ Az egyenlő igazságosság csak az erkölcsi személyeket illeti meg. Az *erkölcsi személyeknek* két megkülönböztető vonása van: egyrészt *képesek ésszerű életcél formájában a jó saját felfogásának kialakítására*, másrészt képesek, legalábbis elemi fokon az *igazságérzet kialakítására* (vagyis egy arra vonatkozó vágy kialakítására, hogy alkalmazzák és cselekedeteikben kövessék az igazságosság elveit). Rawls hangsúlyozza, hogy az erkölcsi személlyé válás képessége *nem szigorú kikötés*: amikor valakinél születésénél fogva, vagy pl. baleset következtében hiányzik a megkívánt képesség lehetősége, azt fogyatékosnak vagy károsodásnak kell tekinteni. Az emberi lényeknek nincs olyan fajtája, vagy ismert csoportja, amelynél e képesség hiányozna. Tehát a személyiséget meghatározó minimális követelmények *egy képességre* és nem annak megvalósítására vonatkoznak.²⁰⁴

Rawls bevezeti az *eredeti helyzet* (original position) fogalmát: erre azért van szükség, hogy megállapíthassuk, hogy melyik hagyományos igazságosság-felfogás határozza meg a legmegfelelőbb elveket a szabadság és az egyenlőség megvalósulásához, amennyiben a társadalmat szabad és egyenlő személyek együttműködési rendszerének tekintjük. A méltányosságként felfogott igazságosság elmélete *a társadalmi szerződés tanát fogalmazza át*, eszerint *a társadalmi együttműködés méltányos feltételeit az együttműködés résztvevői fogadják el*, azaz *a szabad és egyenlő személyek*, egy társadalom polgárai, akik beleszülettek abba a társadalomba, amelyben életüket leélik. Megállapodásuk azonban csak megfelelő körülmények között születhet meg. E feltételeknek a szabad és egyenlő személyeknek méltányos (fair) elbánást kell, hogy biztosítsanak, és nem engedhetik, hogy egyesek előnyösebb pozícióból vegyenek részt az alkuban, ki kell zárniuk továbbá az erőszakot és a kényszert, a megtévesztést és a csalást. A mindennapi életben – írja Rawls –, a megállapodásokat egy többé-kevésbé világosan meghatározott helyzetben kötik, amely az alapszerkezet háttérintézményébe ágyazódik. Találni kell ezért egy olyan nézőpontot, amely

²⁰² Rawls: *A méltányosságként értett igazságosság...* 177. o.

²⁰³ Rawls: i.m. 178. o.

²⁰⁴ Rawls: *Az igazságosság elmélete* 585-586. o., 590. o.

kívül áll a háttért alkotó átfogó kereteken; ezt a nézőpontot nyújtja *az eredeti helyzet a „tudatlanság fátyla”* (the veil of ignorance) révén.

Az eredeti helyzet *ábrázolási fogás*: a szabad és egyenlő személyek lényegi érdekeit képviselő feleket úgy ábrázolja, mint akik méltányos helyzetben vannak egymáshoz képest, és a megállapodást olyan érvek segítségével érik el, amellyel kapcsolatban bizonyos kikötéseket szabnak.²⁰⁵ Az eredeti helyzetben a feleknek egy listán mutatják be az alternatívákat, és felszólítják őket annak egyhangú megállapítására, hogy melyik a legjobb a felsoroltak között (a listán szerepel: A. az igazságosság két elve, B. vegyes felfogások, C. klasszikus céltani felfogások, D. intuicionista felfogások, E. az önzés elvén alapuló felfogások). Az igazságossági elvek kiválasztásánál meghatározott körülményeknek kell érvényesülniük (objektív, szubjektív körülmények), továbbá a felek rendelkezésére álló alternatívák és a körülményeikre vonatkozó ismereteik többféleképpen korlátozottak. Ezek a megszorítások *a helyes fogalmára vonatkozó formális kikötések*: a) az *elveknek általánosaknak* kell lenniük, b) az elveknek *egyetemesen alkalmazhatóknak* kell lenniük, mindenkire érvényesnek kell lenniük, aki erkölcsi személy, c) ilyen kikötés a *nyilvánosság feltétele*: a felek abból indulnak ki, hogy az igazságosság közös felfogása számára választanak elveket, d) a *helyesről alkotott felfogás rangsorolja* az egymással szemben álló igényeket, e) az utolsó kikötés a *véglegességé*: a feleknek úgy kell értékelniük az elvek rendszerét, mint a gyakorlati gondolkodás végső fórumát. A felek a *tudatlanság fátyla* alatt hozzák döntésüket. Ez azt jelenti, hogy feltesszük, *a felek nem ismernek bizonyos fajta tényeket. Senki sem tudhatja, hogy mi a helye a társadalomban*: mi az osztályhelyzete vagy a társadalmi rangja, senki sem tudhatja, hogy mennyire volt szerencsés olyan természeti adottságok és képességek elosztásakor, mint az intelligencia, vagy a testi erő. A felek nem ismerik továbbá ésszerű életcéljaik részleteit és még olyan sajátos lélektani jellemzőiket sem, hogy mennyire tartanak a kockázattól, vagy mennyire hajlanak az optimizmusra, nincs információjuk róla, hogy melyik nemzedékhez tartoznak. A felek azt viszont *tudják*, hogy társadalmuk alá van vetve az *igazságosság követelményének*, annak összes következményeivel együtt, és ismerik az emberi társadalomra vonatkozó *általános tényeket*.²⁰⁶ A felek ismerik továbbá az *elsődleges javak (primary goods) listáját* és tudják, hogy jobb nekik, ha minél többel rendelkeznek ezekből. Az elsődleges javak minden lehetséges célrendszer megvalósításának szükséges feltételét adják: egy részük a *természettől adott*, mint pl. testi erő és az intelligencia, más részüket a *társadalomtól „kapjuk”*: ezek a *jogok és szabadságok, az esélyek és képességek, a jövedelem*

²⁰⁵ Rawls: *A méltányosságként értett igazságosság ...* 184-186. o.

²⁰⁶ Részletesen lásd Rawls: *Az igazságosság elmélete* 152-179. o.

és a vagyon, illetve az önbecsülés társadalmi alapjai. Az elsődleges javakra mindenkinek szüksége van és *mindenkinek jobb, ha több jut neki*, mintha kevesebb, bármiben álljanak is valamely egyén racionális tervének részletei.²⁰⁷ Fontos kiemelni, hogy a felek *ésszerűen gondolkodnak*, az elvek között választva mindegyik a lehető legjobban igyekszik előmozdítani érdekeit, mindegyik minél többet szeretne kapni az alapvető javakból és azt az alternatívát fogják választani, amelyik ezt biztosítja számukra.²⁰⁸ De a tudatlanság fátyla miatt a felek ismeretei korlátozottak, ezért szükségük van egy olyan *döntési szabályra*, amely a fátyol „fellebbentése” után a legkedvezőbb helyzetet biztosítaná a számukra. Rawls két ilyen döntési szabályt vet össze: az *átlagos hasznosság elvét* és a *maximum minimorum elvét* (a maximin elvet).

Az átlagos hasznosság elve, azon az alapon áll, hogy úgy kell kalkulálniuk a feleknek, mintha bármelyik következménynek ugyanakkora esélye volna a megvalósulásra. Ebből adódóan a feleknek egyforma esélye van minden pozíció betöltésére. Ha ezt az elvet követjük, akkor a következőképpen kell eljárunk: minden alternatíva esetében megbecsüljük az összes pozícióhoz tartozó egyéni hasznosságot, az így mért hasznosságokat összeadjuk, majd elosztjuk a pozíciók számával. Minden alternatívához az így kiszámított átlagos hasznosságot kell társítani és az alternatívák közül azt kell választani, amelyet a legnagyobb hasznosság jellemez. Rawls azonban úgy véli, hogy ezt az elvet az eredeti helyzetben nem indokolt követni, mert ez a döntés végleges, illetve a felek nemcsak önmagukat, hanem más személyeket is képviselnek. A legfőbb érv az elv ellen a következő: nem sejthető, hogy a tudatlanság fátyla mögött mennyire rossz a legrosszabb helyzet, elképzelhető, hogy nemcsak hátrányos, hanem olyan, ami teljességgel elfogadhatatlan. Ha így van, akkor a legrosszabb helyzet javításáról való lemondás túlzott árat jelentene az ennél jobb helyzetektől remélhető előnyök növeléséért, ezt az árat ésszerűtlen vállalni. Ezért nem az átlagos hasznosság elvét, hanem a *maximum minimorum elvét ésszerű követni*. Ez alapján bármely két alternatívát azon az alapon kell összehasonlítani, hogy milyen a legrosszabb pozíciókban lévők helyzete, és mindig azt az alternatívát kell választani, amelyben a legrosszabb pozícióban lévő csoport a legjobb helyzetben van. Tehát a feleknek nem az alapján kell dönteniük, hogy mi lenne, ha a tudatlanság fátyla fellebbentése után (ők, vagy az általuk képviselt személyek) bármely

²⁰⁷ Rawls: *Az igazságosság elmélete* 123-124. o., ill. az elsődleges javak értelmezéséről lásd: Kis János: *Az igazságosság elmélete, John Rawls magyarul* (Világosság, 1998/8-9) 23-24. o.

²⁰⁸ Rawls: *Az igazságosság elmélete* 179-188. o.

tetszőleges helyzetben találnák magukat, hanem úgy kell kalkulálniuk, mintha biztos lenne, hogy a legrosszabb helyzetű csoporthoz fognak tartozni.²⁰⁹

Mindezen körülmények és meggondolások után a felek az „egyenlőség pozíciójából” a következő elveket választják a legjobb igazságossági elveknek.

1. Minden személynek egyenlő joga van a másokéval összeegyeztethető legkiterjedtebb alapvető szabadságra (az alapvető jogokkal és kötelezettségekkel mindenki egyenlően van felruházva).

2. A társadalmi és gazdasági egyenlőtlenségeknek úgy kell alakulniuk,

a) hogy okkal várhassuk, hogy mindenki számára előnyösek, a lehető legnagyobb mértékben szolgálniuk kell a társadalom leghátrányosabb helyzetben lévő tagjainak javát,

b) illetve olyan hivatalokhoz és pozíciókhoz kell kötődniük, amelyek mindenki számára nyitva állnak, a méltányos esélyegyenlőség feltételei mellett.²¹⁰

Az első elv, az ún. *szabadság-elv* az emberi méltóságból következő egyenlő szabadság követelményét mondja ki. Rawls a szabadság fogalmának értelmezésekor azt írja, hogy a személyeknek akkor áll a szabadságukban megtenni valamit, amikor nincsenek rákényszerítve sem arra, hogy megtegyék azt, sem arra, hogy tartózkodjanak annak megtételétől, és amikor e tekintetben mások beavatkozásával szemben védelmet élveznek. Valamely szabadságot a jogok és kötelességek bonyolult összessége jellemez, hiszen nem csupán annak kell megengedettnek lennie, hogy az egyének megtegyenek, illetve ne tegyenek meg valamit, de arra is szükség van, hogy a kormánzatnak és másoknak törvényes követelménye legyen a tartózkodás ennek akadályozásától. Az első elv *megsértésének* két módja van: a szabadság vagy egyenlőtlen, vagy kiterjedése kisebb a szükségesnél. Az egyenlő polgári státusz szabadságának azonosnak kell lennie a társadalom minden tagja számára, de ez nem zárja ki azt, hogy az ebben foglalt szabadságok némelyike kiterjedtebb lehet a többinél, feltéve, hogy terjedelmük összemérhető. Fontos, hogy az első elvbe tartozó alapvető *szabadságokat* csak magának a *szabadságnak az érdekében korlátozhatjuk*, azaz kizárólag annak biztosítása érdekében, hogy megfelelő védelemben részesítsük ugyanennek a szabadságnak, vagy egy másik alapvető szabadságnak a gyakorlását, és hogy a lehető legjobb módon illeszthessük bele ezt a szabadságok rendszerébe (az alapvető szabadságokat összességükben, rendszerként kell értelmeznünk).

Rawls különbséget tesz a szabadság és a *szabadság értéke* között. A szabadság, mint egyenlő szabadság mindenki számára ugyanaz, a szabadság értéke azonban nem ugyanaz

²⁰⁹ Rawls: *Az igazságosság elmélete* 170, 163, 192. o., ill. Kis János: i.m. 25-26. o.

²¹⁰ Rawls: *Az igazságosság elmélete* 34., illetve 87. o.

mindenki számára: ez a személyek és a csoportok vonatkozásában aszerint alakul, hogy mennyire képesek céljaik előmozdítására a rendszer meghatározott keretein belül. Némelyek hatalma és vagyona nagyobb (több elsődleges jószággal rendelkeznek), mint másoké, és ezért másoknál több eszközük van céljaik elérésére. Ha az alább kifejtendő társadalmi különbségek elve nem érvényesülne, akkor a társadalom kevésbé szerencsés tagjai még kevésbé lennének képesek arra, hogy elérjék céljaikat.²¹¹ Az elsődleges társadalmi javak közül a *szabadság elosztására* vonatkozott az első elv, a második elv két összetevője az ún. *különbözeti-elv* és az ún. *fair esélyegyenlőség elve* a további elsődleges társadalmi javak megosztására vonatkozik: az első részelv a *vagyon és a jövedelmek elosztásával*, a második részelv pedig az *esélyek elosztásával* kapcsolatos (az önbecsülés társadalmi alapjai vonatkozásában Rawls nem ír le külön formális elvet). A *különbözeti-elv* megengedi a társadalmi-gazdasági egyenlőtlenségeket, de ezek csak akkor felelnek meg az igazságosság követelményének, ha az egyenlőtlenségek a társadalom leghátrányosabb helyzetű tagjai számára is előnyt biztosítanak. A *fair esélyegyenlőség elve* azt fejezi ki, hogy ha két ember hasonlóan motivált és rátermett, ugyanolyan adottságokkal és képességekkel rendelkezik, akkor nagyjából egyenlő esélyekkel kell rendelkezniük a sikeres teljesítményre és a kulturálódásra, függetlenül attól, hogy melyik jövedelmi osztályba születtek bele.²¹²

Fontos kiemelni, hogy a két elv (az egyenlő szabadság elve és a további elsődleges társadalmi javakra vonatkozó két részből álló elv) között *fontossági sorrend* van: az emberi méltóságból levezethető egyenlő szabadság elve kiindulópontja lehet a társadalom alapszerkezetére vonatkozó további igazságossági kritériumok megfogalmazásának, e nélkül azonban fogalmilag lehetetlen igazságos társadalomról beszélni.

Rawls elmélete óriási hatással volt a 20. század második felének politikai filozófiájára, a Rawls recepciók és kritikák könyvtári polcokat töltenek meg. Robert Nozick Rawlshoz hasonló liberális individualista alapon fejt ki eltérő igazságosság-koncepciót, Rawls elméletének legnagyobb kritikussai a *kommunitárius* (közösség-elvű) filozófusok (Michael Walzer, Charles Taylor, Michael Sandel), de más szempontok alapján is kritizálták koncepcióját (ezek némelyikére a későbbiekben kitérek). A *kommunitárius* gondolkodók problémásnak látják azokat az elméleteket, amelyek észből levezethető általános erkölcsi elveket írnak le, hiszen ezek a felfogások nem veszik figyelembe egy adott társadalomban, közösségben érvényesülő értékeket: a feltételezett eredeti helyzetekben döntő egyének nem

²¹¹ Rawls: *Az igazságosság elmélete* 246-251. o.

²¹² Rawls: *Az igazságosság elmélete* 100-101. o.

vonatkoztathatnak el a jóra vonatkozó bizonyos nézetektől.²¹³ Rawls kései műveiben maga is elismeri, hogy az igazságosság liberális elmélete sem értelmezhető bizonyos *szubsztantív közös célok feltételezése* nélkül: az igazságosság fenti elveit tartalmazó társadalmi szerződést a liberális demokráciákban szocializálódott, és ezért az egyenlőség és a szabadság értékeit szubsztantív célnak tekintő egyének kötik.²¹⁴

3. A diszkurzusetika mint a kanti tradíciót újragondoló morálfilozófia

A Karl-Otto Apel és Jürgen Habermas által képviselt diszkurzusetika (a két szerző elmélete bizonyos vonatkozásokban eltér egymástól, koncepciójuk alapjait az 1970-es, 80-as években dolgozták ki) a kanti erkölcsfilozófiához hasonlóan kognitív, formális és univerzális etika, amely azonban egy lényeges ponton eltér a kanti felfogástól: az érvényes normák nem az egyén által a kategorikus imperatívusznak megfelelően elvégzett általánosításon, hanem az egymást kölcsönösen elismerő feleknek az érvelő vitában való konszenzusán alapulnak.

Karl-Otto Apel a racionális etika végső megalapozását a transzcendentál-pragmatikai reflexió segítségével végzi el. Apel a kanti „általában vett tudatot” az ideális kommunikációs közösség eszméjével helyettesíti (a pierce-i szemiotika és az analitikus nyelvfilozófia eredményeire építve). Az *ember mint nyelvhasználó lény*, folyamatosan kölcsönös megértésre és nézetegyeztetésre szorul: így az ember számára a priori, szükségszerű előfeltevés a *reális kommunikációs közösség* (amely gyakorlatilag az emberi nemmel vagy a társadalommal azonos). Ugyanakkor a kölcsönös megértés reális viszonyai mellett előfeltételezzük az *ideális kommunikációs közösséget* is, mint a kényszermentes viták során elért közmegegyezés eszményét.²¹⁵ „Mint nyelvhasználó lény, akinek ahhoz, hogy érvényes formában gondolkodhasson, a hozzá hasonlókkal kell értelmet és igazságot megosztania, az embernek mindenkor tényellentétesen anticipálnia kell a kommunikációt, s ennyiben a társadalmi interakció ideális formáját.”²¹⁶ A kölcsönös megértésre irányuló cselekvések alapvető típusa az *érvelés*: aki érvelni kezd, szükségszerűen el kell, hogy ismerjen bizonyos normákat, mert ezek nélkül az érvelés érvényét vesztené. Apel azt állítja, hogy a beszéd során előfeltételezzük

²¹³ Vö. Pogonyi: i. m. 132. o.

²¹⁴ Vö. i. m. 134-135. o.

²¹⁵ Karl-Otto Apel: *Utópia-e az ideális kommunikációs közösség etikája?* (fordította: Felkai Gábor, In.: Karl-Otto Apel: *Két erkölcsfilozófiai tanulmány*, Áron Kiadó, 1992) 58-61. o., illetve Felkai Gábor: *A diszkurzusetika és a demokratikus politikai eljárások eszméje* (In.: Jürgen Habermas: *A kommunikatív etika*, Új Mandátum, Bp., 2001) 11-12. o.

²¹⁶ Apel: i. m. 61. o.

*négy egyetemes érvényességi igényt, az értelmet, az igazságot, a hitelességet, illetve a kommunikációs aktusok erkölcsileg igazolt helyességét. Az igazságra és a helyességre vonatkozó érvényességi igény (amennyiben a kommunikációs partnerek megkérdőjelezzik őket) csakis érvelő vita útján válthatók be, amely során tekintettel kell lennünk olyan normákra, mint a felmerült kérdések nyilvános megvitatása, a vitákban résztvevők egyenlőségének és egyenjogúságának elismerése, a kényszermentesség elve, stb.²¹⁷ A racionális etika, tehát a korlátolatlan, ideális kommunikációs közösség általánosított kölcsönösségének transzszubjektív elve a következő: *minden nézeteltérést csak az érvek kényszermentes kényszere alapján létrehozott konszenzus révén kell megoldani.* De ha minden komoly érvelés során előfeltételezzük az előbbi elvet (a magányos gondolkodásban is, ha azt akarjuk, hogy interszubjektíven érvényes legyen), akkor nem lehet megalapozni anélkül, hogy ez egy petitio principiihez, körkörös érveléshez ne vezetne (azaz a megalapozás során már előfeltételezzük a megalapozandó elvet). Úgy tűnik, hogy a racionális végső megalapozások *logikai trilemmát* eredményeznek (az ún. „Münchhausen-trilemmát”): vagy végtelen megalapozási regresszushoz (a megalapozás minden egyes elvét újra meg kell alapozni), vagy petitio principiihez, körkörös érveléshez, vagy egy elv (axióma) dogmatizálásához vezetnek, amelyet többé nem vagyunk hajlandók megalapozni. Apel elismeri, hogy az etika idézett elve nem alapozható meg, ha megalapozáson a matematika vagy a logika értelmében vett bizonyítást, a deduktív vagy az induktív levezetést értjük, mert ekkor a logikai trilemmába bonyolódunk. De mélyebb értelemben véve éppen az a dogmatikus eljárás (és vezet petitio principiihez), ha a filozófiai megalapozás fogalmát az előző értelemben rögzítjük, így eldöntjük előzetesen, hogy minden megalapozásnak egy valami másból való levezetésből kell következnie. A diszkurzusetika elvének végső filozófiai megalapozása a komoly érvelésnek és ezzel a diszkurzusetika elvének az érvelés szempontjából (reflexív) kikerülhetetlenségében, tehát bizonyos fokig az ész önmegbizonyosodásában van – állítja Apel. Az *elv kikerülhetetlensége transzcendentál-pragmatikai* (tehát az érvelés szubjektuma számára reflexív módon belátható) *szükségszerűségéből* következik. Ebben az esetben tehát nem a körkörösségmentes végső bizonyítás lehetetlensége a döntő, hanem az a körülmény, hogy a kérdéses *elv az érvelő pragmatikai önellentmondása nélkül nem vonható kétségbe.*²¹⁸ Aki komolyan érvel (akár csak egyetlen megfelelő kérdést is fölvet) a priori mindig is előfeltételezi azt, hogy egy ideális kommunikációs közösség normatív feltételei között*

²¹⁷ Apel: i. m. 56. o., illetve Karl-Otto Apel: *A diszkurzus-etika határain?* (fordította: Felkai Gábor, In.: Karl-Otto Apel: *Két erkölcsfilozófiai tanulmány*, Áron Kiadó, 1992) 84. o., ill. Felkai: i. m. 13. o.

²¹⁸ Apel: *Utópia-e az ideális kommunikációs közösség etikája?* 51-55. o.

folytatott diszkurzus nem pusztán egy lehetséges „nyelvjáték” más nyelvjátékok mellett, hanem mint egyedül elgondolható megalapozási és legitimáló instancia minden lehetséges nyelvjátékban az emberek vitatott érvényességi igényeire vonatkozik – írja a szerző.²¹⁹

Apel az elméleti filozófia lehetséges végső megalapozásával kapcsolatban kifejti az „első filozófia” három paradigmáját: az ontológiai metafizikát, az újkori transzcendentális tudat-, illetve szubjektumfilozófiát, illetve a transzcendentális szemiotikát: ez utóbbi paradigma a filozófia nyelvanalitikai, nyelvpragmatikai és nyelvhermeneutikai fordulata után töltheti be az első filozófia helyét.²²⁰ Ehhez kapcsolódóan az etika megalapozásában is három szituációt különböztet meg.

a) Az *ontológiai metafizika periódusában a kellésnek a létből* való levezetésével alapozták meg az etikát: ennek döntő premisszája, hogy a lét jó, mert istent téloszként tartalmazza (Arisztotelész), vagy mert isten teremtette (Aquinoi Szt. Tamás), és ezt a premisszát minden további megalapozás nélkül dogmatikusan el kellett fogadni.²²¹

b) A második periódusban az *újkori tudat- vagy szubjektum-filozófia* sokat vesződött az *etika észbeli megalapozásával*. A nehézség oka az volt, hogy a lét, sőt szigorúan véve a cselekvés, elvesztette mértékadó teleológiai meghatározottságát, továbbá az újkori észfilozófia transzcendentális bázisa a gondolkodó szubjektumot csak a szubjektum-objektum viszonyára vonatkoztatta, és nem a plurális ész-szubjektumok interakciójának és kommunikációjának koszubjektum viszonyára. Kant a *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* című művében egy új feltételezést vezetett be, amely lehetővé tette számára, hogy az észfilozófia keretein belül foglalkozzon az etikával: ez a felvetés ugyan nem volt „transzcendentális” *A tiszta ész kritikájának* értelmében (inkább „transzcendens” a Kant előtti metafizika szerint), de etikailag releváns volt, mert ésszerű lények egymás közötti elismerési viszonyaira vonatkozott. A „*célok birodalmának*” felvetéséről van szó: az ésszerű lények törvényekkel vannak összekötve, amelyeket mint személyek és mint e birodalom tagjai önmaguknak adtak.²²²

c) Az emberek közötti viszony ideális normája a kanti koncepcióban metafizikailag már anticipált. Ezt a normát egy *szigorú transzcendentális reflexióban* a morál általunk már mindig is elismert mércéjeként igazolhatjuk: ennek az a feltétele, hogy az újkori gondolkodással ellentétben ne az „én gondolom” önállónak vélt szubjektumából induljunk ki, hanem az interszubjektivitásnak a gondolkodásban mint érvelésben benne rejlő

²¹⁹ I. m. 58. o.

²²⁰ Vö. Karl-Otto Apel: *Első filozófia – ma?* (fordította: Weiss János, Magyar Filozófiai Szemle, 2007/ 3-4) 376. o., az egyes paradigmákról bővebben: 375- 397. o.

²²¹ I. m. 404. o.

²²² I. m. 404- 406. o.

transzcendentális viszonyából. Ekkor egy reális kommunikációs közösséghez való hozzátartozással együtt el kell ismernünk az érvelésben kontrafaktikusként anticipált ideális kommunikációs közösséghez való hozzátartozást is. Apel úgy véli, hogy a kanti „célok birodalma” nem más, mint az ideális kommunikációs közösség transzcendentális érvelés-előfeltételének transzcendens-metafizikai prefigurációja.²²³

A diszkurzusetika transzcendentál-pragmatikai megalapozása *három vonatkozásban alakította át a kanti etikát.*

1. A diszkurzusetika *nem történelem-nélküli* deontológiai etika. Figyelembe veszi Hegel Kant kritikáját (ezt részletesen lásd a következő fejezetben) és a kommunitarizmus filozófiájának bizonyos megállapításait. Az univerzális cselekvési maximáknak egy történetileg adott maxima-kultúrához kell kapcsolódnia. Ugyanakkor a *történeti-reális közösséghez* és annak szubsztanciális erkölcsiségéhez való hozzátartozás figyelembevétele nem jelenti azt, hogy a morál univerzális princípiuma elveszítené (a hegeli értelemben) a maga deontikus mértékadó funkcióját. A diszkurzusetika a jó élet kérdésére adott választ átengedi az individuumoknak, és mint univerzális érvényesség-igénnyel rendelkező *igazságosság-etika* az individuális élet-tervezetek érték-pluralizmusa számára *korlátozó feltételeket* jelöl ki.²²⁴

2. A diszkurzusetika olyan módon alakítja át a kategorikus imperatívuszt, hogy *a materiális normák megalapozását* egy konszenzus-orientált univerzalizációs princípium értelmében *az érintettek* (illetve *képviselőikre*) *ruházza* át.²²⁵

3. A diszkurzusetika a jövőre vonatkoztatott *felelősség-etika* is, ennyiben is különbözik a kanti koncepció érzület-etikai kiindulópontjától. A diszkurzusetika nem csak egy procedurális princípiumot tartalmaz, hanem minden ember felelősségének princípiumát is, amely a morálisan releváns problémákra és ezek megoldására irányul. Apel szerint célszerű, ha különbséget teszünk a diszkurzusetikának az ideális gyakorlati diszkurzusra vonatkoztatott *A megalapozása* és a diszkurzív és stratégiai racionalitásra irányuló *B megalapozása* között.²²⁶

Jürgen Habermas, mielőtt a diszkurzusetika saját változatát kidolgozta volna, a nyelv normatív szerkezetével kapcsolatban folytatott vizsgálatokat. Habermas a *megnyilatkozás* és a *mondat* megkülönböztetéséből indul ki. A mondatok nyelvi kifejezésekből álló lingvisztikai egységek, a megnyilatkozások szituált mondatok, a beszéd pragmatikai egységei. A beszédhelyzetek kontextusai nyelven kívüli változó elemekből is állnak, ezek vizsgálatát az empirikus pragmatika végzi el. A lehetséges *beszédhelyzetek általános szerkezetei* alkotják az

²²³ I. m. 406-407. o.

²²⁴ I. m. 407-412. o.

²²⁵ I. m. 407-408. o.

²²⁶ I. m. 408. , 415-419. o. I. m. 408. , 415-419. o.

univerzális pragmatika (vagy kommunikatív kompetencia) tárgyát, Habermas ez utóbbival foglalkozik, ennek célja, hogy azonosítsa és utólag megkonstruálja a lehetséges *közös megértés univerzális feltételeit*. Először Austin foglalkozott a *beszédaktusokkal*, amelyeket Searle a beszéd elemi egységeinek nevez, mivel a beszélő a kimondás aktusával éppen azt a cselekvést hajtja végre, amelyet a megnyilatkozásban alkalmazott performatív kifejezés ábrázol. Ha kijelentem: „Megígérem neked, hogy holnap eljövök”, akkor nem csak kifejezek egy ígéretet, hanem ígéretet is teszek. A beszédaktusok segítségével megteremtjük a mondatok szituálásának általános feltételeit, azaz a beszédhelyzet szerkezeteit, amelyeket a pragmatikai univerzáléknak nevezett nyelvi kifejezések képviselnek.²²⁷

Habermas a beszédaktusok négy osztályát írja le: a kommunikatívákat, a konstatívákat, a reprezentatívákat és a regulatívákat. A *kommunikatívák* a *beszéd pragmatikai értelmének* kimondására szolgálnak, kifejezik a megnyilatkozásoknak, mint olyanoknak az értelmét (pl. mondani, megnyilatkozni, beszélni, kérdezni, felelni). A *konstatívák* a *mondatok kognitív használata értelmének* kifejezésére szolgálnak, megengedik, hogy kijelentéseket tehessünk és hogy kétségbe vonhassuk a megtett kijelentések *igazságigényét*: e beszédaktusok segítségével teszünk különbséget *lét és látszat* között (pl. az „állítani” szóban két mozzanat kapcsolódik össze: biztosítani, bizonygatni, igenelni, illetve tagadni, vitatni, kétségbe vonni). A *reprezentatívák* a *beszélőnek a hallgató előtti önábrázolása értelmének* kimondására szolgálnak, kifejtik a beszélő szándékai, expressziói kifejezésének értelmét (a propozicionális tartalmú függő mondatok szándékot fejeznek ki, olyan igékkal, mint tudni, gondolni, vélni, remélni, félni, szeretni, gyűlölni, kívánni, akarni, dönteni). Ezek a beszédaktusok a megnyilatkozások őszinteségére vonatkoznak, segítségükkel teszünk különbséget *lényeg és jelenség* között (pl. kinyilvánítani, leleplezni, kiszolgáltatni, bevallani, illetve elrejtteni, elkendőzni, színlelni, ködösíteni). A *regulatívák* a *mondatok gyakorlati használata értelmének* kifejezésére szolgálnak, a beszélők és hallgatók szabályokhoz fűződő viszonyának értelmét fejezik ki, amelyeket követhetnek, vagy megsérthetnek. Ezek a beszédaktusok a „*van*” és a „*legyen*” megkülönböztetéséhez nyújtanak segítséget (pl. parancsolni, felszólítani, kérni, követelni, figyelmeztetni, megengedni, ellenszegülni, megállapodni, felelősséget vállalni, felmondani, javasolni, elismerni, elvetni).²²⁸

A kommunikáció két formája a *kommunikatív cselekvés* (interakció), illetve a *diszkurzus* (a cselekvés vonatkozásában Habermas a kölcsönös megértésre irányuló kommunikatív

²²⁷ Jürgen Habermas: *Előkészítő megjegyzések a kommunikatív kompetencia elméletéhez* (fordította Felkai Gábor, In.: Jürgen Habermas: *A kommunikatív etika*, Új Mandátum, Bp., 2001) 58-63. o.

²²⁸ I. m. 64-65., ill. 70-77. o.

cselekvéssel a *stratégiai, sikerorientált cselekvést* állítja szembe: ha a cselekvők kizárólag a sikerre, tehát cselekvéseik következményeire orientálódnak, akkor cselekvéscéljaikat úgy próbálják elérni, hogy ellenfelük döntéseire vagy motívumaira külsődlegesen, azaz fegyverekkel vagy javakkal, fenyegetéssel vagy ígérettel gyakorolnak hatást).²²⁹ A kommunikatív cselekvés esetében naív módon előfeltételezik az információk (cselekvésre vonatkozó tapasztalatok) cseréjét lehetővé tévő értelmi összefüggések érvényességét. A kommunikatív cselekvő felek minden beszédaktusban *egyetemes érvényességi igényeket* jelentenek be. Ezek az igények az *érthetőségre* (vagy értelemre), a *hitelességre* (vagy őszinteségre), az *igazságra* és a *normatív helyességre* vonatkoznak. Az igények bejelentésével együtt azt a kötelezettséget is vállalják a felek, hogy bármikor képesek lesznek ezeknek az igényeknek megfelelni: (az érthetőség-igénynek) hermeneutikai, (az igazság-igénynek) elméleti vagy (a helyesség-igénynek) gyakorlati diszkurzus során (az őszinteségigényt csak az interakcióban tanúsított viselkedéssel lehet elfogadtatni). A diszkurzusokban tehát nem információkat cserélnék ki a felek, hanem félbeszakítva az interakciót, problematizált érvényességi igényeket tematizálnak: indokok felsorakoztatásával kísérik meg helyreállítani a kommunikatív cselekvésben korábban fennállt egyetértést. A nézetegyeztetés folyamata diszkurzív módon előállított, megalapozott egyetértéshez, *konszenzushoz* vezet. A diszkurzus két legfontosabb funkciója, hogy elvégzi az igazságra vonatkozó vélemények és a helyességre vonatkozó normák problematizált érvényességi igényeinek megalapozását. Habermas rámutat: minden diszkurzusban az *ideális beszédhelyzet előfeltételezésének* kényszere alatt állunk, mégpedig azért, mert a *valós konszenzust* csak az ideális beszédhelyzethez való *előrenyúlás* révén lehet megkülönböztetni a hamis konszenzustól. Az ideális beszédhelyzetet az jellemzi, hogy a feltételei mellett elérhető minden konszenzus igaznak számít. Ideális az a beszédhelyzet, amelyben a kommunikáció nem csak külső, esetleges behatások, de azon kényszerek által sincs korlátozva, amelyek magából a kommunikáció szerkezetéből adódnak. Az ideális kommunikáció *kizárja a kommunikáció szisztematikus eltorzítását*, hiszen csak ekkor uralkodik a jobbik érv kényszer nélküli kényszere, amely utat enged az állítások módszeres felülvizsgálatának. A kommunikáció szerkezete csak akkor nem termel kényszereket, ha minden lehetséges résztvevő számára adott a *beszédaktusok kiválasztása és gyakorlása* esélyének *szimmetrikus elosztása*. A beszélgetés minden résztvevőjének *azonos esélye* kell, hogy legyen a *kommunikatívák felhasználására* (a kommunikáció megteremtésére, illetve kérdés és felelet révén történő folytatására) a *konstatívák* (és a regulatívák az ajánlások,

²²⁹ Vö. Jürgen Habermas: *Morális tudat és kommunikatív cselekvés* (fordította Felkai Gábor, In.: Jürgen Habermas: *A kommunikatív etika*, Új Mandátum, Bp., 2001) 180. o.

figyelmeztetések szempontjából releváns részének) *egyenlő esélyek* mellett történő elosztása útján (értelmezések, állítások, magyarázatok és igazolások felállítása és érvényességi igényei megindoklása vagy cáfolata esélyei). Fel kell tennünk, hogy a beszélők sem önmagukat, sem másokat nem téveszthetnek meg szándékaik felől. Az ideális beszédhelyzetben érvényesülnie kell a sértetlen önmegjelenítés kölcsönösségének, tehát a beszélőknek mint cselekvő személyeknek *azonos esélyük* van a *reprezentatívák* felhasználására. Az egyoldalúan kötelező cselekvési normák értelmében vett privilegizálás nem megengedett: a *jogok és kötelességek szimmetriája a regulatívák* (a parancsolás és ellenszegülés, az engedélyezés és tiltás, ígélet és elfogadás) *esélyegyenlő elosztását* kívánja meg.²³⁰

Ezek után nézzük meg a habermasi diszkurzusetika rendszeres kifejtését. Habermas diszkurzusetikája a kommunikatív cselekvés elméletére utal (illetve ráutalt), mivel a gyakorlati diszkurzus a kommunikatív cselekvés összefüggéseibe ágyazódik be.²³¹ A diszkurzusetika elmélete tehát feltételezi *A kommunikatív cselekvés elmélete (Theorie des kommunikativen Handelns, 1981)* című művében foglaltakat (illetve a nyelv normatív szerkezetének fent ismertetett elméletét).²³²

Ahogy már szó volt róla, Habermas azokat az interakciókat nevezi kommunikatívnak, amely során a résztvevők cselekvési terveiket egyetértően hangolják össze, az egyetértés pedig az érvényességi igények interszubjektív elismerésén mérhető le. A nézetegyeztetés során a cselekvők beszédcselekvéseikkel *érvényességi igényeket* jelentenek be, *igazság-, helyesség-, és hitelességigényeket* (ide tartoznak az érthetőségi igények is, de Habermas ezen a helyen nem említi) aszerint, hogy az objektív világban, a közös szociális világban vagy a szubjektív világban hivatkoznak valamire. A kommunikatív cselekvés során az egyik fél *rationálisan motiválja* a másikat, hogy cselekvését a sajátjához kapcsolja. Ennek lehetősége abból a *jótállásból* fakad, amellyel a beszélő vállalja, hogy szükség esetén igyekszik beváltani az általa érvényre juttatott igényt. *Igazság- és helyességigények* esetén a beszélő *diszkurzíven*, indokok előadásával, *hitelességigények* esetében pedig *konzisztens viselkedésével* szerezhet érvényt a kezességnek. Amint a hallgató a beszélő által felajánlott kezességre hagyatkozik, *életbe lépnek* azok (az interakció következményei szempontjából releváns) *kötelezettségek*, amelyeket a mondottak jelentése tartalmaz. Habermas kiemeli, hogy a *propozicionális igazság és a normatív helyesség*, a két diszkurzíven beváltható érvényességi igény

²³⁰ Jürgen Habermas: *Előkészítő megjegyzések a kommunikatív kompetencia elméletéhez*, i. m. 66-70. o., illetve 7-79. o., ill. Felkai: i. m. 24-26. o.

²³¹ Vö. Jürgen Habermas: *Morális tudat és kommunikatív cselekvés*, i. m. 178. o.

²³² Vö. Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns* (Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1997), Magyarul lásd rövidített és kommentált kiadását: Jürgen Habermas: *A kommunikatív cselekvés elmélete* (ELTE, Bp., 1986).

különbözőképpen tölti be a cselekvés-összehangolás szerepét, mivel az igazságigények csak beszédcselekvésekben találhatók, a normatív érvényességi igényeknek viszont először a normákban van a helyük és csak azután a beszédaktusokban, mégpedig levezetett módon. A társadalom rendje, amellyel szemben konform vagy normaszegő módon viselkedünk, érvényességtől mentesen konstituálódik: amíg a létező tényállások és az igaz kijelentések közötti viszony egyértelmű, addig a *normák „fennállása” még semmit sem mond arról, hogy érvényesek-e.*²³³ Ezért „az erkölcsi ítéletek érvényességének feltételeire irányuló kérdés azonnal kézenfekvővé teszi a gyakorlati diszkurzusok logikájára történő átmenetet, miközben az empirikus ítéletek érvényességére vonatkozó kérdés olyan ismeret- és tudományelméleti megfontolásokat igényel, amelyek eleinte függetlenek az elméleti diszkurzusok logikájától.”²³⁴

Az elméleti diszkurzusban az egyes megfigyelések és az általános hipotézisek közt tátongó szakadékokat az indukció különböző kánonjai segítségével hidaljuk át – írja Habermas –, a *gyakorlati diszkurzusban* egy ennek megfelelő *áthidaló elvre* van szükség, amely az érvelés szabályaként azzal egyenértékű szerepet kap, mint amit az indukció tölt be a tapasztalati tudományok diszkurzusában. Minden kognitivistá etika ahhoz az eszméhez nyúl vissza, amelynek Kant adott formát a *kategorikus imperatívusz* segítségével. E szerint az *áthidaló erkölcsi elvnek* biztosítani kell, hogy csak azokat a normákat fogadják el érvényesnek, amelyek *általános akaratot* fejeznek ki. Habermas szerint az univerzalizáció alapelvének kanti megfogalmazása és a *kantiánus értelmezések problémásak*, mert ezek azt kívánják, hogy *minden cselekvő egymaga végezze el az adott maxima igazolását*, márpedig az ellentmondás egyénileg elvégzett empirikus próbája (tehát annak megvizsgálása, hogy a cselekvési maximánk ellentmondás nélkül általánosíthatók-e) *nem biztosítja a pártatlan ítéletalkotást*. Az általánosíthatóság eszméjében kifejeződő intuíció azt kívánja meg, hogy az érvényes normának *minden érintett személy elismerését* ki kell érdemelnie, ez pedig csak egy olyan elv által biztosítható, amely *minden érintettet* arra kényszerít, hogy az érdekek mérlegelésekor *mindenki más* nézőpontjára helyezkedjen.²³⁵ Az univerzalizáció *alapelvének* tehát univerzális szerepcserét kell kikényszerítenie. Habermas ezt az elvet (amelyet [*U*]-*elvnek* nevez) a következőképpen írja le.

²³³ Jürgen Habermas: *Feljegyzések a diszkurzusetika megalapozásának programjához* (fordította: Felkai Gábor, In.: Jürgen Habermas: *A kommunikatív etika*, Új Mandátum, Bp., 2001) 134-136. o.

²³⁴ I. m. 136. o.

²³⁵ I. m. 137-138. o.

„Minden érvényes norma meg kell, hogy feleljen annak a feltételnek, hogy minden érintett elfogadhassa (és az ismert alternatív szabályozási lehetőségekkel szemben előnyben részesíthesse) azokat a következményeket és mellékhatásokat, amelyek mindenkori *általános* követéséből – előreláthatólag – *minden* egyes személy érdekeinek kielégítése szempontjából adódnak.”²³⁶

Habermas az univerzalizáció elve, mint a normamegalapozó diszkurzusokban alkalmazandó érvelési szabály mellett megfogalmazza a *diszkurzusetikai alapelvet* is (*[D]-elv*), amelyben a diszkurzusetika alap gondolata jut kifejezésre.

„Egy norma csak akkor tarthat számot érvényességre, ha minden, általa – feltehetően – érintett személy egy gyakorlati vita résztvevőjeként egyetértésre jut (vagy jutna) abban, hogy érvényes.”²³⁷

Habermas hangsúlyozza, hogy senki sem vállalkozhat egyedül az erkölcsi normák igazolására. Igaz ez az erkölcsfilozófusokra is. Mint ahogy Rawls is egyedül vállalkozott erre a feladatra, egy fiktív őszállapotot elképzelve, és feltételezve, hogy az érintett felek a tudatlanság fátyla mögött az általa leírt igazságossági elveket választanák. A diszkurzusetika alapelve megtiltja bizonyos normatív tartalmak egyszer és mindenkorra való rögzítését. Ha egy normatív elmélet tartalmi területekre is kiterjed (mint Rawls igazságosságelmélete), akkor csupán a gyakorlati diszkurzushoz való (bár lehet, hogy különösen kompetens) hozzájárulásnak számít.²³⁸ Amikor a résztvevők belépnek az *erkölcsi érvelés diszkurzusába*, kommunikatív cselekvésüket azért folytatják reflexív formában, hogy *helyreállítsák a megzavart konszenzust*. Tehát *interszubjektív elismerést* biztosítunk egy eleinte vitatott, majd problémától mentesített, vagy egy másik ezt helyettesítő igény számára: ez a konszenzus közös akaratot fejez ki. Ha ez így van, akkor nem elegendő, hogy egyvalaki fontolja meg, helyeselhet-e egy normát vagy sem, de még az sem elég, ha minden ember külön külön szavaz a vitatott kérdésben. *Valóságos érvelésre van szükség*, amelyben az érintettek együttműködően vesznek részt: csak a nézetegyeztetés interszubjektív folyamata vezethet reflexív egyetértéshez.²³⁹

²³⁶ I. m. 139. o.

²³⁷ I. m. u. o.

²³⁸ I. m. 139. o., 158. o., illetve *Morális tudat és kommunikatív cselekvés*: i. m. 173. o.

²³⁹ *Feljegyzések a diszkurzusetika megalapozásának programjához*: i. m. 139-140. o.

Habermas az *univerzalizációs elvet* ([U]-elv) *transzcendentál-pragmatikai úton* alapozza meg, tehát az *érvelés előfeltételeiből* vezeti le azt (Apelhez hasonlóan, azzal az eltéréssel, hogy Habermas nem beszél végső megalapozásról). Habermas különbséget tesz az érvelés előfeltételeinek három – a „termékek” előállításának logikai, az eljárások dialektikus és a folyamatok retorikai – síkja között (ezeket Alexy leírására utalva mutatja be).

a) Az érveléseket meggyőző érvek termelésére szánták, amelyek segítségével beválthatók vagy visszautasíthatók az érvényességi igények. Az érvelés során tekintettel kell lennünk minimális *logikai* szabályokra, illetve konzisztenciával kapcsolatos követelésekre. Így például egyetlen beszélő sem mondhat ellent önmagának vagy a beszélők nem használhatják ugyanazt a kifejezést eltérő jelentéssel.

b) Az *eljárás* síkján helyezkednek el az interakció specifikus formájának pragmatikai előfeltételei, pl. a résztvevők számonkérhetőségének és őszinteségének elismerése. Például minden beszélő csak olyat állíthat, amiben ő maga is hisz, illetve aki megtámad egy, nem a vita tárgyát képező kijelentést vagy normát, annak ezt külön meg kell indokolnia. Ezen a síkon olyan előfeltevések jutnak érvényre, amelyek a diszkurzus és a kommunikatív cselekvés esetében közösek, ilyenek pl. a kölcsönös elismerés viszonyai.

c) A *folyamat* síkján az érvelésen alapuló társalgásnak *immúnisnak kell lennie a represszióval és az egyenlőtlenséggel szemben*, azaz közelítenie kell a kommunikáció ideális feltételeihez, amit Habermas korábban az ideális beszédhelyzetként írt le. Az érvelés résztvevői nem térhetnek ki a következő előfeltevés elől: kommunikációjuk szerkezete a nézetegyeztetés folyamatára kívülről ható vagy belőle eredő minden kényszert (a jobbik érv kényszerét kivéve) kizár. 1. Minden beszédre és cselekvésre képes szubjektum részt vehet diszkurzusokban. 2. Minden résztvevő számára egyenlő esélyt kell biztosítani arra, hogy hozzájáruljon a vitához, illetve, hogy érvényre jutassa saját érveit. Mindenki problematizálhat minden állítást. A diszkurzusba mindenki bevezethet minden állítást. Beállítódását, kívánságait vagy szükségleteit mindenki kinyilváníthatja. 3. A diszkurzuson belül vagy azon kívül uralkodó kényszer által egyetlen beszélő sem korlátozható abban, hogy éljen az 1. és a 2. pont által megszabott jogaival.²⁴⁰

Az általunk c) pontban összefoglalt *diszkurzus szabályok* csak annyit mondanak ki – hangsúlyozza Habermas –, hogy az érvelésben résztvevőknek *feltételezniük kell ezen feltételek közelítőlegesen* (és az érvelés célja szempontjából elégséges) *teljesültségét*, függetlenül attól, hogy ez a feltételezés adott esetben tényellentétes-e vagy sem.²⁴¹

²⁴⁰ I. m. 154-155. o.

²⁴¹ I. m. 156-157. o.

Ha mindenkinek, aki belép az érvelésbe többek között a *c) pontban foglalt előfeltételekkel* kell élnie, és ha az igazolt normákkal azt az értelmet kapcsoljuk egybe, hogy (a lehetőség szerint) az *érintettek közös érdekében* szabályozzák a társadalmi folyamatokat, akkor mindenki, aki diszkurzíven kísérli meg beváltani normatív érvényességi igényeit, intuitíven el kell fogadnia azokat az eljárási feltételeket, amelyek egyenértékűek [U] implicit elismerésével. „Az említett diszkurzus-szabályokból ugyanis az következik, hogy egy gyakorlati vita résztvevői csak abban az esetben helyeselhetnek egy vitatott normát, ha [U] érvényes, azaz ha mindenki kényszermentesen el tudja fogadni azokat a következményeket és mellékhatásokat, amelyek a vitatott norma általános követése során minden egyes egyén érdekének kielégítése szempontjából adódnak.” – írja Habermas. Az [U]-elv, az általánosítás alaptétele, mint erkölcsi elv *érvelési szabálynak* számít, ezért meg kell különböztetnünk ezt bármiféle tartalmi elvtől (amely csak erkölcsi érvelések tárgyát képezheti), illetve az érvelésnek a *c) pontban* leírt normatív előfeltételeitől, továbbá a [D] diszkurzusetikai alaptételtől, amely az erkölcselmélet alapelképzelését fejezi ki, de nem tartozik az érvelés logikájához (ez azt mondja ki, hogy csak azok a normák tarthatnak igényt érvényességre, amelyek minden érintettből, mint egy gyakorlati diszkurzus résztvevőiből helyeslést válnak vagy válhatnak ki). A diszkurzusetika alaptétele szerint *minden tartalmat*, bármennyire alapvető cselekvési normákat érintsen is, *valóságos* (vagy ezt helyettesítendő, az érdekeket képviselő „*ügyvédek*” által levezetett) *diszkurzusoktól kell függővé tenni*. Habermas nem beszél a diszkurzusetika *végső* megalapozásáról. Az Apel által kimutatott performatív ellentmondások arra utalnak, hogy vannak olyan szabályok, amelyek nélkül nem működik az érvelésszjáték, ha valaki érvelésbe bocsátkozik, ezeket el kell fogadnia. Ezzel azonban a szabályoknak az ész tényeiként való alternatívánélküliségét bizonyítjuk az érvelés gyakorlatában, anélkül, hogy őket magukat megalapoznánk.²⁴²

Habermas kiemeli: nem létezik olyan szociokulturális életforma, amely legalább implicit módon ne foglalná magában azt a gyakorlatot, hogy a kommunikatív cselekvést az érvelésre épülő diszkurzusban folytathatnánk tovább, ugyanakkor a normamegalapozó diszkurzusok (mint minden érvelés) szökőártól fenyegetett szigetekhez hasonlítanak, hiszen a kölcsönös megértést szolgáló eszközöket újra és újra az erőszak eszközeivel váltják fel. Rá kell mutatni továbbá, hogy a gyakorlati diszkurzusok nem függetleníthetők úgy a társadalmi konfliktusok nyomásától, mint az elméleti diskurzusok: a normatív viták akkor is az *elismerésért folyó harcban* gyökereznek, ha diszkurzív eszközökkel mennek végbe.²⁴³

²⁴² I. m. 157-158. o.

²⁴³ I. m. 162. ill. 166. o.

Fontos, hogy a diszkurzusetika megkülönbözteti a *jó életre (az értékekre)* és az *igazságosságra (a normákra)* vonatkozó kérdéseket. A „jó élet” kérdései mindig egy *partikuláris életforma* vagy egy *individuális élettörténet* egészére vonatkoznak és a kulturális értékek annyira összeszövődnek egy sajátos életforma totalitásával, hogy eredendően nem tarthatnak igényt normatív érvényességre, csupán csak pályázhatnak arra. Az univerzalizáció alapelve olyan „késként” működik, amely (az *érdekek általánosíthatóságának* szempontja alapján) elválasztja egymástól a „jó” és az „igazságos”, az értékelő és a szigorúan normatív kijelentéseket. Az erkölcsi érvelés résztvevője távolságot tart az életvilágtól, ami eddig normának számított, arra most a kétely árnyéka vetül, megszűnik az érvényesség és a társadalmi érvénybenlevőség életvilágbeli összeolvadása. Ennek következményeképpen a hétköznapi gyakorlat a szigorú igazolás követelményeinek alávethető normákra és a különböző életmódokba integrált értékekre hasad szét, amellyel szemben már nem vethetők fel erkölcsi (normatív) szempontok.²⁴⁴

A diszkurzusetika *kognitív etika*, amely cáfolja az etikai szkepticizmust, mert [U] megalapozásával az is nyilvánvalóvá válik, hogy az erkölcsi-gyakorlati kérdésekről indokok segítségével lehet dönteni. Az erkölcsi ítéleteknek kognitív tartalma van, tehát nem a mindenkori beszélő vagy cselekvő érzelmi beállítódásait, preferenciáit juttatják kifejezésre. Ugyanakkor *univerzális etika* is, amely kétségbe vonja az etikai relativizmus azon alaptételét, miszerint az erkölcsi ítéletek érvényessége kizárólag annak a kultúrának, életformának a racionális- vagy értékintájához mérhető, amelyhez az ítéző szubjektum tartozik. [U]-ból adódik, hogy mindenki, aki érvelésben vesz részt, alapvetően azonos módon fogja megítélni a cselekvésnormák elfogadhatóságának kérdését. A diszkurzusetika továbbá *formális etika*, amelyre nem jellemző a materiális etikák azon vonása, hogy a boldogság kérdését tartják szem előtt és a jó életnek csak egy típusát tüntetik ki. [U] mint érvelési szabály kiküszöböli azokat a konkrét értékorientációkat, amelyek egy partikuláris életformával vagy individuális élettörténettel szövődtek össze. Ez a szabály a „jó élet” kérdései közül csak az igazságosságra vonatkozó, normatív, érvekkel eldönthető kérdéseket tartja meg.²⁴⁵

Habermas későbbi műveiben a *gyakorlati ész pragmatikai, etikai és morális használatáról* ír, hiszen a „mit kell tennem?” kérdés több vonatkozásban merülhet fel. A normamegalapozó morális diszkurzuson kívül a gyakorlati diszkurzusok két másik fajtáját különbözteti meg: a pragmatikai és az etikai diszkurzust (tehát itt tágabb értelemben használja a diszkurzus fogalmát). A *pragmatikai diszkurzus* során arra a kérdésre keressük a választ, hogy melyek az

²⁴⁴ I. m. 165-168. o.

²⁴⁵ *Morális tudat és kommunikatív cselekvés*: i. m. 172. o.

ésszerű eszközök egy adott cél megvalósításához, vagy a *célok racionális mérlegeléséről* van szó fennálló preferenciák mellett. A pragmatikai diszkurzus végeredménye ajánlást jelent egy megfelelő technológiára vagy egy véghezvihető programra. Ebben az esetben akaratunk bizonyos értékek által már meghatározott. De mi a helyzet, ha az értékek válnak problémássá: ekkor a „mit tegyek?” kérdése már túlmutat a célracionális látóhatárán. Ekkor *etikai diszkurzusra* van szükség, amely során azzal kapcsolatos kérdéseket vitatunk meg, hogy milyen élet minősül *jó életnek*, milyen *értékeket* kövessünk életünk során. Ennek eredménye az egyén számára adott olyan tanács, amely az élet helyes irányításával és a személyes életvezetés eltervezésére vonatkozik. A „mit tegyek?” kérdés más aspektusból merül fel, amikor a mások érdekeit érintő cselekedeteim olyan konfliktushoz vezetnek, amelyeket pártatlanul, azaz morális szempontok alapján akarunk szabályozni. A *morális diszkurzus normák megalapozását* jelenti (ahogy ezt az előbbiekben részletesen bemutattuk), amely révén konszenzus áll elő egy morális konfliktus igazságos megoldásáról.²⁴⁶

Karl-Otto Apel a diszkurzusetika koncepcióját ért bírálóokra reagálva hangsúlyozza, hogy a Habermas által leírt [U]-elv (amelyet Apel is elfogad) alapján a vitában részt vevő feleknek figyelembe kell venniük a norma általános követéséből adódó *következményeket* és mellékhatásokat, így nem lehet azzal a kritikával illetni, amelyet pl. Hans Jonas fogalmaz meg a felelősség-etika szempontjából a kanti kategorikus imperatívusz vonatkozásában (ezt lásd a III. részben). A diszkurzusetika képes figyelembe venni a következményekkel kapcsolatos *felelősség* problémáját.²⁴⁷ Ugyanakkor Apel úgy véli, hogy az [U]-elv nem egyszerűen a kategorikus imperatívusz helyébe lép, hanem ez utóbbit kell átalakítani a cselekvési maximák tekintetében úgy, hogy közben tekintetbe vesszük a normamegalapozás [U]-elvét, mint kritériumot. Így meg tudjuk mondani, hogy nekem, *mint egyénnek* van-e erkölcsi kötelességem (pl. beteg és szenilis nagybátyámmal kapcsolatban, aki már nem tud beszélni). *A kategorikus imperatívusz átalakítását [U] figyelembevételével* Apel a következőképpen végzi el: „Cselekedj kizárólag ama maxima szerint, amelyről egy gondolat-kísérlet során feltételezheted, hogy egy valóságos vitában – ha az érintettekkel lefolytatható volna – minden érintett fél kényszermentesen elfogadná azokat a következményeket és mellékhatásokat, amelyek előreláthatólag adódnak minden egyes fél érdekeinek kielégítése okán történő általános követéséből.”²⁴⁸

²⁴⁶ Jürgen Habermas: *A gyakorlati ész pragmatikai, etikai és morális használatáról* (fordította: Felkai Gábor, In.: Jürgen Habermas: *A kommunikatív etika*, Új Mandátum, Bp., 2001) 218- 229. o.

²⁴⁷ Apel: *A diszkurzus-etika határain?* i. m. 99-102. o.

²⁴⁸ I. m. 103-104. o.

Apel továbbá arról ír, hogy szükség van a diszkurzusetika „B résznek” nevezett kiegészítésére, amely lényegében az [E] *cselekvésvelv* leírását jelenti. Erre azért van szükség, mert még nem adták az [U]-elv alkalmazásának feltételei. Nem tehetünk úgy, mintha a diszkurzusetika alkalmazása a történelem zéruspontján kezdődhetne, és figyelembe kell vennünk azt a Hegel által hangsúlyozott körülményt, hogy az emberi szokáserkölcsök (Sitten) és intézmények valósága már mindig is ésszerű, illetve azt (amit Hegel inkább elhallgat), hogy ez a valóság lényegében (még) ésszerűtlen. Tehát meg kell oldani a konvencionális erkölcs alkalmazásáról a diszkurzusetika (mint az univerzális, posztkonvencionális ész-alapú etika legmagasabb foka) alkalmazására való történelmi átmenet problémáját. Az [E] mint regulatív eszme egy hosszú távú *cselekvésstratégia céljává* teszi a megkövetelendő *viták ideális feltételeinek megvalósítását*: „dolgozzunk együtt [U] alkalmazása feltételeinek a szituációk esetleges feltételei mértékében történő megvalósításán.” Ez az elv közvetít a diszkurzusetika és a stratégiai racionalitás, valamint a deontologikus és a teleologikus etika között. Az itt előfeltételezendő telosz nem a jó élet szubsztanciális koncepciójából következik, hanem együtt tételezzük az etika diszkurzus-elvének elismerésével.²⁴⁹ Habermas az [E]-elvet elutasítja, mivel szétfeszíti egy deontológia etika kereteit pl. azzal, hogy teleológiai és célracionális szempontokat visz a morálelméletbe.

A Habermas által leírt diszkurzusetika feltételezi minden kommunikációra képes személy egyenlőségének és szabadságának elismerését, hiszen minden beszédre és cselekvésre képes személy egyenlő résztvevője lehet a vitának, amelynek során szabadságát semmi sem korlátozhatja (a legjobb érv kényszermentes kényszerén túl). E szerint mindenki, aki képes részt venni egy racionális vitában, emberi méltósággal bír. Ezért a morális vita során minden személy méltóságára tekintettel kell lennie a feleknek, ezt fejezi ki az [U]-elv, az általánosítás elve, mint érvelési szabály: e szerint csak az a norma fogadható el érvényes normának, amely általános érdeket fejez ki, tehát minden személy figyelembevételén alapul. De ha a személy kritériuma a kommunikációra való képesség, akkor az elv nem kívánja meg a gyerekek, az értelmi fogyatékosok, vagy a kómában lévők érdekeinek figyelembevételét. Nyilván nem ez az elv célja (erre utal kategorikus imperatívusz [U] figyelembevételével elvégzett apeli átalakítása is, amely hozzásegít bennünket a kommunikációképtelen rokonunkkal kapcsolatos kötelességünk tisztázásához), mivel a kommunikációs képességeken alapuló szűkített személyfogalom inhumánus normák érvényességének elfogadásához is vezethetne, ha viszont ezt el akarjuk kerülni, és tágabb értelemben értelmezzük a személy fogalmát, akkor

²⁴⁹ I. m. 105-121. o.

bizonytalanná válik, hogy *mi a személy kritériuma*. Értelmezhetjük úgy az [U]-elvet, hogy bár az érvelésen alapuló vitában csak kommunikációra képes személyek vehetnek részt értelemszerűen, de a vita során minden emberi személyre tekintettel kell lenni függetlenül attól, hogy képes-e beszédre és cselekvésre. A norma általános követése során nem érheti őket semmiféle kár vagy hátrány, illetve ha a vita tárgya konkrétan érint kommunikációra képtelen embereket is (pl. az a kérdés, hogy gyerekekkel kapcsolatos valamely társadalmi norma érvényes-e vagy sem), akkor az érdekképviselőten alapuló ügyvédi modell lehet a megoldás. Ha az a kérdés, hogy én hogyan cselekedjek egy kommunikációra képtelen emberrel szemben, akkor a kategorikus imperatívusz [U] figyelembevételével elvégzett apeli átalakításával nyert cselekvési szabály alapján egy gondolatkísérlet keretében kell átgondolnom, hogy a cselekvési maximámat egy valóságos vitában az érintett elfogadná-e vagy sem. Azonban az emberi személy fogalmának értelmezése továbbra is kérdéses marad (mivel olyan fogalomról van szó, amelyet különbözőképpen lehet felfogni, lásd erről később).

C. Hegeltől az elismerés elméletéig. Az emberi méltóság társadalomelméleti kontextusban

Ebben a fejezetben először Hegelnek az elismerésről és az erkölcsről (főként a kanti morálfilozófia kapcsán) kifejtett nézeteit mutatom be röviden, majd a kortárs elismerés-elmélet jeles képviselőinek koncepcióit tárgyalom. Azt vizsgálom elsősorban, hogy Honneth, Taylor, Habermas és Fraser egymásra is reflektáló elméleteiben miként jelenik meg az emberi méltóság gondolata.

1. Hegel az elismerésről és az erkölcsről

Hegelre nagy hatással volt a francia forradalmi folyamat és ennek két alapvető vonatkozását emeli ki – mutat rá Axel Honneth. Egyrészt a forradalmat az *egyetemes szabadságprincípiumok jogi rögzítésének* világtörténeti folyamataként szemléli Hegel, amely megteremtette a szubjektumok számára a saját érdekeik érvényesítéséhez szükséges jogi játékeret. Másrészt arról ír, hogy ezzel a folyamattal együtt létrejött a *szubjektumok objektív atomizálódásának* társadalmi zónája, és ez láthatóvá teszi az *erkölcsi egység széthullásának* tendenciáját. Hegel először Hölderlin hatására úgy véli, hogy a szétszakított erkölcsi struktúrák vonatkozásában a szerelem ereje lehet újra és újra gyógyír. Majd az emberi *elismerési viszonyok elméletének* kidolgozásával próbálja magyarázni az erkölcsi egység széthullásának meghaladását. Ez alapján az individuumok kölcsönös elismeréséért folytatott harc vezetett el az individuális autonómia kibővüléséhez és ez eredményezi a társadalmi szolidaritás növelését. Hegel ez utóbbinak a létrejöttét a forradalomban „testvériségnek” nevezett követelményhez köti, amely az elvont jog által előidézett szétszakítottság helyébe egy magasabb szinten hozna létre egy újabb erkölcsi totalitást.²⁵⁰ Meg kell említeni, hogy az elismerés, az interszubjektivitás gondolata már Fichte-nél is megjelenik, de ennek részletes kidolgozását nem végzi el.²⁵¹

Hegel Az *erkölcsiség rendszerében* (*System der Sittlichkeit, 1802/03*) különbözteti meg először a kölcsönös elismerés három stádiumát. a) Az első elismerési fokozatot Hegel a

²⁵⁰ Axel Honneth: *Atomizálódás és erkölcsiség. Hegel kritikája a francia forradalomról* (fordította: Weiss János, In.: Axel Honneth: *Elismerés és megvetés. Tanulmányok a kritikai társadalomelmélet köréből*, Jelenkor, Pécs, 1997) 109-113. o.

²⁵¹ Fichte *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* című művében jelenik meg az interszubjektivitás gondolata. Erre mutat rá: Weiss János: *Az elismerés elmélete* (Áron Kiadó, Bp., 2004) 34-36. o.

családhoz, a szülő-gyermek viszonyhoz köti, amelyben az individuumok kölcsönösen mint egymást szerető, érzelmekre rászoruló lények ismerik el egymást. b) A szubjektumok által kialakított kapcsolatok a második szinten kiszakadnak az első szint partikuláris érvényességi feltételei közül és a *jogi általánosítás* folyamatának következtében ezek általános szerződésekkel garantált jogi igényekké alakulnak át. A szubjektumok *legitim tulajdonosi igények hordozóiként*, olyan személyekként ismerik el egymást, akik a szabadság formális joga alapján követik saját érdekeiket. Hegel a bűnözésről, mint a létrejövő formális szabadság negatív aspektusairól ír. A bűnözés sérti és provokálja a már meglévő elismerési viszonyokat, de a bűnöző kihívásainak hatására létrejövő küzdelmek során a szubjektumok felismerik kölcsönös függőségüket: az egyes ember különös identitása szoros kapcsolatban áll az összes ember közösségével. Ehhez azonban a jogi viszonyok nem biztosítanak megfelelő keretet. c) Hegelnél ki nem fejtett előfeltevésként egy harmadik elismerési fokozat is megjelenik: ez a *társadalom tagjainak szolidáris viszonyaira* vonatkozik (amely az állam szférájában valósul meg). Az „abszolút erkölcsiségről” írva Hegel a jövőbeli társadalom interszubjektív alapjaként a „kölcsönös szemlélet” fogalmát emeli ki. Honneth szerint Hegel ezzel a fogalommal egyrészt a forradalom terrorista kinövéséből egy művelődési folyamat pozitív értelmét próbálja meg leszűrni, másrészt arra mutat rá, hogy a „testvériség” forradalmi célkitűzése nem valósítható meg a jogok intézményesítésével. Hegel Jénában az egyes és az általános közvetítését még a kommunikatív erkölcsiség modelljében próbálta megragadni.²⁵² Jürgen Habermas a *Jénai Reálfilozófia (Jenaer Realphilosophie, 1805/06)* elemzésekor megállapítja, hogy az öntudat dialektikája átlépi a magányos reflexió viszonyát, az önmagukat kölcsönösen megértő individuumok irányába. Az öntudat csak a kölcsönös elismerés bázisán alakul ki, amely az ének egy másik szubjektum tudatában való tükrözésén keresztül határozható meg.²⁵³ Hegel *A szellem fenomenológiájában (Phänomenologie des Geistes, 1806)* már más utat választ: innentől kezdve a valóság konstitúcióját a szellem dialektikus önfelépítéséből vezeti le és nem a konfliktusképzés interszubjektív folyamatára vezeti vissza azt. *A jogfilozófia alapvonalai*-ban (*Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1820*) visszatér még egyszer az elismerés három formája: Hegel itt is megkülönbözteti egymástól a családot, a polgári társadalmat és az államot.²⁵⁴

²⁵² Honneth: i. m. 113-117. o.

²⁵³ Vö. Weiss: i. m. 23. o.

²⁵⁴ Axel Honneth: *Elismerés és morális kötelesség* (fordította: Weiss János, In.: Axel Honneth: *Elismerés és megvetés. Tanulmányok a kritikai társadalomelmélet köréből*, Jelenkor, Pécs, 1997) 156. o., Vö. G. W. F. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázolata* (fordította: Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, Bp., 1971) 186-363. o.

Néhány gondolat Hegel *erkölcs-felfogásáról*. Hegel *kritizálja a kötelesség kanti fogalmát* (a kötelesség nem lehet általános elvont lényegiség), ugyanakkor, ahogy Rózsa Erzsébet (akinek az elemzéseit a következőkben felhasználom) is hangsúlyozza: a hegeli filozófia gyakorlati alapirányultsága, amelyet az életmű egészében megtalálunk (bár különböző módon és hangsúlyokkal) a morál, a szabadság, az önmagunknak való törvényadás *kanti gondolatkörében találja eredetét*.²⁵⁵ Hegel egy korai töredékének („*A keresztény vallás pozitivitása*”) Jézus-értelmezésében felfedezhető Kant hatása is. Hegel úgy véli, hogy Jézus megkísérelte moralitássá változtatni a vallást és az erényt, azokat a morális elveket, amelyek a szent könyvekben álltak, azonban kudarcot vallott: a “halott formulák” győzelmet arattak az életben gyökerező moralitással mint szabadsággal szemben, hiszen a morált az egyház “megtanult ismeretté” tette, ez viszont ellentétes *a morál lényegével, a szabadsággal*. A keresztények, ugyanúgy, mint a zsidók, a törvény szabta szolgaság állapotába jutottak. A kanti belátás az ókori görögöknél természetes volt: nem tanították és nem tanulták, hanem a tetteikben gyakorolták az erényeket, a morált isten parancsának tekintették, ami láthatatlanul kormányoz, amit semmilyen betű nem írt elő nekik (Hegel Antigoné-ra hivatkozik). A morális romlás a görög és római világ felbomlásával vette kezdetét. „A görög és római vallás csak szabad népek való vallás volt, és ha elvész a szabadság, szükségképpen veszendőbe megy e vallás értelme, ereje, emberi mértéke.”²⁵⁶ Hegel szerint az ember azonban nem mondhat le arról a jogáról, hogy maga szabjon törvényt önmagának: ennek megvalósítása a jelen feladata. Később e mű elejét Hegel átírta, és olyan gondolatokat fogalmazott meg, amelyekben már megfigyelhető a kanti gondolatok problematizálása: kérdés, hogy miként oldható fel a természetjog általános emberi természet fogalma és a természet sokfélesége, változékonysága közti ellentmondás. Hegel szerint az „*emberi természet eszménye*” fogalmában ragadható meg *együttesen az általánosság és a különösség*.²⁵⁷ „Az emberi természet eszménye teljesen másvalami, mint az általános fogalmak az emberi rendeltetésről, az ember és isten viszonyáról. Az eszmény jól megfér a különösséggel, a meghatározottsággal, sőt igényli a sajátos, a vallási cselekvéseket, érzéseket, szokásokat, valami feleslegeset, a felesleges dolgok tömegét, ami az általános fogalmak fénykörében csak mint jég és kő jelenik meg.”²⁵⁸ Frankfurtban Hegel a kanti emberfelfogás dualitását próbálja meghaladni, az egyesülés

²⁵⁵ Rózsa Erzsébet: „*De a törvény nem cselekszik, csak a valóságos ember cselekszik*”. *Hegel kantianizmusa gyakorlati filozófiája motívumaiban*, Kellék, 2004, 24. szám, <http://kellek.adatbank.transindex.ro/pdf/24/015Rozsa.pdf> 221 o.

²⁵⁶ Hegel: [*A keresztény vallás pozitivitása*] (a cím nem Hegeltől származik, In.: G. W. F. Hegel: *Ifjúkori írások*, fordította: Révai Gábor, válogatta: Márkus György, Gondolat, Bp., 1982) 76-77. o.

²⁵⁷ Rózsa: i. m. 227-231. o., illetve G. W. F. Hegel: [*A keresztény vallás pozitivitása*], illetve [*A szöveg elejének későbbi átfogalmazása*] (In.: Hegel: *Ifjúkori írások*: i. m) 57-90., ill. 91-107. o.

²⁵⁸ Hegel: i. m. 95. o.

médiamaként a *szeretet* jelenik meg. Az ember ugyan két világ polgára, de mint szellemi lény képes átjárhatóvá tenni ezeket a világokat: a hajlamok, a szükségletek és intelligibilis mivoltunk szembeállítását nem tartható.²⁵⁹ A jénai korszak *természetjog-tanulmányában* Hegel úgy véli, ahhoz, hogy a kanti formalizmus valamilyen törvényt mondhasson ki, szükség van valamiféle meghatározottságra. Ennek belátása implicit módon benne van a kanti koncepcióban: ha az akarat maximájának egyben mint valamilyen általános törvényhozás elvének is érvényesnek kell lennie, ez azt fejezi ki, hogy *valamilyen meghatározottságot*, amely a különös akarat maximájának tartalma, *mint általánost tételeznek. Bármilyen meghatározottságot erkölcsi törvénné lehet tenni*, ez az eljárás pedig megszünteti az erkölcsiség lényegét, kiszolgáltatja azt a *maxima önkényének*. Kantnál (és Fichténél is) elválik egymástól az erkölcsiség fogalma és szubjektuma, csak formálisan és külsődlegesen egyesítik ezeket. Hegelnél az *erkölcsiség az általános és az individuális szabadság különbsége és egysége*. A kanti általános erkölcsi törvény el van választva az egyes emberek szabadságától, nem más, mint realitás nélküli absztrakció. Az erkölcsiség az *egész valóságra* és ennek lehetőségére, magára *az életre* vonatkozik és nem egyes meghatározottságokra, mint a maxima. Ami reális, az az általános és a különös valamiféle azonossága – írja a filozófus. Az erkölcsiség valamely nép valósága, ami azon kívül, hogy objektív realitás, valóságos az egyéneken is.²⁶⁰

Ezek a gondolatok újra megjelennek a *Jogfilozófia* Kant-értelmezésében. A kanti általános erkölcsi kötelességgel szemben érvelve, Hegel úgy véli, hogy a cselekvés konkrét és valóságos, ez pedig különös tartalmat és meghatározott célt követel.²⁶¹ Hegel kiemeli a kanti filozófia azon érdemét, hogy rámutatott: a *kötelességet a kötelesség kedvéért* kell teljesíteni. A kötelességet önmagáért kell teljesítenem és saját objektivitásom az, amelyet a kötelességben megvalósítok: amikor ezt teszem, *önmagamnál vagyok és szabad* (133. §).²⁶² De mi a kötelesség? Ennek első meghatározása: cselekedni a jogot és gondoskodni a jólétről, az ember saját jólétéről és mások jólétéről (134. §).²⁶³ Amilyen lényeges az, hogy az akarat tiszta, feltétlen önmeghatározását emeljük ki a kötelesség gyökereként, épp annyira a ragaszkodás a pusztán morális állásponthoz, amely nem megy át az erkölcsiség fogalmába, ezt a nyereséget *üres formalizmussá* fokozza le, s a morális tudományt fecsegéssé a kötelességről a kötelesség

²⁵⁹ Vö. Hegel: [Vázlatok a vallásról és a szeretetről], [Alapvázlat "A kereszténység szelleméhez"], [Rendszertörődék], (a címek nem Hegeltől származnak, In.: Hegel: *Ifjúkori írások*: i. m.) 111-145. o., ill. Rózsa: i. m. 231-235. o.

²⁶⁰ Hegel: *A természetjog tudományos tárgyalásmódjai, helye a gyakorlati filozófiában és viszonya a pozitív jogtudományokhoz* (In.: Hegel: *Ifjúkori írások*: i. m.) 211-310. o., ill. Rózsa: i. m. 235-241. o.

²⁶¹ Rózsa: i. m. 221. o.

²⁶² G. W. F. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázlata*: i. m. 150. o.

²⁶³ I. m. u. o.

kedvéért (135. §).²⁶⁴ Hegel szerint az a tétel: vizsgálj meg, lehet-e maximádat általános alapelvül felállítani, nagyon jó volna, ha már volnának meghatározott elveink arra nézve, mit kell tenni. „Ha ugyanis egy elvtől azt kívánjuk, hogy egy általános törvényhozás meghatározása lehessen, akkor ez már feltételez egy tartalmat, s ha ez megvolna, az alkalmazás már könnyű lenne. Itt azonban maga az alapelv nincs meg, az a kritérium pedig, hogy ellentmondás ne legyen, nem hoz létre semmit, mert ahol nincs semmi, ott ellentmondás sem lehet.” (135. §).²⁶⁵ Az öntudat a maga célján fel tud mutatni egy pozitív szempontot – ez a kötelesség és a jeles szándék –, amelyre szüksége van e célnak, mert ez a konkrét valóságos cselekvés eltökéléséhez tartozik. E szempontból az öntudat a *cselekedetet jónak ítéli mások számára és önmaga számára* (így elkerüli a képmutatást és a szubjektivitást, tehát nem csak mások és nem csak önmaga számára ítéli jónak a cselekedetet, 140. §).²⁶⁶ „Az erkölcsiség *a szabadság eszméje* mint az eleven jó, amelynek az öntudatban van a tudása, akarása, s cselekvése által van valósága, mint ahogyan a cselekvésnek az erkölcsi létben van magán- és magáértvaló alapja és mozgató célja. Így az erkölcsiség *a szabadság fogalma*, amely a létező világgá és az öntudat természetévé lett.” 142. §.²⁶⁷ Hegel az erényt a következőképpen definiálja: az erkölcsös, amennyiben az egyéni, a természet által meghatározott jellem mint ilyenek reflektálódik. Azt, hogy mit kell tennie az embernek, hogy mik a kötelességei, amelyeket teljesítenie kell, hogy erényes legyen, egy erkölcsi közületben könnyű megmondani: csak azt kell tennie, ami neki körülményei között kifejezetten elő van írva és előtte ismeretes (150. §).²⁶⁸

²⁶⁴ I. m. 151. o.

²⁶⁵ I. m. 152. o.

²⁶⁶ I. m. 159-160. o.

²⁶⁷ I. m. 177. o.

²⁶⁸ I. m. 181. o.

2. Az emberi méltóság a kortárs elismerés-elméletekben (Honneth, Taylor, Habermas, Fraser)

Ahogy korábban láttuk, a diszkurzusetika feltételezi a vitában résztvevők kölcsönös elismerését (ez az érvelés egyik normatív előfeltétele). Habermas így fogalmaz: „a diszkurzusetika az elismerés hegeli elméletére alapozza a kategorikus imperatívusz interszubjektivista olvasatát, anélkül, hogy a moralitásnak az erkölcsiségben való feloldásával fizetne érte.”²⁶⁹

Az elismerés problémája a kortárs társadalomfilozófiában fontos elméleti vizsgálódásoknak képezi az alapját. Ezen a helyen néhány elmélet főbb gondolatait mutatom be, elsősorban a témánk szempontjából jelentős aspektusokra koncentrálva.

Axel Honneth utal rá, hogy az *elismerés fogalma* valamilyen formában mindig jelen volt a gyakorlati filozófiában: az antik etikában a jó élet fogalmához tartozott a poliszon belüli társadalmi megbecsülés megléte; a skót morálfilozófusok úgy vélték, hogy a nyilvános elismerésen vagy helytelenítésen keresztül sajátíthatja el az ember a szükséges erényeket; Kantnál a tisztelet fogalma bír nagy jelentőséggel, hiszen a kategorikus imperatívusz háttérében az áll, hogy a másik embert önmagában lévő célnak kell tekintenünk. Az elismerés princípiumát a klasszikus szerzők közül azonban csak Hegel tette saját elméletének alapvető kategóriájává. Az elismerés fogalma az utóbbi évtizedek politikai vitái és társadalmi mozgalmai (pl. multikulturalizmus-vita, feminizmus) miatt mindinkább *előtérbe került*. A különböző filozófiai koncepciók azonban *eltérő értelmezésben* beszélnek elismerésről: a feminista etikában a szeretetteljes gondoskodást értik alatta, a diszkurzusetikában (ahogy láttuk) az elismerés a különösség és az egyenlőség kölcsönös elfogadását jelenti (amelynek paradigmaticus példája a vitában részt vevő felek magatartása), a kommunitarizmus továbbfejlesztett változatában az elismerés az idegen életmódoknak a társadalmi szolidaritás kontextusában kialakuló megbecsülését jelenti. E használati módok alapvető eltéréseket mutatnak, pl. az emberi lények morális autonómiájának elismerését tekintve értelmesnek tűnik univerzális jogokról és kötelezettségekről beszélni, ez viszont aligha helytálló a gondoskodás és megbecsülés esetén. Ezek után kérdésként merülhet fel: a moralitás különböző nézőpontjainak van-e együttesen és normatív módon igazolható közös gyökerük?²⁷⁰

²⁶⁹ Jürgen Habermas: *A gyakorlati ész pragmatikai, etikai és morális használatáról*: i. m. 218. o.

²⁷⁰ Axel Honneth: *Elismerés és morális kötelesség* (fordította: Weiss János, In.: Axel Honneth: *Elismerés és megvetés. Tanulmányok a kritikai társadalomelmélet köréből*, Jelenkor, Pécs, 1997) 151. o.

Honneth emlékeztet a *fiatal Hegel* koncepciójára (lásd fent), amelyben a *kölcsönös elismerés három formáját* tételezi: a szeretetet (a család szférájában), a jogi elismerést (a polgári társadalom szférájában) és a társadalom tagjainak az állam szférájában végbemenő szolidáris viszonyait (a társadalmi rend újratermeléséhez hozzájáruló tulajdonságok elismerését). Az elismerési szférák között *a harc közvetít*, hiszen a személyiségnek az az igénye, hogy újabb és újabb dimenziókban kapjon elismerést, interszubjektív konfliktushoz vezet, amely mindig csak az elismerés újabb szférájában oldható fel.²⁷¹

Honneth saját elméletét e hármass felosztásra alapozva fejti ki, oly módon, hogy írásaiban elsőként az elismerés hiányának, megvonásának jelenségeiből indul ki, ezeket „megvetésnek”, illetve „morális sértésnek” nevezi.²⁷² Honneth hivatkozik Bloch *Természetjog és emberi méltóság (Naturrecht und menschliche Würde, 1961)* című könyve egyik meghatározó részének két előfeltevésére: e szerint mindannak, amit a morálteóriában *emberi méltóságnak* nevezhetünk, csak *a megvetés különböző alakzatait feltáró indirekt elemzés* útján dolgozható ki, továbbá a *megvetés negatív tapasztalatai* tették lehetővé, hogy az emberi méltóság biztosítása a történelmi folyamatban gyakorlati hajtóerővé váljon. Bloch ezzel valójában (persze nem tudatosan) a kölcsönös elismerés normatív koncepciójára támaszkodik, hiszen az emberi szubjektivitás integritása – mivel megvetés révén megsérthető –, úgy jelenik meg, mint amely más személyek egyetértésétől és megbecsülésétől függ.²⁷³ Honneth ezért a megvetés megvalósulási formáinak feltárását követően kidolgozza az elismerés fogalmának *pozitív morális jelentéseit* is, amelyek a hegeli koncepción alapulnak.

Honneth kiemeli, hogy egy lelki sérelem akkor válik *morális sértéssé*, ha az érintett ebben olyan cselekedetet lát, amely őt a maga *jólétének lényeges aspektusaiban* szándékosan *megveti*. Csak azok az élőlények sérülékenyek morálisan, amelyek *reflektív viszonyt* alakítanak ki a *maguk életével szemben*, tehát voluntatív módon tekintenek saját jólétükre. Az, hogy az emberi szubjektumok megsérthetők egyáltalán egymáshoz való viszonyaikban, abból adódik, hogy az *önmagukhoz fűződő pozitív viszony* kialakításához és megőrzéséhez nélkülözhetetlenek *más szubjektumok egyetértő reakciói*. A morális jogtalanság

²⁷¹ I. m. 154-156. o.

²⁷² Vö. i. m. 156-160. o., illetve Axel Honneth: *Elismerés és megvetés* (fordította: Weiss János, In.: Axel Honneth: *Elismerés és megvetés. Tanulmányok a kritikai társadalomelmélet köréből*, Jelenkor, Pécs, 1997) 98-103. o.

²⁷³ *Elismerés és megvetés* 97. o., illetve lásd Bloch könyvének angol nyelvű kiadását: Ernst Bloch: *Natural Law and Human Dignity* (The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 1986, translated by Dennis J. Schmidt)

tapasztalatához mindig hozzátapad egy *lelki megrázkódtatás* is, hiszen a szubjektum csalódik egy olyan várakozásban, amely identitásának feltételei közé tartozna.²⁷⁴

a) A morális sértések irányulhatnak egy személyiség *testi integritása* ellen: ebben az esetben egy személytől megvonják a lehetőséget, hogy fizikai jóléte fölött rendelkezessen. A gyilkosságon kívül – amely megveti a fizikai jólét minden feltételét –, ide tartozik a fizikai bántalmazás, a kínzás, a megerőszakolás. Itt nem csak a testi fájdalomról van szó, hanem a teljes kiszolgáltatottság érzésének megéléséről. A testi sértés folytán az ember *elveszti* az önmagába és a világba vetett *bizalmát*.

b) A személyiség *normatív önmegértése, morális kompetenciája* sérül, ha nem ismernek el egy személyt, mint morális ítéletalkotásra alkalmas szubjektumot. Ide sorolhatjuk a csalás, a félrevezetés individuális eseteit, illetve egyes társadalmi csoportok jogtól való megfosztásának, diszkriminálásának gyakorlatait: ez utóbbi esetekben az adott csoporthoz tartozó személyt morálisan alacsonyabb rendűnek tekintik, ez együtt jár az *öntisztelet hanyatlásával*.

c) Morális sértésnek tekinthető továbbá, ha valamely individuális vagy kollektív *életformától* vonják meg az elismerést, vagy ha egy adott közösségben valakinek nem ismerik el a *képességeit*. Ha az egyént ilyen módon vetik meg, akkor *önérték-tudatára, önmegbecsülésére* mérnek csapást, nem becsülik meg, mint a közösség tagját (ez a köszönés elmulasztásától a stigmatizációig terjedhet), nem érezheti úgy, hogy a közösség jelenős tagjaként tekintenek rá. A különböző életformák vagy életstílusok értékességének elismerésével kapcsolatos problémák a modern társadalmakra jellemzőek.²⁷⁵

Honneth szerint észre kell vennünk, hogy a morális sérülések lehetősége az emberi életformák interszubjektivitásából adódik. Az emberi lények azért sérthetők meg morálisan, mert *identitásukat az önmagukhoz fűződő gyakorlati viszony* felépítésének köszönhetik, ez pedig *más emberek* igentelésére és *támogatására szorul*. A *morál* azoknak a beállítottságoknak az összessége, amelyeket kölcsönösen el kell sajátítanunk ahhoz, hogy *megóvhassuk* magunkat mindazoktól a *sérülésektől*, amelyek az önmagunkhoz fűződő viszony kommunikatív előfeltevéseiből következnek. A morális álláspontnak az *elismerés három formáját* kell átfognia, mivel az emberi szubjektum csak akkor tud pozitív viszonyt kialakítani önmagával kapcsolatban, ha személyiségének integritása nem sérül az előbb említett módokon, ez viszont különböző elismerési formákat feltételez.²⁷⁶

²⁷⁴ *Elismerés és morális kötelesség* 157. o.

²⁷⁵ *Elismerés és megvetés* 100-103. o., *Elismerés és morális kötelesség* 159-160. o.

²⁷⁶ *Elismerés és morális kötelesség* 160-162. o.

a) Az önmagunkhoz fűződő gyakorlati viszony első szintjén elhelyezkedő elismerési viszony lehetővé teszi a *testhez kötődő önbizalom* kialakítását: az egyes ember olyan személyként kap elismerést, akinek szükségletei egy másik személy számára egyedülálló jelentőségűek. A *gondoskodás* vagy a *szerepet* fogalmaival írhatjuk le ezt a viszonyt. Honneth, kitágítva a hegeli szeretet-fogalmat ide sorolja az erotikus párkapcsolaton kívül a szülő-gyermek viszonyt és a barátságot is.²⁷⁷

b) Az önmagunkhoz fűződő gyakorlati viszony második szintjén az egyes ember olyan személyként kap elismerést, mint aki ugyanolyan morális kompetenciákkal rendelkezik, mint mások. Az univerzális egyenlőség megjelölésére a „*morális elfogadás*” fogalmát használhatjuk a kanti tradícióra visszanyúlva (máshol Honneth ezt *jogi elismerésnek* nevezi). Ez vezethet az *öntisztelet* kialakulásához.

c) Az önmagunkhoz fűződő gyakorlati viszony harmadik szintjén az egyes ember olyan személyként kap elismerést, mint akinek *képességei* valamely közösség számára konstitutív jelentőséggel bírnak, *életmódját*, önmegvalósítását (annak értékes voltát) közössége elfogadja. Honneth ezt az alternatív életmódokkal kapcsolatos *szolidaritás* fogalmával ragadja meg, amely támogatja az egyén *önmegbecsülésének* kialakulását.²⁷⁸ A szolidaritásnak ezt a fogalmát a hegeli erkölcsiséggel állíthatjuk párhuzamba.²⁷⁹

E három elismerési forma együttesen teszi ki azt a morális álláspontot, amelynek átvétele meghatározza saját méltóságunk és integritásunk feltételeit. Az elismerési viszonyok *kiterjedésének* tekintetében azonban *aszimmetriák* állnak fenn: a feltétel nélküli gondoskodást csak olyan esetekben várhatjuk el a szubjektumtól, amikor a kölcsönös kötődések affektív alappal rendelkeznek; a morális elfogadás viszont az elismerés olyan formája, amelyet minden szubjektumtól egyformán elvárhatunk; a szolidaritás egy konkrét közösség keretei között keletkeztet kötelességeket. A három elismerési forma morális tartalmát az önmagunkhoz fűződő viszony speciális struktúrájából következő *morális jogokban és kötelességekben ragadhatjuk meg* (tehát, hogy az egyes személyektől milyen elismerési formát, milyen tartalommal várhatok el, illetve nekem kit, milyen formában és módon kell

²⁷⁷ Vö. Weiss: i. m. 51-52. o. A szerző a *System der Sittlichkeit*ot és a *Jénai reálfilozófiát* idézve bizonyítja, hogy Hegel szűkebb értelemben (a romantikus szerelem értelmében) beszél szeretetről.

²⁷⁸ *Elismerés és megvetés* 100-102. o., *Elismerés és morális kötelesség* 162. o. Az elismerési formák eredményeképpen létrejövő állapotokat önbizalomnak, öntiszteletnek, illetve önmegbecsülésnek nevezem (Honneth ezeket a fogalmakat a két írásban nem mindig azonos értelemben használja, pl. az önmegbecsülést a második és a harmadik elismerési forma vonatkozásában is említi). Értelmezésemben ezek a fogalmak az önbecsülés, mint legáltalánosabb kategória megvalósulási formáit jelentik. Az elismerési formák (szerepet, tisztelt, szolidaritás) közös jellemzője pedig a másik ember megbecsülése.

²⁷⁹ Erre utal Weiss: i. m. 58. o. Hegel a *System der Sittlichkeit*ban arról ír, hogy az erkölcsiség nem más, mint az egyes embernek (mint a társadalom tagjának) tökéletes beemelése a közösségbe.

elismernem). Valakit személyes integritásának bizonyos dimenziójában elismerni annyit tesz, mint úgy cselekedni, hogy az illető eljuthasson személyiségének megfelelő megértéséhez. Hegel a *Jogfilozófiában* arról ír, hogy csak az az ember juthat el szabadsága teljes tudatához, aki magáévá tette azokat a jogokat és kötelességeket, amelyek a család, a társadalom és az állam alapját alkotják. Honneth az elismerés első szintjének (szeretet, gondoskodás) *morális tartalmát az emocionális gondoskodás aszimmetrikus (szülő-gyermek viszony) és szimmetrikus (barátság) kötelességeiben* ragadja meg. Az ember morális autonómiájának elismerése esetén az *univerzálisan egyenlő bánásmód kötelességeiről* van szó. Az életmódok és képességek elismerése feltételezi a *szolidáris részvét kölcsönös kötelességét*, ami az adott értékközösség összes tagjára kiterjed, mint egy közös vállalkozás résztvevőire. Honneth hangsúlyozza, hogy a három elismerési forma, illetve az azokból eredő kötelességek között *állandó feszültség* van, amelyeket csak a felelősség alapján lehet feloldani. Azonban morális konfliktus esetén azoknak a kötelességeknek kell *abszolút prioritást adni*, amelyek az *emberek morális autonómiájának elismerésére* vonatkoznak. Ennyiben ez az elmélet is a kanti tradícióhoz kapcsolódik, ugyanakkor eltér tőle abban, hogy más elismerési viszonyokat kifejező kötelességeknek is jelentőséget tulajdonít, így a kanti felfogás mellett a gondoskodás-etikának és a kommunitarista kiindulópontoknak is helyet kell kapniuk.²⁸⁰

A Honneth által leírt elismerési formákból kiindulva lehetővé válik az *első blochi előfeltevés pozitív átfogalmazása*: „a morál – ha az emberi méltóság oltalmazásának berendezkedéseként ragadjuk meg – megvédi a szeretet kölcsönösségét, a jogi egyetemességet és a szolidaritás egyenlőségét az erőszakkal és az elnyomással szemben.”²⁸¹ A *második előfeltevéssel* kapcsolatban megjegyezhetjük: a megvetés tapasztalata mindig együtt jár egyfajta *emocionális érzékeléssel*, amely felfedheti az ember számára, hogy megfosztották az elismerés valamely formájától. A morális érzelmi reakciók magukban hordozzák a sikeres és kiteljesített elismerésre való idealizáló utalás lehetőségét, ezért a *morális haladást az elismerésért vívott harc eredményeként foghatjuk fel*.²⁸²

Mindehhez a következő megjegyzéseket fűzném: Honneth olykor a személyiség integritásának és az emberi méltóságnak a fogalmát szinonim kifejezéseként használja, de véleményem szerint logikusabb, ha az *emberi méltóság fogalmát csak a második elismerési forma vonatkozásában* használjuk a kanti tradícióhoz kapcsolódva. Ekkor a személyt, mint a morális közösség egyenrangú tagját ismerjük el (mint morális autonómiával rendelkező

²⁸⁰ *Elismerés és morális kötelesség* 163-165. o.

²⁸¹ *Elismerés és megvetés* 107. o.

²⁸² *Elismerés és megvetés* 107-108. o.

emberi egyedet, persze az emberi méltóságnak más értelmezései is vannak, de valamennyiben közös minden ember egyenlő szabadságának hangsúlyozása), ez a személyiség integritásának alapvető, ugyanakkor nem egyetlen feltétele, a másik két elismerési forma is szükséges az önmagunkhoz való pozitív viszony kialakításához. Továbbá logikusabb, ha a *testi integritás sérelmét a második elismerési forma*, tehát az emberi méltóság elismerésének *hiányaként* írjuk le, mint a személy negatív szabadságának megsértését. A gondoskodáshoz és a szeretethez mint elismerési formához inkább a gondoskodás elmulasztását, vagy a szeretet megtagadását kapcsolhatjuk morális sértésként. Illetve valamely személy morális értelemben vett egyenjogúságának elismerése egyúttal feltételezi annak az életmódnak, életformának az egyenjogúságát is, amit megvalósít (lásd erről lent Habermas gondolatait), ezért a Honneth által leírt harmadik elismerési formát ennél szűkebben értelmezhetjük: itt annak elismeréséről van szó, hogy az egyén életmódja, képessége egy adott közösség számára értékes. Honneth elmélete mögött meghúzódik egy *antropológiai feltételezés a jó élet alapjairól*: nem lehet jó életet élni az említett elismerési formák megléte nélkül (mert ezek háttérben az áll, hogy az ember gondoskodásra szoruló lény, morális autonómiára, szabadságra képes lény, illetve „saját világát” kialakítani képes lény). Az emberi személy méltóságának elismerése a jó élet nélkülözhetetlen, de csupán egyik alapfeltételét jelenti a gondoskodás/szeretet és a sajátos életmód/képességek értékének elismerése mellett. A későbbiekben amellet fogok érvelni, hogy a személy méltóságának és sajátos életmódja/képessége értékének elismerése feltételezi a gondoskodás egy minimális szintjét. A jó élet említett alapfeltételei tulajdonképpen *a jó élet saját felfogása kialakításának előfeltételei*: az elismerési formák megléte azt biztosítja, hogy az egyén képes kialakítani és megvalósítani a jó élet saját értelmezését (tehát azt, hogy milyen életcélokat, életmódot, életelveket, etikát követ). A jó élet sajátos felfogásával az elismerési formákból következő *kötelességek és jogok egy bizonyos felfogása* jár együtt. Ezek – a jó élet különböző felfogásaiból adódóan – összeütközésbe kerülhetnek egymással, közöttük *normamegalapozó diszkurzusokban* kell konszenzust teremteni. Ennek eredményeként állnak elő a jó élet különböző felfogásaitól függetlenül *igazságosnak tartott elismerési kötelességek és jogok*, tehát *az elismerési normák* (ezek a honneth-i második elismerési formához kapcsolódnak, mert ebben a vonatkozásban beszélhetünk univerzális jogokról és kötelességekről, illetve véleményem szerint univerzális gondoskodási kötelességről is beszélünk kell, lásd erről később). *Ezen túl* azonban *a jó élet sajátos felfogásából adódó etikai elvek* határozzák meg az elismerési viszonyokat. A morális autonómia elismerése a normákról folytatott diszkurzus előfeltétele, ugyanakkor ennek értelmezését (pl. a szabadság határainak kérdését), az ebből fakadó jogokat és kötelességeket morális vitában kell tisztázni.

Honneth tág értelemben használja a morál kifejezést, a habermasi diszkurzusetika alapján azt mondhatjuk, hogy az *elismerési formákból* egyaránt *fakadnak morális (normatív) illetve etikai jogok és kötelességek*.

Charles Taylor az elismerés politikájáról szóló írásában utal rá, hogy a *kortárs politika* számos irányzata alapul az *elismerés igényén*, néha követelésén (nacionalista mozgalmak, kisebbségi vagy alávetett csoportok, feminizmus, multikulturalizmus politikája). Identitásunkat részben az elismerés vagy annak hiánya formálja, ezért a méltó elismerés nemcsak valamiféle udvariasság, amellyel felebarátainknak tartozunk, hanem életbe vágó emberi szükséglet. Ennek legnagyobb hatású korai elemzését Hegel fejti ki.²⁸³

A *modernitás két alapvető változása* kellett ahhoz, hogy az elismerés kérdése meghatározó problémaként felmerülhessen. Az első az, hogy összeomlottak a *becsület* fogalmához kötődő társadalmi hierarchiák és megjelent a *méltóság* modern fogalma. A becsületnek a régi világbeli jelentése összefüggött az egyenlőtlenségekkel: a becsület kitűnés és kitüntetés dolga, amivel ezért nem rendelkezhet mindenki. Amikor viszont az emberi lények veleszületett méltóságáról beszélünk, egy univerzális és egalitárius fogalmat használunk: a demokratikus társadalomban mindenki egyenlő elismerésre tarthat igényt (az elismerés politikája innentől veszi kezdetét). A másik változást a *személyes identitásnak* a 18. század végén megjelenő új fogalma jelenti, amely árnyalja és megerősíti az elismerés jelentőségét. Ez egy olyan *individualizált identitást* jelent, amely csak az enyém, amelyet *magam fedezek fel* és ami együtt jár az „*autenticitás*”, azaz önmagunkhoz és sajátos létmódunkhoz való hűség eszméjével. Ennek a fejlődésnek a kezdeti lépése, annak a gondolatnak a megfogalmazása, hogy a moralitás valamilyen módon az egyén belső intuícióihoz kötött. Az „*autenticitás*” eszméje lényegében azt a gondolatot foglalja magában, amit Herder a következőképpen fogalmazott meg: mindegyikünknek megvan a maga módja, hogy ember legyen, minden személynek megvan a saját mértéke. Hűségesnek lenni saját magamhoz, azt jelenti, hogy hűséges vagyok saját eredetiségemhez. Ugyanakkor Taylor felhívja a figyelmet: nem feledkezhetünk meg az *emberi élet* alapvetően *dialogikus karakteréről*. A kifejezés emberi nyelveinek (nyelv alatt a szerző nem csak a szavakat, hanem a kifejezés más módjait is érti) elsajátítása révén vagyunk képesek önmagunk megértésére és identitásunk meghatározására. Identitásunkat tehát mindig a másokkal (a „szignifikáns”, tehát számunkra fontos másokkal) való dialógusban alakítjuk ki.²⁸⁴

²⁸³ Charles Taylor: *Az elismerés politikája* (fordította: John Éva, In.: *Multikulturalizmus*, szerk: Feischmidt Margit, Osiris, Bp., 1997) 124-125. o., illetve 130. és 138. o.

²⁸⁴ I. m. 125-131. o.

Mára az elismerés diszkurzusa megszokottá vált számunkra két szinten is – írja Taylor. Belátjuk, hogy a személyes szférában az identitás kialakítása feltételezi a szignifikáns másokkal való folyamatos dialógust és küzdelmet, továbbá a nyilvános szférában az elismerés politikája egyre nagyobb szerepet játszik. A továbbiakban a szerző a nyilvános szférával foglalkozik és leírja *az elismerés két politikáját. Az univerzalizmus politikája* a becsülettől a méltóság felé való elmozdulással jött létre, centrális kategóriája az *emberi méltóság* és a *kanti filozófiában gyökerezik*: ez a politika minden polgár egyenlő méltóságát hangsúlyozza, el akarja kerülni, hogy első és másodosztályú polgárokról beszélhessünk. Minden emberi lény méltó a megbecsülésre (tiszteletre), ennek alapja Kant szerint, hogy racionális lények vagyunk, akik képesek az életüket elvek szerint irányítani. Másképp is meghatározhatjuk a méltóság alapját, de mindig valamely univerzális emberi képességre utalunk. Az univerzalizmus politikája általánosan elfogadottá vált a liberális demokráciákban, bár az már eltérő, hogy milyen intézkedéseket tartanak szükségesnek az elv megvalósításához: egyesek szerint az egyenlő polgári jogok és szavazati jogok biztosítása elegendő, mások ezen túl a társadalmi-gazdasági szférát érintő intézkedések szükségességét is hangoztatják, hiszen a nyomor megakadályozza az embereket, hogy polgári jogaikból kihozzák a legtöbbet.²⁸⁵

Az identitás új fogalmának kialakulásán alapul a *különbözőség politikája*, amely egy bizonyos személy vagy csoport egyedi identitásának elismerését követeli meg. Ennek előképeként *Rousseau filozófiáját* említi Taylor. Rousseau a becsületre való törekvés és az egyenlő méltóság összeegyeztetését kísérli meg, ennek az alapja a polgárok közti kiegyensúlyozott kölcsönösség. Taylor kiemeli, hogy a különbözőség politikája az univerzális méltóság politikájából nő ki, *ennek is univerzális alapja van*: mindenki képes egyedi identitás kialakítására. Ugyanakkor ezen politika nemcsak az egyedi identitás kialakításra való képesség elismerését követeli meg, hanem *ténylegesen az adott személy vagy csoport identitásának különbözőségét*. Ezt az egyenlő méltóság politikája nem ismeri el megfelelően, mert a jogokat és a mentességeket mindenki számára egyenlően állapítja meg, a különbözőségektől függetlenül, ezzel pedig a különbözőségeknek a többségi identitáshoz való asszimilációja történik meg. Ezen politika a *kisebbségi kultúrák kollektív jogainak*, illetve *valamennyi kultúra azonos értékének elismerését* kívánja meg.²⁸⁶

A kétfajta politika szemléleti különbségét Taylor a *Kanadai Jogok Chartájának* 1982-es elfogadása nyomán kialakult vitákra való utalással mutatja be. A *Charta* az univerzalizmus politikájának megfelelően az egyéni jogok mindenkire kiterjedő csoportjait rögzíti, illetve

²⁸⁵ I. m. 131-135. o.

²⁸⁶ I. m. 131-139. o.

egyenlő elbánást biztosít a polgároknak. Ezzel azonban számos tekintetben *ellentétbe kerültek Quebec azon törvényei, amely a francia nyelvű kultúra fennmaradása* miatt hoztak, így pl. meghatározták, hogy a francia anyanyelvűek és a bevándorlók nem küldhetik angol nyelvű iskolába gyermekeiket, egy másik törvény pedig megkövetelte, hogy az ötven alkalmazottnál többet foglalkoztató vállalkozásoknál az üzlet nyelve francia legyen. Az ennek nyomán kibontakozó vita résztvevői egyik oldalról arra utaltak, hogy egy kultúra fennmaradásának biztosításához van szükség ezekre a rendelkezésekre, a másik oldalról pedig azt hangsúlyozták, hogy a quebeci törvények megsértik az ott élők bizonyos egyéni jogait a kollektív célok támogatása miatt. Taylor kiemeli, hogy a kétfajta politikai hozzáállás a *liberális társadalom két különböző modelljét* tartja szem előtt. Dworkin megkülönbözteti a *szubsztantív* és a *procedurális morális elkötelezettséget*: az előbbi arra utal, hogy mindenkinek van nézete az élet céljáról, a jó életről, a másik pedig arra, hogy tekintet nélkül a jó életről vallott nézeteink különbségéről egyenlően és tisztességesen kell bánnunk egymással. Dworkin azt mondja, hogy a liberális társadalmat egy erős procedurális elkötelezettség egyesíti: az embereket egyenlő megbecsülésben kell részesíteni, ugyanakkor *a liberális társadalom nem fogadhat el egyetlen, a jó életről szóló nézetet sem*, semlegesnek kell maradnia. Ez a *liberalizmus procedurális modellje*. Azonban Quebec megsérti ezt a modellt, mivel a kormányzat magától értetődőnek tekinti, hogy a francia kultúra fennmaradása Quebecben érték. Taylor rámutat: itt a liberális társadalomnak egy *másik modelljéről* van szó, amely azon alapul, hogy *szervezhetünk társadalmat a jó élet egy meghatározása köré*, anélkül, hogy lebecsülnénk azokat, akik ezzel nem értenek egyet. Ennek gondolati háttérében az áll, hogy vannak javak, amelyeknek természete megköveteli, hogy közösen törekedjünk rájuk, az ilyenekkel foglalkozni közérdek. A modell különbséget tesz a *sérthetetlen alapjogok* és a *fontos, de a köz érdekében korlátozható privilégiumok és mentességek* között. Az univerzalizmus politikáján alapuló procedurális liberalizmus-modell nem viszonyul túl barátságosan a különbözőségekhez: persze nem arról van szó, hogy nem tartja tiszteletben azokat, hanem arról, hogy nem támogatja azt, amire a kisebbségi kultúrák, „az elkülönült társadalmak” tagjai igazán vágnak, ez pedig a *fennmaradás*. Taylor ezért a liberalizmus másodikként említett modelljét tartja helyesnek, ami azon túl, hogy megkívánja bizonyos jogok invariáns védelmét (pl. élethez, szabadsághoz, tulajdonhoz, véleménynyilvánításhoz való jog), mérlegeli az egyenlő elbánás bizonyos formáit a kultúra fennmaradásával szemben és néha az utóbbi mellett dönt.²⁸⁷

²⁸⁷ I. m. 139-145. o.

A különbözőség elvének alapján tehát Taylor szerint akceptálnunk kell a kultúrák fennmaradásra irányuló törekvéseket. Az elvből azonban egy erősebb követelés is származhat, mégpedig az, hogy mindannyian ismerjük el a különböző *kultúrák egyenlő értékét*: ne csak élni hagyjuk őket, hanem ismerjük el „méltóságukat” is. A társadalmak egyre inkább multikulturálisak lesznek, ezért egyre többször merül fel ez a probléma. A nyugati liberalizmus úgy tekint magára, mint amely semleges alapot kínál ahhoz, hogy a különböző kultúrák népei együtt élhessenek. Azonban többen rámutatnak, hogy még *a procedurális liberalizmus-modell is bizonyos kultúrák kifejeződésének tartható* (ez pl. iszlám szemszögből rápillantva egyértelműnek tűnik). Továbbá a nyugati kultúrára nagyon is jellemző *egyfajta felsőbbrendűség-tudat*, mert a saját kulturális teljesítményeit többre tartja, mint más kultúrákét, ez mutatkozik meg pl. az oktatásban: az egyetemek bölcsészkarain tanított szerzők kánonja szinte teljesen „halott fehér férfiakból” áll. A Saul Bellow-nak tulajdonított kijelentés: „Ha majd a zulusok is adnak egy Tolsztojt a világnak, akkor őket is olvasni fogjuk” az etnocentrizmus mélységeit mutatja. Ez egy ki nem mondott előfeltevést tartalmaz, mégpedig azt, hogy a kiválóságnak a nekünk megszokott formában kell megjelennie, továbbá a jelentős kulturális teljesítmény csak a jövőben elképzelhető („ha majd”). Taylor szerint *minden kultúrához az értékét előre feltételezve kellene közelíteni*, tehát feltételeznünk kellene, hogy minden kultúra, amely elég hosszú ideig éltetett egy társadalmat, mindenkinek mond valami fontosat. Ugyanakkor azt már értelmetlen lenne megkövetelni, hogy minden kultúrának joga legyen ahhoz, hogy tanulmányozása során arra az eredményre jussunk, hogy nagyon értékes, vagy ugyanolyan értékes mint a többi. Meg kell találnunk valamiféle középutat az egyenlő érték elismerésének hiteltelen és homogenizáló követelése és az etnocentrista bezárkózás között.²⁸⁸

Jürgen Habermas Taylor gondolataira reagálva megvizsgálja azt a kérdést, hogy a kollektív identitásokra és a kulturális életformák egyenjogúságára vonatkozó elismerés vajon tényleg olyan *státusz- és túlélési garanciákat*, olyan *kollektív jogokat követel-e meg*, amelyek felrobbantják a hagyományos, szubjektív jogokra szabott demokratikus jogállam „liberális” önértelmezését? Taylor a demokratikus jogállam két olvasatát különbözteti meg, amit *liberalizmus (1)*-nek és *liberalizmus (2)*-nek nevezhetünk. Taylor szerint a kollektív identitások biztosítása konkurens viszonyban áll az egyenlő szubjektív szabadságra vonatkozó joggal (Kant szerint az egyetlen és eredeti emberi joggal), ezért összecsapás esetén dönteni kell arról, hogy melyiket illesse meg elsőbbség. Taylor és a kommunitaristák *elvitatják a*

²⁸⁸ I. m. 145-152. o.

jogtól az etikai neutralitást, ezért szükség esetén a jogállamtól elvárják a jó élet meghatározott koncepciójának aktív támogatását. Habermas úgy véli, hogy Taylor, elméletének alátámasztása során a jogok elméletét a liberalizmus (1) szelektív olvasatában prezentálja, illetve a kanadai példát nem elég élesen interpretálja, homályban marad az egész kérdésfelvetés jogi referenciája is. Elsőként meg kell mutatni, hogy a jogok helyesen értelmezett elmélete semmiképpen sem vak a kulturális differenciával szemben. Liberalizmus (1) alatt Taylor egy olyan elméletet ért, amely minden jogtársnak az alapjogok formájában ugyanazokat a szubjektív cselekvési szabadságokat garantálja, vitás esetekben a bíróságok döntenek el, hogy kinek milyen jogai vannak. Habermas szerint a jogok rendszerének taylori értelmezése paternalisztikus marad, mert megcsönkítja az autonómia fogalmát, hiszen a jog címzettjei csak abban a mértékben tehetnek szert autonómiára (kanti értelemben), amelyben magukat is azoknak a törvényeknek az alkotóiként értelmezhetik, amelyeknek mint privát „jogi szubjektumok” alá vannak vetve. A liberalizmus (1) félreismeri azt, hogy a privát és a nyilvános autonómia azonos eredetű, tehát itt egy belső, fogalmilag szükségszerű összefüggésről van szó. Ha a jogállam és a demokrácia ezen belső összefüggését komolyan vesszük – véli Habermas – világossá válik, hogy a jogok rendszere nem csak az egyenlőtlen társadalmi életfeltételekkel szemben, hanem a kulturális különbségekkel szemben sem vak. Eltűnik a szelektív olvasat „színvaksága”, ha a szubjektív jogok hordozóinak egy interszubjektív módon értelmezett identitást tulajdonítunk: a személyek csak a társadalmasodáson keresztül válhatnak individuumokká. Ezek alapján a jogok rendszerének helyesen értelmezett elmélete az elismerés olyan politikáját követeli meg, amely az egyes ember integritását az identitás-alkotó összefüggésekben védelembe veszi. Habermas egy proceduralisztikus jogfelfogást tart helyesnek, amely szerint a demokratikus folyamatnak egyszerre kell biztosítania a privát és a nyilvános autonómiát. A szerző a feminizmus példáján mutatja be, hogy a szubjektív jogokat (amelynek feladata, hogy a nők számára egy privát-autonóm életalakítást biztosítsanak) csak akkor lehet megfelelően megragadni, ha már korábban az érintettek maguk a nyilvános vitákban artikulálták és megalapozták azokat a releváns szempontokat, amelyek az egyenlő és egyenlőtlen kezelés tipikus eseteire vonatkoznak. Az egyenjogú polgárok privát autonómiája csak az állampolgári autonómia aktivitásával együtt biztosítható.²⁸⁹

Habermas felhívja továbbá a figyelmet arra, hogy a feminizmus, a multikulturalizmus (tehát az elnyomott etnikai és kulturális kisebbség kollektív identitásának elismeréséért vívott harc),

²⁸⁹ Jürgen Habermas: *Harc az elismerésért a demokratikus jogállamban* (fordította: Weiss János, Fordulat, 5. szám, 2009 nyár) 33-39. o.

a *nacionalizmus* (amikor a magukat etnikailag és nyelvileg homogén csoportként értelmező népek a maguk identitását egy politikailag cselekvőképes állam-nép formájában is biztosítani akarják), illetve a *kolonializmus* Európa centrikus öröksége *elleni harc* rokon jelenségek ugyan – közös bennük, hogy a marginalizálás és a megvetés ellen védekeznek –, de nem szabad összecezerélni őket, mert számos vonásban eltérnek egymástól. A Taylor által említett *quebeci példa* a másodikként, illetve harmadikként említett eset határára mozog. A frankofon kisebbség olyan jogokért harcol, amelyek minden további nélkül megilletnék, ha állammá nyilváníthatná magát, de ehelyett inkább arra törekszik, hogy állam legyen az államban. Az előbb említett jelenségekről több diszkurzus is folyik, így a politikai korrektségről szóló vita, a témához kapcsolódó filozófiai diszkurzusok, illetve a politikai és jogi diszkurzusok. Taylor javaslata ez utóbbi vitákhoz kapcsolódik. A politikai döntések általában a pozitív jog szabályozási formájára épülnek. A jog médiuma egy olyan mesterséges struktúra, amelyhez bizonyos *előzetes normatív döntések* kötődnek. A *modern jog formális* (mert arra a premisszára épül, hogy mindazt, ami nincs kimondottan megtiltva, meg szabad tenni), *individualisztikus* (az egyes személyeket teszi a szubjektív jogok hordozóivá), *kényszerítő jellegű* (mert államilag szankcionált, és csak a legális vagy a szabálykonform viselkedésre terjed ki). A jog mindig *pozitív* (mert egy politikai törvényhozó határozataira támaszkodik), illetve *procedurálisan tételezett* (mert egy demokratikus eljárás legitimálja). Egy jogrendszer Habermas szerint csak akkor nevezhető *legitimnek*, ha az *összes polgár számára egyformán biztosítja az autonómiát*. A polgárok csak akkor autonómok, ha mint a jog címzettjei egyúttal annak *szerzőiként* is tudják értelmezni magukat: „a szerzők pedig csak egy olyan törvényhozási folyamat résztvevőiként szabadok, amely úgy van szabályozva és olyan kommunikációs formákban játszódik le, hogy mindenki feltételezheti, hogy az ily módon elhatározott szabályozások megérdemelnék az általános és racionális helyeslést.”²⁹⁰ Normatív szempontból tekintve jogállam nem létezhet demokrácia nélkül, és mivel a demokratikus folyamatnak mindig jogilag intézményesítettnek kell lennie, ezért a népszuverenitás princípiuma megköveteli az alapjogokat (elsősorban az egyenlő szubjektív cselekvési szabadságra vonatkozó jogot): ezek nélkül legitim jog nem is létezhetne.²⁹¹

Jogelméleti szempontból a multikulturalizmus felveti a *jogrend* és a *politika etikai neutralitásának* kérdését. A jogok rendszerének demokratikus alakítása nem csak általános politikai célkitűzéseket, hanem olyan kollektív célokat is magába emel, amelyek az elismerésért vívott harcban jutnak kifejeződésre. Habermas utal a *morális normák* és a *jogi*

²⁹⁰ I. m. 42. o.

²⁹¹ I. m. 39-43. o.

normák közti különbségre: az előbbieket a nyelv- és beszédképes szubjektumok lehetséges interakcióját szabályozzák, az utóbbiak pedig egy *konkrét társadalom* interakciós összefüggéseire vonatkoznak, mindig egy lokális törvényhozó határozataira mennek vissza, egy meghatározott államterületen és az állampolgárok társadalmilag lehatárolt közösségén belül érvényesek. Fontos, hogy a kollektív célokra irányuló figyelem ne oldja fel a jogok struktúráját, a jogi formát, és ne vezessen a jog és a politika közti különbség megszüntetéséhez. De a szabályozandó anyag konkrét természetében benne rejlik, hogy *a viselkedési módok jogi normákkal való szabályozása* (szemben a morállal) *nyitott a társadalom politikai akaratának céltételezéseivel szemben*, ezért minden jogrendben nem csak az alapjogok univerzális tartalma, hanem egyúttal *egy partikuláris életforma* is kifejezésre jut. Minél konkrétabb az anyag megformálásának jellege, annál inkább igaz ez a jogi szabályozásra. Tehát a kiindulópont nem az állami jogrend etikai neutralitása, hanem minden jogi közösség és az alapjogok megvalósításának szükségszerű *etikai impregnáltsága*. A jogok megvalósításának folyamata tehát olyan kontextusokba ágyazódik, amelyek a politika részeként önértelmezési, etikai-politikai diszkurzusokat is feltételeznek, ugyanakkor amíg a polgárok vélemény- és akaratformálása a jogok megvalósítását tartja szem előtt, ezt nem szabad (ahogy a kommunitaristák ezt javasolják) egy etikai-politikai önértelmezéssel egyenlővé tennünk.

Az etikai-politikai diszkurzusok során a résztvevők megtanulják, hogy *miként értelmezzék magukat, mint egy meghatározott közösség polgárai*, egy meghatározott kultúra örökösei. Nyilván a hivatali nyelv kiválasztása vagy a nyilvános iskolák curriculumára vonatkozó döntés érinti az adott nemzet önértelmezését. Az ilyen döntések az államnemzet kontingens összetételétől függenek (ami változhat). A quebeci példához visszatérve: ha a frankofon kisebbség önálló jogi közösségként megkonstituálódna, akkor fontos etikai-politikai kérdésekben ugyanazon a demokratikus úton másféle többségeket képezne, máshogy szabályozna, mint a kanadaiak addig a maguk összességében. Persze az új államhatárokkal csak új nemzeti kisebbségek jönnek létre, így a probléma nem tűnik el.²⁹² Habermas tehát úgy véli: „A jogok elmélete a demokratikus jogállam polgárai számára semmiképpen sem tiltja meg azt, hogy osztársadalmi rendjükben a jónak egy olyan koncepcióját juttassák érvényre, amely vagy már eleve közös, vagy amelyben a politikai diskurzusok során megegyeznek; de ugyanakkor az államon *belül* megtilthatja egy bizonyos életforma privilegizálását más

²⁹² I. m. 43-47. o.

életformák kárára. A föderális állami konstrukcióban ez mind a szövetségi, mind az egyes államok szintjén igaz.”²⁹³

Habermas szerint a multikulturális társadalmakban (ahol a kisebbségi problémák föderaliztikusan nem megoldhatók, hiszen az etnikai csoportok és a kulturális életformák hordozói territoriálisan nem szétválaszthatók, a kulturális autonómmá vált Québec is csupán az angol többségi kultúrát cserélné fel a franciával) a különböző etnikai csoportok és kulturális életformák *egyenjogú koegzisztenciáját* kell biztosítani. Ha az ilyen társadalomban van egy *jól működő nyilvánosság*, olyan nem-hatalmi kommunikációs struktúrákkal, amelyek lehetővé teszik az *önértelmezési diszkurzusokat*, akkor az azonos szubjektív jogok megvalósításának demokratikus folyamata kiterjedhet a különböző etnikai csoportok és kulturális életformáik azonos jogú koegzisztenciájának garantálására is. Mivel *az egyes ember identitása mindig összefonódik különböző kollektív identitásokkal*, ezért *a személyek integritása nem biztosítható ezek védelme nélkül*. Az egyenlő tisztelethez vonatkozó jognak – amire mindenki igényt tarthat a maga identitást-alkotó életösszefüggéseiben – semmi köze sincs egy származási kultúra vélt kiválóságához, az általánosan elfogadott teljesítményekhez. Tehát a különböző etnikai csoportok és a hozzájuk tartozó kulturális életformák egyenjogú koegzisztenciáját *nem kell bebiztosítanunk olyan kollektív jogokkal*, amelyek túlzottan nagy követelményeket támasztanának az individuális személyekre szabott jogelméletekkel szemben. Az ilyen csoportjogok megengedése normatív értelemben is problémás lenne: az identitást alkotó életformák, tradíciók védelme a tagok elismerését kell, hogy szolgálja és *nem irányulhat valamiféle adminisztratív fajvédelemre*. A fajok konzerválásának ökológiai szempontjait nem lehet átvinni a kultúrákra: a kulturális hagyományok és életformák normális esetben úgy reprodukálódnak, hogy „meggyőzik” azokat, akiknek meghatározzák a személyiségstruktúráját, azaz produktív elsajátításra és továbbvitelre ösztönzik őket. Egy jogállamban az életvilágok kulturális reprodukciójához kötődő hermeneutikai teljesítményeknek csak a lehetősége teremthető meg, mivel egy „túlélési garancia” a hozzátartozóktól az igent-mondás és a nemet-mondás lehetőségét venné el. Habermas kiemeli, hogy a jogállammal összeegyeztethetetlenek a fundamentalista világtérképek: *a jogállami alkotmány csak nem-fundamentalisztikus életformákat tolerálhat*, amelyek megengedik a meggyőződések közötti civilizált vitát, amelyekben az egyik fél a másik felet az autentikus igazságért küzdő szereplőként ismerheti el.

²⁹³ I. m. 47. o.

Külön kell tehát választani a csoportok és *szubkultúrák etikai integrációját*, az *összes állampolgárt egyformán megragadó politikai integrációtól*. Ez utóbbin alapuló közös politikai kultúra is az alkotmányos princípiumok közösen elvégzett interpretációjából adódóan etikailag impregnált, ennek azonban nem szabad befolyásolnia a jogrendszer neutralitását.²⁹⁴ „A jogi princípiumok univerzalizmusa egy *procedurális kontextusban* tükröződik, melynek az alkotmányos patriotizmus szerint be kell *ágyazódnia* a mindenkori történetileg meghatározott politikai kultúrába.” – írja Habermas.²⁹⁵

Taylor, ahogy láttuk, egy adott kultúra értékességének (kiválóságának) elismerésével összefüggésben is használja a „méltóság” kifejezést. Ha az emberi méltóság fogalmát úgy értjük, hogy minden embert megillet egy alapvető tisztelet, függetlenül attól, hogy cselekedeteit, viselkedését, életmódját értékesnek tartjuk-e vagy sem, akkor a „kultúrák méltósága” nem jelenthet mást, mint azt, hogy *a kiválóság, értékesség különféle mércéitől függetlenül tisztelnünk kell minden kultúrát*, mivel emberi méltósággal bíró személyek tartották és tartják fenn. Ennek elismerése Habermas előbb kifejtett elmélete szerint a szubjektív jogok rendszerével biztosítható (hiszen a különböző életformákhoz, kultúrákhoz tartozó egyének nem csak címzettjei, hanem alkotói is ezeknek), a kollektív jogok elismerése nem indokolt. Az, hogy egy adott kultúrát ezen túl értékesnek tartunk-e vagy sem, az függ az alkalmazott mércétől is. Természetesen lehet igényük a kultúráknak, illetve a kultúrákhoz kapcsolódó személyeknek értékességük ilyen értelemben vett elismerésre is (ez Honneth szerint is alapvető emberi igény: az általa harmadikként leírt elismerési forma vonatkozásában említi az életmódok értékességének elismerését), azonban egy kultúra kiválónak tartását valóban nem lehet általános kötelességé tenni. Nyitottan, az adott kultúrának a miénktől eltérő sajátosságait figyelembe véve kell közelíteni minden kultúrához, életformához (Taylor is ezt emeli ki lényegében), Honneth ebben az összefüggésben szolidaritás fogalmát használja.

Nancy Fraser a társadalmi igazságosság problémájáról írva kritizálja a rawls-i koncepciót abból a szempontból, hogy Rawls az igazságosságot az elosztással azonosítja és nem veszi figyelembe annak másik összetevőjét, az elismerést. Javakhoz nem csak úgy juthatunk – mutat rá Fraser –, hogy bekebelezzük, sajátunkká tesszük őket, hanem úgy is, hogy „állva” hagyjuk a dogákat és megcsodáljuk azokat. A második módon viszonyulunk valakihez, ha elismerjük: megbecsüléssel és tisztelettel tekintünk rá, azért amilyen. Rawls kategoriális hibát vétett: az elosztás instrumentális fogalom, az igazságosság viszont nem az. Rawls az alapvető javak leírásánál nem vette figyelembe, hogy az önmegbecsülés társadalmi alapjai teljesen más

²⁹⁴ I. m. 47-52. o.

²⁹⁵ I. m. 52. o.

típusúak, mint az általa felsorolt további alapvető javak, amelyek a materiális javak megszerzésének előfeltételei.²⁹⁶ Honneth és Taylor elmélete pedig azért problémás, mert az elismerés fogalmából kiindulva értelmezik valamennyi társadalmi konfliktust.²⁹⁷

Fraser elméletében *különválasztja egymástól a társadalmi-gazdasági és a kulturális igazságtalanságot*, tehát az *elosztás és az elismerés problémáit*, bár hangsúlyozza, hogy ez csak elméleti szétválasztás, mivel ezek mindig összefonódnak egymással. A szétválasztás azért indokolt, mert a két igazságtalansági formához *eltérő intézkedéseket* kell rendelnünk. Fraser szerint először azonosítanunk kell azokat a társadalmi nagycsoportokat, amelyeket az elosztással, és amelyeket az elismeréssel kapcsolatos igazságtalanságok érintenek: a két pólus között helyezkednek el azok a csoportok, amelyeket mindkét igazságtalanság érint több-kevesebb mértékben. Az *igazságosság elosztási modelljéhez* kapcsolható *társadalmi nagycsoportot* (amelyet nem a társadalom kulturális rendje, hanem gazdasági struktúrája határoz meg) *osztálynak* nevezi a szerző (exploited classes, amely fogalom háttérében a kizsákmányolt osztály marxi elmélete áll). Az *igazságosság elismerési modellje* azokra a társadalmi csoportokra vonatkozik, amelyek a *társadalom kulturális rendje miatt* szenvednek el igazságtalanságokat, így pl. az el nem ismert szexualitás, a *homoszexuálisok és leszbikusok* csoportjai (despised sexualities). Az ezekbe tartozó emberek a legkülönbözőbb helyet foglalhatnak el a gazdasági struktúrában, a velük szembeni igazságtalanság gyökere kulturális természetű (bár érhetik őket gazdasági hátrányok is szexuális orientációjuk következtében, pl. a hátrányos megkülönböztetés miatt), a társadalom kulturális rendje okozza a velük kapcsolatos igazságtalanságok létét. Vannak továbbá olyan *csoportok*, amelyek *mind gazdasági, mind kulturális igazságtalanságot* elszenvednek (bivalent collectivities), így mindkét igazságossági modell érvényes rájuk. Fraser ide sorolja a nemi és faji szempontok alapján differenciálódott csoportokat: a *nőket* és az *etnikai kisebbségeket*, ezek esetében nemcsak kulturális hátrányokkal számolhatunk, sőt az ezen csoportokkal kapcsolatos bánásmód a gazdasági igényeknek megfelelően alakult ki.²⁹⁸

A szerző leírja az elosztási és kulturális igazságosság modelljeit, mindkét esetben két-két intézkedési lehetőséget megkülönböztetve: az affirmatív (affirmative) és a transzformatív (transformative) intézkedéseket. Amíg az affirmatív intézkedések célja a kiegyenlítés, az igazságtalanság megszüntetése úgy, hogy a rendszer alapvető jellemzői nem változnak, addig

²⁹⁶ Weiss: i. m. 182-186. o.

²⁹⁷ Vö. Nancy Fraser: *Justice Interruptus: Critical Reflections on the „Postsocialism” Condition, I. /1. From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a „Postsocialism” Age* (Routledge, New York, 1997) 13-16. o. Fraser elméletéről lásd: Weiss: i. m. 163-181. o.

²⁹⁸ Fraser: i. m. 16-23. o.

a transzformatív intézkedések esetében olyan eszközöket alkalmaznak, amelyek az igazságtalan társadalom alapjainak megváltoztatására törekednek. Az *elosztási igazságtalanság megszüntetésének affirmatív módja* olyan intézkedések alkalmazását jelenti, amelyek *liberális jóléti államot* eredményeznek (*the liberal welfare state*, ennek ideáltipikus változatát Fraser az USA-ban a New Deal után létrejött társadalmi rendszerben látja): ekkor a gazdasági rendszer érintetlenül hagyása mellett növekszik a dolgozó osztályok fogyasztása, jóléte. Az elosztási igazságtalanság megszüntetésének *transzformatív módja* radikálisabb lépéseket követel meg: a cél a gazdasági rendszer teljes átalakítása, a *szocializmus (socialism)*. A *kulturális igazságtalanság* is megszüntethető *affirmatív módon*: ez a szokásos *multikulturalizmust (mainstream multiculturalism)* jelenti, ebben az esetben a megvetett csoportok identitásának megerősítése történik (ez a céljuk a gay-identity mozgalmaknak), illetve *transzformatív módon*: ekkor mindenféle *szexuális alapú társadalmi különbségtétel dekonstrukciója* történik meg (*deconstruction*, erre törekszik a queer-politics). Az affirmatív intézkedések mindkét típusú igazságtalanság esetén megszilárdítják a csoportidentitást (ami ellenreakcióként bizonyos stigmatizációs folyamatokat is beindíthat, mivel növekszik a csoport elkülönültsége), a transzformatív beavatkozások viszont a gazdasági vagy a kulturális viszonyok teljes átalakításához és a csoportkülönbségek eltüntetéséhez vezetnek. Fontos kiemelni, hogy csak az affirmatív gazdasági (liberális jóléti állam) és az affirmatív kulturális (multikulturalizmus), illetve a transzformatív gazdasági (szocializmus) és a transzformatív kulturális (dekonstrukció) intézkedések egyeztethetők össze.²⁹⁹

Ahogy szó volt róla, a nemi szerepek vonatkozásában és az etnikai kisebbségekkel kapcsolatosan gazdasági és kulturális igazságtalanságok egyaránt fennállnak, amelyek kezelhetők affirmatív és transzformatív módon is. A *nők* vonatkozásában összekapcsolódhatnak egymással az *affirmatív gazdasági* és az *affirmatív kulturális* intézkedések: az előbbi *a munka és a tanulás szférájában* teremt igazságosságot, az utóbbi a *nők nagyobb megbecsüléséhez* vezet. A *transzformatív* megoldások *megszüntetik a nemiség dichotómiáját*: ez *feminista szociáldemokráciát* és *feminista dekonstrukciót* jelent. Az *etnikai kisebbségekkel* kapcsolatos affirmatív intézkedések a gazdaságban *affirmative action*-ok segítségével biztosítanak lehetőségeket (az oktatásban és a munka világában), a kultúrában pedig a kisebbségeket *nagyobb megbecsüléshez* juttatja. A *transzformatív* megoldások az *antirasszisztikus demokratikus szocializmust*, illetve az *antirasszisztikus dekonstrukciót* tűzik ki célként. Itt is elmondható, hogy a csoportidentitást megerősítő affirmatív intézkedések a

²⁹⁹ I. m 23-26.

nőkkel, illetve a kisebbségekkel kapcsolatos ellenérzésekhez vezethetnek, míg a transzformatív intézkedésekkel az igazságtalanság gazdasági és kulturális alapját szüntetik meg.³⁰⁰

Fraser és Honneth reagáltak egymás nézeteire, vitájuk – amelynek részletes ismertetésére itt nem kerülhet sor – során néhány módosítást, illetve kiegészítést is végrehajtottak elméleteikben.³⁰¹ Fraser kitart a kétdimenziós koncepció mellett, amelyben az elosztást és az elismerést az igazságosság különböző dimenzióinak tekinti, ugyanakkor leírja az ezek mögött álló közös normatív magot, amelyet participatorikus paritásnak nevez. E szerint az igazságosság olyan társadalmi intézkedéseket követel, amelyek a társadalom minden (felnőtt) tagja számára lehetővé teszik, hogy a társadalmi érintkezésben egyenrangú félként lépjen fel. Fraser továbbá úgy véli, hogy az általa transzformatívnek nevezett megoldásokat csak kivételes körülmények között lehet megvalósítani, ezért a „nem-reformszerű reformok” lehetőségéről ír, ami alatt azt érti, hogy bizonyos affirmatív reformok transzformatív hatásokat válthatnak ki, ha elég radikálisak és következetesen megvalósítják őket.³⁰²

Honneth intézményelméleti perspektívából fogalmazza át elismerés-elméletét: nem elismerési formákról, hanem *elismerési szférákról* beszél, illetve ezek változásáról a modernitásban. a) A rendi társadalomban is működött egy *önálló szféra*, amely a *szereket és a gondoskodás* világa volt: itt az *utódok nevelése és szocializációja történt*. Ebben a szférában két fontos intézményesedési folyamat játszódott le a modern kor küszöbén: a *gyermekkor*, mint különös védelemre szoruló korszak kiemelése, illetve a *szerelem házasság* megjelenése és fokozatos térnyerése. b) A *jogi egyenlőség* intézményének kialakulása forradalmasította a morális rendet: a jogi elismerés elvált a hierarchikus értékrendtől, az individuum mindenki mással egyenlőnek érezheti magát. c) Harmadikként Honneth a *termelési szférában* bekövetkezett változásoknak az individuum elismerésére gyakorolt hatását emeli ki. A kapitalizmus kialakulása a *teljesítményelvű társadalom* létrejöttét hozta magával: az individuumok általános státusza a munka és a termelés világában betöltött státuszától függ, a termelési szférában betöltött státusz pedig az *individuális teljesítménytől* függ. Tehát itt nem életformák, életmódok elismeréséről van szó, mint korábban, a harmadik elismerési formánál, hanem az egyéni teljesítmény elismeréséről (bár ezen forma vonatkozásában Honneth korábban is említette a „képessegek” fogalmát, közös nevezőjük lehet, hogy az életforma és a teljesítmény elismerésével is az egyén közösségi értékének az elismerése történik). Honneth

³⁰⁰ I m. 27-33.

³⁰¹ A vitáról részletesen lásd: Weiss: i. m 215-245. o.

³⁰² Vö. Weiss: i. m. 220-222. o.

úgy véli, nincs igaza Frasernek abban, hogy a kapitalista gazdaság – ahol az elosztási problémák létrejönnek – teljesen független a moráltól. Ezt Richard Münch tanulmányára utalva cáfolja, és úgy véli, hogy a modern társadalmakra a morál és a gazdaság sajátos interpenetrációja jellemző. A hivatás-munka rendszere morális követelményeket vezet be a gazdaságba, gazdasági szükségszerűségeket a morálba. Ezek következő formákban jelentek meg a modernségben: a gazdasági liberalizmus, a jóléti gazdaság és a környezet-gazdaság, ezekhez a teljesítményelv, az egyenlőség szempontjából korrigált teljesítményelv és a környezet megóvása, mint morális követelmények kapcsolhatók. Egy teljesítmény alapú társadalomban a fizetés és a megbecsülés összefonódik, az elosztás szabályozása az elismerésért folytatott harcra vezethető vissza.³⁰³

Mindehhez a következőket fűzném hozzá. Fraser Rawls-t kritizálva figyelmen kívül hagyja, hogy a *rawls-i elmélet minden személy egyenlő méltóságának elismerésén alapul*, az alapvető javaknak az igazságosság elvei szerint történő elosztása azért indokolt, mert ez felel meg leginkább az emberi méltóság tiszteletének. A szabadságok és jogok mint alapvető javak nem csupán más javak megszerzésének feltételeit jelentik, hanem az emberi méltóság elismerésének szükségszerű velejárói. Az önmegbecsüléssel kapcsolatban Rawls valóban nem ír le külön elvet, de akár azt is mondhatjuk, hogy ha az igazságosság elveinek megfelelően rendezzük be a társadalmat, az együtt jár az önmegbecsülés alapjainak biztosításával. Az *elosztási problémák mögött is végső soron elismerési hiányosságok állnak*, ugyanakkor ez fordítva már nem állítható: az elismerési problémák nem mindig vezethetők vissza elosztási hiányosságokra.

A *társadalmi igazságtalanság* (vagy mondhatjuk azt is, hogy az olyan morális sértések, amelyek a társadalmi berendezkedés jellegzetességeiből következően érhetik az egyént) háttérében vagy az *emberi méltóság* vagy a *kiválóság értelmében vett értékesség el nem ismerése áll*. Az *emberi méltóság* fogalmában az *ember általánosságának és egyediségének tisztelete* kapcsolódik össze, ezért megsérthető úgy, hogy valamely embert *nem emberségének megfelelően* kezelünk, illetve úgy is, hogy *egyedi sajátosságait nem vesszük figyelembe*. Mindenkire ugyanazok az alapvető jogok vonatkoznak, ezek értelmezésekor azonban tekintettel kell lenni a különbségekre (ahogy ezt Habermas is megfogalmazta).

Az *emberi méltóságban kifejeződő „általánosság” megsérthető „kulturálisan”*, tehát úgy, hogy egy társadalomban *nem biztosítják az emberi személyek egyenlő szabadságát* (ennek biztosítását Fraser adottnak veszi és a liberális demokráciák problémáival foglalkozik), illetve

³⁰³ Vö. Weiss: i. m. 223-231. o.

„gazdaságilag”, ha *nem biztosítják az emberhez méltó élet gazdasági feltételeit* (azon persze lehet vitatkozni, hogy ez mit is jelent, Fraser a hátrányos helyzetű „osztállyal” kapcsolatban beszél erről). Az előbbi sérelem affirmatív módon a jogállam fenntartásával küszöbölhető ki, ahol egyenlő jogokat biztosítanak és fellépnek a diszkrimináció különböző formái ellen (pl. anti-diszkriminációs törvényt hoznak, stb.), és minél teljesebb szabadság megvalósítására törekszenek. Transzformatív módon pedig egy olyan társadalom létrehozásával, ahol nem fordulnak elő diszkriminatív tendenciák és mindenki a lehető legnagyobb mértékben szabad. Az emberi méltóság általánosságával kapcsolatos gazdasági igazságtalanság affirmatív és transzformatív módja megegyezik a Fraser által említett jóléti állammal, illetve szocializmussal.

Az emberi méltóság tisztelete a különösség tiszteletét is jelenti: ez sérül, ha a társadalomban nem megfelelően ismerik el valamely kollektív identitáshoz tartozó személyek különösségét, (pl. a faji, nemi, szexuális identitást), és az egyén nem tudja megélni saját identitását. Itt az egyenlő szabadság elvéből következő egyéni szabadság biztosításának sérelméről van szó, ami abból adódik, hogy formálisan ugyan biztosítják az egyéni jogokat, de a valóságban ezek értelmezésekor sérül bizonyos személyeknek a sajátos identitásuk megéléséhez fűződő szabadságuk, önmegvalósításuk akadályokba ütközik. Valamely kollektív identitás ebben az értelemben elsősorban *kulturálisan sérthető meg*, azzal, hogy nem sajátosságaiknak megfelelően kezelik őket, ugyanakkor nem kizárt, hogy ezek nyomán *gazdasági igazságtalanságok* is kialakulnak (pl. a nők, a bizonyos vallásokhoz tartozók, a hátrányos helyzetű kisebbségek esetében). Az előbbi probléma affirmatív megoldása egy olyan jogállam megteremtésére *törekszik*, ahol a privát autonómia mellett a nyilvános autonómia is a lehető legnagyobb fokban biztosított és minél inkább érvényesül a különböző életformákhoz tartozók egyenjogú koegzisztenciája. A transzformatív megoldás egy olyan társadalom létrejötte, ahol mindenki a legtermészetesebben megélheti saját egyedi identitását. Az egyedi identitással kapcsolatos gazdasági igazságtalanság megszüntetésének affirmatív módja a tanulás és a munka világához kapcsolódó, az egyes társadalmi csoportok különlegességéből fakadó jellemzőket, eltéréseket, hátrányokat figyelembe vevő intézkedések, felzárkóztató, pozitív diszkrimináción alapuló programok megvalósítása. A transzformatív módszer egy olyan társadalmat eredményez, ahol senkit sem érnek gazdasági hátrányok sajátosságai miatt, teljes esélyegyenlőség van.

Igazságtalanság érhet továbbá valakit úgy is, hogy *életmódjának a kiválóság értelmében vett értékességét* nem ismerik el. Ekkor az egyént nem ismerik el, vagy úgy érzi, hogy nem ismerik el, mint a közösség értékes tagját. Ez történik, ha egy adott társadalomban lenézik,

megbélyegzik, vagy előítéletekkel kezelik az adott nem, szexuális viselkedésmód, kultúra, vallás, életmód képviselőjét, pl. a nőket, valamely kisebbséghez tartozókat, a homoszexuálisokat. Ebből fakadóan gazdasági hátrányok is érhetik őket (mint a nők és a kisebbségek esetében), amelyeket az előbb említett módokon, az emberi méltóság biztosításával lehet kiküszöbölni. Azonban az ilyen típusú kulturális igazságtalanságok ellen külön is fel kell venni a harcot, hiszen az emberi méltóságból fakadó követelmények biztosítása mellett is fennállhatnak, illetve gyengíthetik azok megvalósítását. A probléma kezelése történhet az egyéni identitások megerősítésével (affirmatív út), amit Fraser a hagyományos multikulturalizmusnak nevez, de mivel ez ellenérzéseket szülhet, ezért transzformatív megoldásként a csoportkülönbségek dekonstrukcióját tartja kívánatosnak, tehát egy olyan társadalmat, ahol egyenlően értékesnek fogadnak el minden életmódot, kultúrát. Ami nehezen képzelhető el és a korábban elmondottak miatt erre eleve csak törekedni lehet, hiszen a pozitív megítélést senkitől sem lehet kikényszeríteni, a cél inkább a más értékekre nyitott, a sajátjától eltérő életmódok, életfelfogások megértésére, elfogadására hajlandó emberekből álló társadalom.

D. Az emberi méltóság tiszteletének jogi értelmezése

Ez a fejezet az emberi méltóság tisztelete elvének jogi (jogfilozófiai és tételes jogi) értelmezését adja: a természetjogi tradícióra történő utalást követően (hangsúlyozottan nem célozom e rendkívül gazdag problémakör részletes elemzésére), az erkölcsi jogok és az emberi jogok néhány mai elméleti felfogását mutatom be (mivel az előző fejezetben Habermas – az elismerés problémájához kapcsolódó – jogfilozófiai vonatkozású gondolatait már érintettem, ezért itt ezt a koncepciót nem tárgyalom). Ezután az emberi méltóság-elv tételes jogi megjelenésének történetét tekintem át, egy rövid elméleti kitérőt téve a forradalom és a szabadság problémájának felvetésével. Végezetül azt vizsgálom, hogy az emberi méltósághoz való jog miként jelenik meg napjaink különböző jogrendszereiben.

1. Természetjog, erkölcsi jog, emberi jog

Ha általánosan akarunk fogalmazni, azt mondhatjuk, hogy a természetjog a hatályos pozitív jog felett álló, a természetből, az isteni akaratból vagy az észből levezethető általános, örök és változatlan jogelveknek az összessége. A természetjog egyfajta értékmérőt jelent, e szerint a hatályos jog csak annyiban tekinthető érvényes jognak, amennyiben megfelel a természetjog elveinek. A jogbölcselet történetének másik alapvető irányzata a jogi pozitívizmus szemben áll a „duplex jogrendszerrel” dolgozó természetjogi felfogásokkal, és csak a tételes jogra helyezi a hangsúlyt: az tekinthető érvényes normának, amit az adott államban érvényes jogként elismernek. Leo Strauss: *Természetjog és történelem (Natural Right and History, 1949)* című művében megkülönbözteti a *klasszikus természetjogi tant* (amelyet Szókratész dolgozott ki és Platón, Arisztotelész, a sztoikusok és a keresztény gondolkodók fejlesztettek tovább) és a *modern természetjogi tant*, amely a 17. században keletkezett.³⁰⁴

A görögök úgy vélték, hogy az emberi törvényeknek meg kell felelniük egy magasabb rendű törvénynek, amely kozmikus és morális természetű, az univerzum rendje és erkölcsi törvény. Amikor a szofisták szembehelyezték a „*physis*”-t a „*nomos*”-szal, a természetjogot az ember alkotta joggal, magukévá tették a „*physis*” koncepcióját abban az értelemben, ahogy azt a Ion filozófusok kifejlesztették: az, ami kiállja a változást, amely mindig ugyanaz.

³⁰⁴ Vö. Leo Strauss: *Természetjog és történelem* (Pallas Stúdió-Attraktor, Bp., 1999) 91. o.

Platón a természeti törvényt az *igazságosság*, a legfőbb erény kifejeződésékként írja le. Az igazságosság akkor jellemzi az ember cselekedeteit, ha az egyén helyes viszonyt alakít ki az egyes lélekreszek között, illetve az igazságosság mint társadalmi erény akkor valósul meg, ha mindenki végzi a saját feladatát (a filozófusok vezetik az államot, az örök védik azt, a termelő rend tagjai pedig földműveléssel, kézművességgel vagy kereskedéssel foglalkoznak) és senki nem avatkozik más dolgába. Arisztotelész *íratlan törvényekről* beszél, amelyek egyfajta természetjogként is felfoghatók, mivel ezek a természetben alapulnak. Az íratlan törvények egybeesnek az egyetemes törvényekkel, ezeknek két fajtája van: az etikai-társadalmi megítélés, illetve a méltányosság, ami az írott törvény fogyatékoságait igazítja ki.

A sztoikusok szerint az ember célja, hogy a logosznak megfelelően értelmesen éljen, ebből következően a jogoknak is a logoszra kell irányulnia, a jog a „helyes értelem által meghatározott rend”. A sztoikusoknál „physis” nem a „nomos” ellentéte, hanem a szinonimája, a „physis” az első, egyetemesen megalapozott „nomos”-szá vált. Cicero különbséget tesz a természetjog (natura ius) és a pozitív, törvényi jog között (lege ius) között, az egyik a „lét belső ösztönzése”, a másik az ember által alkotott jog. Cicero elméletében egyesíti a természetjog lehetséges értelmezéseit, a természetjog úgy jelenik meg nála, mint a természet, az ész, és isten törvénye.³⁰⁵

Szent Ágoston szerint a világi törvényt ki kell egészíteni egy „magasabb és titkosabb törvénnyel”, az örökkévaló törvénnyel, amely felöleli minden ember cselekedeteit.³⁰⁶ Aquinói Szent Tamás meghatározta az örök törvény, a természeti törvény és a pozitív törvény viszonyát. Az örök törvény minden más törvény alapja, a törvények helyessége az örök törvénytől függ. A természeti törvény az örök törvény részvétele az emberi észben. A pozitív Isteni törvény az örök törvény legmagasabb kifejeződése. Az emberi pozitív törvény az örök törvénytől függ, csak akkor lehet helyes, igazságos, ha az örök törvényhez idomul a természeti törvényen és a pozitív Isteni törvényen keresztül.³⁰⁷

A *modern természetjog* fő képviselői: Grotius, Pufendorf, Spinoza, Hobbes, Locke és Rousseau. A *Leviatán*-ban (*Leviathan*, 1651) Hobbes megkülönbözteti egymástól a *természetjog* („ius naturale”) illetve a *természeti törvény* („lex naturalis”) fogalmát „mivel a jog azt a szabadságot jelenti, hogy megtehetünk-e valamit vagy sem, ezzel szemben a törvény

³⁰⁵ Vö. Frivaldszky: i.m. 11-45. o. ill. Ernst Bloch: *Natural Law and Human Dignity*: i. m. 5-24. o.

³⁰⁶ Vö. *A politikai filozófia története* (szerkesztette: Leo Strauss és Joseph Cropsey, I. rész, Európa, Bp., 1994) 257-261. o.

³⁰⁷ Vö. Frivaldszky: i.m: 113-118. o.

azt határozza meg és teszi kötelességünké, hogy mit tegyünk és mit ne”.³⁰⁸ A legalapvetőbb emberi jog az *önfenntartáshoz való jog*, minden kötelesség csak akkor kötelező érvényű, ha nem veszélyezteti ezt a jogot. Hobbes a társadalmi szerződéssel létrehozott államban tizenegy ilyen törvényt ír le, amelyek megfelelő közhatalom nélkül nem érvényesülhetnek, ezért a természeti állapotban semmi sem lehet igazságtalan. Meg kell jegyezni, hogy Hobbes *nem beszél minden ember egyenlő méltóságáról*, Cicero „előtti” értelemben használja a fogalmat. „Az embernek – csakúgy, mint minden másnak – értékét az árával mérjük.” – írja a filozófus.³⁰⁹ Az ember értékét az határozza meg, hogy hatalma használatáért mennyit fizetnek, az érték tehát nem feltétlen, hanem a szükséglettől és mások ítéletétől függ: egy rátermett hadvezérnek háborúskodások idején nagy ára van, békében viszont nincs, egy tudós bírónak ellenben békében nagy az értéke, háborúban már kisebb. „Ahogy más egyebeknél, úgy az embereknél se az eladója szabja meg az árat, hanem a vevő. Mert bármilyen sokra értékelje is magát valaki – ahogy ezt a legtöbb ember teszi –, az igazi értéke csak annyi, amennyire mások becsülik.”³¹⁰ A *méltóság* Hobbes értelmezésében nem több, mint az ember társadalmi értéke, *az az érték, amelyet az állam tulajdonít az egyénnek*.

John Locke a természeti állapotot *szabadság és az egyenlőség állapotaként* írja le, ahol a viszonyokat a természeti törvény szabályozza. A *polgári társadalom* csakis azzal a szándékkal jön létre, hogy a *közösség jobban megvédje kinek-kinek a szabadságát és tulajdonát* (hiszen egyetlen értelmes lényről sem feltételezhető, hogy azért akar változtatni sorsán, hogy rosszabb helyzetbe kerüljön), ezért az állami hatalom sem terjedhet többre, mint amit a közjó megkíván, a törvényhozó hatalomnak a természeti törvény alapján kell szabályokat alkotnia.³¹¹

Samuel Pufendorfra hatott a sztoikus filozófia, például a természeti törvény értelmezésében érhető ez tetten. Cicero gondolataira is támaszkodott, *De iure naturae et gentium* (1672) című művében az emberi méltóságról is ír: „Requirebat humanae naturae dignitas, et praestantia, qua caeteras animantes eminet, ut certam ad normam ipsius actiones exigenterentur, quippe citra quam ordo, decor, aut pulcritudo intelligi nequit. Maxima inde homini dignatio, quod animam obtinet immortalem, lumine intellectus, facultate res diiudicandi et eligendi praeditam.”³¹²

³⁰⁸ Thomas Hobbes: *Leviatán vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma* (fordította: Vámosi Pál, Kossuth Kiadó, Bp., 1999) 171. o.

³⁰⁹ I. m. 136. o.

³¹⁰ I. m. 137. o.

³¹¹ Vö. John Locke: *Értekezés a polgári kormányzatról* (fordította: Endreffy Zoltán, Gondolat, Bp., 1986)

³¹² Samuel Pufendorf: *De iure naturae et gentium* (Apud Joannem Wolters, Amsterdam, MDCCIV.) Libri II., Caput I., 5. § 100-101. o.

http://books.google.hu/books?id=6T9AAAAAcAAJ&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

Hubert Cancik rámutat, hogy az emberi méltóság fogalma Pufendorfnál egy „modernizált” sztoikus kontextusban jelenik meg. A természeti törvény leírásának szerkezeti vázát sztoikus elképzelések alkotják: a természet (*naturalis recitundo, intellectus hominis naturaliter rectus*), az emberiség egysége, az emberi egyenlőség (*cognatum et aequalem*), az öntudat, az önfenntartás, a *persona* doktrínája, az ember és az állat összehasonlítása, az *intellectus* és a morális cselekvés doktrínája (*De intellectu hominis prout concurrunt ad actiones morales*).³¹³ Pufendorf nézeteit nem csak Európában ismerték, Amerika gyarmati államaiban ennek elterjedése elsősorban John Wise-nak köszönhető, aki a 18. század elején a New-England egyházközsegeinek alkotmányával kapcsolatos vitához írt művében idézi Pufendorf gondolatait az egyenlőségről, a szabadságról, az emberi méltóságról.³¹⁴

Jean-Jacques Rousseau az emberi egyenlőtlenség eredetéről írt értekezésében (*Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, 1755*) a természeti állapotot lényegében három részre osztja. Az első a „tiszta”, kezdeti állapot, ekkor a vademberrel kapcsolatban nem beszélhetünk morálról, de önfenntartási törekvése mellett jellemzi a természetes szánalomérzés is. A második szakasz akkor kezdődik, amikor kialakulnak a társadalom alapjai: ekkor már van erkölcs: az egyén a természeti törvényeknek megfelelően cselekszik, ez alapján maga bünteti a rajta esett sérelmeket. A harmadik szakaszba a kohászat és a földművelés, illetve a tulajdon megjelenésével lépnek az emberek: ez a gazdagság és szegénység különbségeit, a rossz emberi tulajdonságok, köztük az önzés kifejlődését hozza el, amelynek eredménye az állandó háborúskodás, így a természeti törvénytől való eltérés lesz. A természeti törvény, bárhogyan is értelmezzük azt, az egyén szabadságát biztosítja. Ennek megvédése és a háborúskodás állapotának megszüntetése miatt hozzák létre az emberek a társadalmi szerződéssel az államot, amely a jog világa (de a pozitív törvények nem lehetnek ellentétesek a természeti törvénnyel). A politikai állapotban azonban az egyenlőtlenségek tovább növekednek, majd eljön a despotizmus, ami az egyenlőtlenség utolsó foka. Az államrendezkedés és azok a törvények, amelyek nem biztosítják az egyén szabadságát, ellentétben állnak a társadalmi szerződéssel és a természeti törvénnyel.³¹⁵ Rousseau *A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei (Du contract social ou Principes du droit politique, 1762)* című művében arról ír, hogy e szerződés kikötései, még ha talán soha nem is nyertek világos megfogalmazást, mégis mindenütt ugyanazok, mindenütt hallgatólagosan

³¹³ Vö. Cancik: i. m. 30-32. o., illetve Pufendorf: i. m. Libri I. Caput III.; Libri II., Caput III.

³¹⁴ Vö. Cancik: i. m. 32-33. o.

³¹⁵ Vö. Jean-Jacques Rousseau: *Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól* (fordította: Kis János, In.: Jean-Jacques Rousseau: *Értekezések és filozófiai levelek*, Magyar Helikon, Bp., 1978)

elfogadják és elismerik őket, amíg nem esik sérelem a társadalmi szerződésen. Ekkor mindenki megtér eredendő jogához, visszaveszi természet adta szabadságát, miközben elveszti azt az egyezményes szabadságot, amelynek a kedvéért az előbbiről lemondott. A társadalmi szerződés lényege: minden személy valamennyi képességével együtt az *általános akarat (volonté générale)* legfőbb irányítása alatt egyesül, és mindenkit az összesség elkülöníthetetlen részévé fogadnak. Ha az egyén akarata szembekerül a közjót kifejező általános akarattal (ekkor az egyén tévedett: amit általános akaratnak vélt, nem volt az), akkor *mint társult tag nem szabad*, illetve a szabadságra (a közjónak megfelelő cselekvésre) „kényszeríteni” kell őt (hiszen a társadalmi szerződéssel feladta magánérdeke, illetve magánvéleménye korlátlan szabadságának természetes jogát).³¹⁶ Rousseau úgy véli, hogy a szabadság teszi az embert emberré. *Elutasítja a rabszolgaságot*, mivel egyetlen embernek sincs természetadta hatalma a többiek fölött, az erőszak nem teremt jogot, ezért az emberek közötti törvényes hatalom csak megállapodásokon alapulhat. „Aki lemond szabadságáról, az ember voltáról, emberi jogairól, mi több, kötelességeiről mond le.” – írja a filozófus.³¹⁷

Az emberi méltóság értékének alapjoggá válásában, eljogiasításában nagy szerepet játszottak azok a természetjogi elképzelések, amelyek szerint vannak *mindenkit megillető alapvető jogok*: ezek az ember szabadságának biztosítékát jelentik, és az állami beavatkozást is korlátozzák. A kanti morálfilozófia az emberi méltóságból következő alapvető erkölcsi kötelességekre helyezi a hangsúlyt (tehát arra, hogy az egyénnek miként kell cselekednie), a természetjogi elméletek pedig azokat az alapvető jogokat emelik ki, amelyek mindenkit megilletnek az állami elismeréstől függetlenül (tehát arra koncentrálnak, hogy mi az, amit az egyén elvárhat). Természetesen a kanti elméletből az alapvető jogok is levezethetők, ahogy a természetjogi elvárások kötelezettségként is megfogalmazhatók. Manapság az elméletalkotók

³¹⁶ Vö. Jean-Jacques Rousseau: *A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei* (fordította: Kis János, PannonKlett Kiadó, Bp., 1997) Rousseau-nál tehát a polgári szabadság a többi társult taggal való egyenjogúságot, a „közösség érdekében történő kollektív cselekvésben való aktív részvételt” jelenti. Vö. Ludassy Mária: *A társadalmi szerződés Rousseau életművében* (In.: Jean-Jacques Rousseau: *A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei*: i. m.) 9.o.

³¹⁷ A rabszolgaságról lásd i.m.: 16-18.o., az idézet: 17.o. Rousseau az *Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól* című művében is kiemeli, hogy az ember nem mondhat le a szabadságáról egy másik ember javára, és *érveket hoz fel a rabszolgaság ellen*. Hangsúlyozza többek között, hogy a tulajdonjog emberi intézmény és megállapodás, így minden ember kedve szerint rendelkezhetik azzal, ami a birtokában van, de nem így áll a dolog a természet legfőbb adományaival, az étellel és a szabadsággal, mert ezekben mindenki részesül ugyan, de kétséges, hogy bárkinek jogában állna megfosztani magát tőlük. Ha valaki lemond az egyikről, a létezés legalacsonyabb fokára süllyed, ha lemond a másikkal, megszűnik létezni, ezért mind a természetet, mind az észet megsérti, aki föladja őket. Rabszolgának nem lehet születni: mert még ha lehetséges volna is, hogy valaki elidegenítse szabadságát, a gyermeket a szabadság adománya természetétől fogva megilleti, ember voltához tartozik. A rabszolgaságot nem lehetett bevezetni úgy, hogy erőszakot ne tettek volna a természetben, és egyenesen meg kellett változtatni a természetet, ha ezt a jogot állandó intézménnyé akarták tenni. Amikor a jogtudorok kijelentették, hogy a rabszolga gyermeke rabszolgának születik, tulajdonképpen azt határozták el, hogy nem minden ember születik embernek. I. m. 145-146. o.

elsősorban az *erkölcsi jogok* és az *emberi jogok* fogalmát használják: az emberi jogok olyan erkölcsi jogok, amelyek az embert embervoltából adódóan megilletik. Az erkölcsi jogok és az emberi jogok értelmezésével kapcsolatban nézzünk meg néhány mai elméletet.

Joel Feinberg szerint *erkölcsi jog* minden olyan jog, amely *a törvényes vagy más intézményes szabályoktól függetlenül, vagy azokat megelőzően létezik*. Az erkölcsi jogok nemfogalma különböző fajfogalmakra osztható, ezek az erkölcsi jog legfontosabb sajátos jelentései: 1. Az erkölcsi jog, mint *konvencionális jog* elfogadott, de jogilag nem feltétlenül elismert szokáson vagy elváráson alapul (pl. az idős néni joga, hogy egy fiatal ember átadja a helyét a villamoson). 2. Az erkölcsi jog, mint *ideális jog* nem feltétlenül valamilyen tényleges jog, hanem olyasmi, aminek a pozitív jognak lennie kell (kellene). 3. Az erkölcsi jog, mint *lelkiismereti jog* olyan igény, amelyet nem (feltétlenül) tényleges vagy ideális szabályokra, mint inkább a felvilágosult egyén lelkiismeretének elveire hivatkozva tartunk érvényesnek. 4. Az erkölcsi jog, mint *jog gyakorlásának joga* szigorú értelemben egyáltalán nem jog, hanem egy másfajta jog gyakorlásának erkölcsi alátámasztása, amely azt hangsúlyozza, hogy ez a jog birtokában van valakinek, és hogy ezt nem befolyásolják a gyakorlásának helyességére, vagy helytelenségére vonatkozó megfontolások. Amikor valaki erkölcsi jogokról beszél – mutat rá Feinberg –, akkor vagy általános, közelebről meg nem határozott értelemben, vagy e négyféle jelentés egyikére gondolva használja a kifejezést.³¹⁸ Feinberg az emberi jogokat a következőképpen definiálja: az „*emberi jogok*” minden emberi lényt megillető, feltétlen és megváltoztathatatlan, *alapvető jelentőségű, általános értelemben vett erkölcsi jogok*.³¹⁹

Kis János a *morális jogok* alapjaként arra hivatkozik, hogy az *egyének bizonyos erkölcsi tulajdonságait önmagukért tiszteletben kell tartani*. A tiszteletet követelő tulajdonságok különböző természetűek lehetnek, és vannak morális jogigények, amelyeket egyszerűen ember voltunkkal igazolunk: az egyik ember nem bánhat így a másik emberrel, államok nem bánhatnak így emberi lényekkel. Egy morális jog *emberi jog*, ha a tiszteletet kívánó tulajdonság azzal függ össze, hogy *a jogalany emberi lény*.³²⁰

Kis János egy harmadik utat ajánl a természetjog és a kulturális relativizmus között az emberi jogok értelmezési alapjaként. A szerző szerint az *emberi jogok* – akár a jogok általában –, *társadalmi alkotások*, tudomásul kell vennünk továbbá, hogy keletkezésük, *fejlődésük a nyugati civilizációhoz kötődik*, de a nyugati civilizáció morális alapjait nem kell történelmi adottságként elfogadnunk: *racionális vitában kell megvédenünk azokat*, anélkül,

³¹⁸ Vö. Joel Feinberg: *Társadalomfilozófia* (fordította: Krokovay Zsolt, Osiris, Bp. 1999) 126-127. o.

³¹⁹ Feinberg: i.m. 127. o.

³²⁰ Kis János: *Vannak-e emberi jogaink?* (Stencil Kulturális Alapítvány, Bp., 2003) 87. o.

hogy valamiféle társadalmon kívüli mércéhez folyamodnánk. Ez az elmélet tehát abban hasonlít a természetjogra, hogy az általa nyert jogok nincsenek egy-egy történelmi jogrendszer tér- és időbeli korlátai közé szorítva, eltérés azonban, hogy az emberi jogokat nem tekinti örök, változatlan előírásoknak. A szerző kiindulásként megvizsgálja, hogyan lehet egy jogigényt megvédeni olyan személyek közötti vitában, akik nem mind osztják a kérdéses jog végső hátterét, és akiket morálisan értékelhető kapcsolat fűz egymáshoz. Az emberi jogok azért sem örök és változatlan előírások, mert a rájuk támasztott igény megvédése történeti folyamat. Az emberi jogokat a racionális vitában *soha nem végérvényesen védtük meg*, csak a következő próbáig, illetve a társadalmi viszonyok változásaitól függ, hogy milyen érdekeinket kell és lehet emberi jogokként értelmezni.³²¹ Kis János *egalitárius alapon, az egyenlő méltóság elvéből kiindulva* vezeti le az emberi jogokat. A szerző a befogadó és nem hierarchikus etikákat nevezi egalitáriusnak, az ilyen etikákban a morális közösség tagjainak kijáró tisztelet minden (normális felnőtt) embernek egyenlően kijáró tisztelet, a morális közösség tagjainak méltósága egyenlő emberi méltóság, az általa megkívánt jogok egyenlő emberi jogok.³²² El kell ismernünk, hogy a tudomány „egalitárius vállalkozás”: a legkitűnőbb tudós sem kívánhatja, hogy hiányosan bizonyított tételeit kritikátlanul elfogadjuk. Aki szerint a morál ebben más, mint a tudomány, annak külön meg kell indokolnia, hogy miért más, de addig abból kell kiindulnunk, hogy az *emberek különböző erkölcsi értékű személyek lehetnek, de mint a morális közösség tagjai* – mint erkölcsi személyek, azaz morális jogok és kötelességek alanyai – *egyenlők*. Kis János ezt a tételt nevezi az egyenlő méltóság elvének, utalva arra, hogy minden etika, amely tartalmazza ezt az elvet, emberi jogokkal ruházza fel az egyéneket. A szerző az egyenlő méltóság elvét Kant nyomdokain haladva írja le, annyiban, hogy a minden emberben benne rejlő morális képességekre építve vezeti le, illetve elfogadja, hogy az ember morális törvényhozó, hiszen csak olyan elveket kell elfogadnunk, amelyek kifogásolására nincs ésszerű alapunk. Eltér viszont az elmélet a kanti hagyománytól abban, hogy az erkölcsi méltóság fogalma nem közvetlenül az ember racionális és autonóm mivoltát jelenti. Az elemzés tovább nem bontható egysége nem az egyén morális képességeivel, hanem az egyének közötti morális viszony: tehát *az erkölcsi méltóság az emberek közötti, normatív társadalmi viszonyként határozható meg*. A morális személy voltunknak kijáró tisztelet azt ismeri el, hogy valamennyien *egyenrangú résztvevői vagyunk a morálról folyó vitának* – írja Kis János.³²³

³²¹ I. m. 41. o. és 68-69. o.

³²² I. m. 100. o., részletesen ld. a megelőző oldalakat.

³²³ I. m. 107-108. o.

Az erkölcsi méltóság ezen meghatározásából egyaránt származnak *komparatív és nem komparatív követelmények*. Komparatív egy követelmény, ha valamit attól függően ír elő vagy tilt az egyik ember esetében, hogy más emberek milyen helyzetben vannak, vagy hogyan bánnak velük. Ilyen követelmény, hogy azonos munkateljesítményért a nők nem kaphatnak alacsonyabb bért, mint a férfiak: mert vagy nem indokolják a különbségtételt és akkor a morál legalapvetőbb formális szabályával kerülnek összeütközésbe, mely szerint hasonló esetek hasonló bánásmódot kívánnak. Vagy adnak indoklást, de akkor csak arra hivatkozhatnak, hogy a nőknek a teljesítményüktől függetlenül kevesebb jár, és ezzel feltételezték, hogy a nők önmagukban alacsonyabb rendű lények, ez azonban ellentétes az egyenlő méltóság elvével, amely tiltja a morális közösség hierarchizálását. Nem komparatív egy követelmény, ha valamit attól függetlenül ír elő, vagy tilt az egyik ember esetében, hogy más emberek milyen helyzetben vannak, vagy hogyan bánnak velük, például, hogy az éhezón segíteni kell, vagy, hogy senkit sem szabad önkényesen letartóztatni. Az egyenlő méltóság elve előírja az éhezők támogatását, mert ahhoz, hogy egy ember morális személyként léphessen föl, testi erőinek birtokában kell lennie, és tiltja az emberek önkényes elhurcolását, mert ez nem fér össze az erkölcsi személy voltunk iránti tisztelettel, nem bánunk a morális közösség egyenrangú tagjaként azzal az emberrel, akinek nem adunk számot a vele szemben alkalmazott kényszer indokairól.³²⁴

Kis János tehát az egyének közötti morális viszonyként értelmezi az emberi méltóságot, arra alapozva, hogy minden ember morális törvényhozó, és ennél fogva egyenrangú részvevője a morálról folyó vitának. Ezzel a szerző egy gyakorlati, etikai fogalmat ad a méltóságnak, amely valóban alkalmas arra, hogy az emberi jogok levezetésének egy lehetséges alapjául szolgáljon. A szerző, bár kikerüli a „metafizikai” méltóság-meghatározást, valójában abban látja az ember alapvető sajátosságát, hogy morális személy, erkölcsi törvényhozó. Ebből pedig következik, hogy az rendelkezik emberi méltósággal, aki képes részt venni a morális vitákban, tehát – mint arra Kis János is utal – normális felnőtt ember. Ilyen alapon azonban nem lehet alátámasztani a gyerekek, a betegek és a fogyatékosok méltóságát (és emberi jogait), ezzel a kérdéssel a szerző hivatkozott művében nem foglalkozik.

Dieter Birnbacher szerint az emberi méltóság többértelmű fogalom, legkevesebb két jelentése van. Hogy megkapjuk az egyes jelentéseket, fel kell tennünk a kérdést: *hogyan sérülhet az emberi méltóság?*

³²⁴ I. m. 108-112. o. Az emberi jogok igazolási eljárását az egyenlő méltóság elve és a belőle származtatott segédelvek alapján lásd a következő oldalakon.

a) Az *individuális („konkrét”)* emberi méltóság akkor sérül, ha valamely individuális emberrel szemben olyasvalamit követnek el, amit *ő maga vagy más súlyos megaláztatásnak* érez. Az ember méltóságának tiszteletben tartása azt jelenti, hogy *tekintettel vagyunk a jogok bizonyos minimumára*, amelyek az embert mindenféle teljesítménytől, érdemtől és minőségtől függetlenül megilletik, és amelyeket azok számára is biztosítani kell, akik ezeket a jogokat mások esetében figyelmen kívül hagyják. Ez alapján *az egyénnek joga* van: 1. a biológiailag szükséges létfenntartási eszközökre, 2., az erős és folyamatos fájdalomtól való mentességre, 3., a minimális szabadságra, 4., a minimális önbecsülésre. Ezt a négy összetevőt úgy is felfoghatjuk, mint az *alapvető javak egyfajta minimális készletét*, amelytől az emberi méltóság tiszteletben tartásának elve alapján senkit sem szabadna megfosztani. Az emberi méltóság ebben az értelemben *az elvárhatóság minimális standardját feltételezi* azzal kapcsolatban, hogy mi engedhető meg egy emberrel szemben, illetve, hogy mit engedhet meg magának egy ember. Határt szab az inhumánus cselekedeteknek (kínzás, rabszolgotartás, halálbüntetés) és egyúttal az inhumánus mulasztásoknak is (hagyni, hogy valaki éhen haljon).

b) A másik értelemben az emberi méltóság az individuum helyett az emberi nemre vonatkozik. A *nem értelmében felfogott („absztrakt”)* emberi méltóság sérül, ha az emberi nem identitását fenyegeti veszély, és a normatív emberkép által felvázolt határok áthágására kerül sor. Ha például az ember-állat hibridek létrehozását az emberi méltóságra hivatkozva utasítjuk el, akkor általában nem a hibrid létrehozásával keletkezett egyed individuális méltóságának esetleges sérülésére gondolunk, hanem a nem tisztasága, identitása vagy az adott természeti rend sérülésére. Nem egy konkrét emberről van szó, hanem az emberiségről *in abstracto*, *az emberről alkotott bizonyos képről*. Az emberi méltóság fogalma tehát nem egységes – mutat rá Birnbacher –, csak alapjelentésében van szüksége egy individuális szubjektumra, mint hordozóra, tágabb értelemben vett jelentései esetében nem kell, hogy a grammatikai szubjektumnak megfeleljen egy reális szubjektum.

Fontos a „konkrét” és „absztrakt” emberi méltóság megkülönböztetése az etika és a jog szempontjából, mert ezeknek a jelentéseknek eltérő a normatív megítélése, illetve ennek az eltérésnek megfelel egy, az episztemikus státuszban tapasztalható különbség. A *„konkrét” emberi méltóság elve kvázi morális abszolútumként működik*. Ennek más elvek vagy értékek kedvéért történő megsértése – kimondottan kivételes esetektől eltekintve – általában megengedhetetlen. Az *„absztrakt” emberi méltóság elve* ezzel szemben sokkal *gyengébb státusszal rendelkezik*: ez a más értékekkel (mint például az önrendelkezés és a kutatás szabadsága) szembeni mérlegelést nem zárja ki. Amíg az emberi méltóság elve konkrét alapjelentésében a lehető legmagasabb – Birnbacher szerint még az élet védelmének elvénél is

magasabb – rangot élvez, addig a tágabb értelemben vett elvnek a normatív rangja alacsonyabb és bizonytalanabb is. Amikor a Német Szövetségi Alkotmánybíróság például úgy ítéli, hogy a meg nem született emberi lény emberi méltósággal rendelkezik, de egyúttal a művi terhesség-megszakítás határidőhöz kötöttségét is elfogadhatónak tartja, akkor nem értheti ezalatt az Alkotmány 1. cikkelye által megfogalmazott konkrét emberi méltóságot, mivel ez a más javakkal (például az anya önrendelkezésével) szembeni mérlegelést kizárja. Az episztemikus státuszban tapasztalható különbség a következő: míg a „konkrét” emberi méltóság elvének olyan erős indokok állnak rendelkezésére, mint az érintett egyén érdekeire és szükségleteire való hivatkozás, az „absztrakt” elvnek csak gyenge indokai vannak, például kívülálló érzéseire és attitűdjeire utalhatunk. A „konkrét” emberi méltóság elve által megkövetelt minimális jogok megindoklásához elég olyan trivialitásokra hivatkozni, minthogy az embereknek valóban erős érdekük fűződik az életfenntartáshoz, a testi integritáshoz, a szabadsághoz és az önbecsüléshez, valamint ahhoz, hogy olyan társadalomban éljenek, amely ezen javak minimumát garantálja számukra. A tágabb értelemben vett fogalom megindoklása nehezebb. Míg a „konkrét” emberi méltóság elve az emberi alapszükségletek egy viszonylag állandó készletére való hivatkozással igazolni tudja magát, addig az „absztrakt” elv az érték, az adott rend, a lényeg kevésbé univerzális, lényegesen kultúrspecifikusabb fogalmaira támaszkodhat.³²⁵

2. Az emberi méltóság deklarálása jogi dokumentumokban. Forradalom és szabadság

A legfontosabb emberi jogok a 18. századtól kezdve jogi dokumentumokban is megfogalmazást nyertek (de már korábban is születtek jelentős dokumentumok Angliában: a *Habeas Corpus* 1679-ben, amely összefoglalta a személyi szabadság biztosítékait, illetve a *Bill of Rights* 1689-ben): elsőként a *Virginiai Nyilatkozatban* (1776. június 12.). A Nyilatkozat I. pontja szerint ”Minden ember, a természet rendje szerint, egyenlően szabad és független, s mindenkinek bizonyos veleszületett jogai vannak, amelyektől, ha társadalmi közösségbe is kerül, semmiféle szerződés meg nem foszthatja, vagy utódaitól el nem veheti;”.³²⁶ A *Függetlenségi Nyilatkozatban* (1776. július 4.) a következőket olvashatjuk:

³²⁵ Dieter Birnbacher: *Verletzt die künstliche Reproduktion des Menschen die menschliche Würde?* (<http://www.wechselwirkung.com>) Kiss-Márk Katalin kézirat fordításának felhasználásával. Illetve vö. Dieter Birnbacher: *Mehrdeutigkeiten im Begriff der Menschenwürde*, <http://www.gkpn.de/singer2.htm>

³²⁶ Az *emberi jogok dokumentumokban* (összeállította Kovács István és Szabó Imre, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Bp. 1976, továbbiakban *Dokumentumok*) 606. o

„Magától értetődőnek tartjuk azokat az igazságokat, hogy minden ember egyenlőként teremtett, az embert teremtője olyan elidegeníthetetlen Jogokkal ruházta fel, amelyekről le nem mondhat, s ezek közé a jogok közé tartozik a jog az Élethez és a Szabadsághoz, valamint a jog a Boldogságra való törekvésre. Ezeknek a jogoknak a biztosítására az Emberek Kormányzatokat létesítenek, amelyeknek törvényes hatalma a kormányzottak beleegyezésén nyugszik. Ha bármikor, bármely Kormányforma alkalmatlanná válik e célok megvalósítására, a nép Joga, hogy az ilyen kormányzatot megváltoztassa vagy eltörölje, és új Kormányzatot létesítsen, olyan elvekre alapítva és hatalmát olyan módon szervezve, amely jobban védi Biztonságát, és jobban elősegíti Boldogulását.”³²⁷ Az *Amerikai Alkotmány* (1787. szeptember 17., 1789. március 4-én lépett hatályba) – ahogy a bevezetőben olvashatjuk – az igazságosság, a belső nyugalom, a közös védelem, a közjó, a szabadság előmozdítása érdekében hozta létre az Egyesült Államok népe. Az Alkotmány *Bill of Rights*-nak nevezett első tíz kiegészítése (1791-ben lépett hatályba) tartalmazza az emberi jogok katalógusát (így pl. a vallásszabadság, a szólásszabadság, a sajtószabadság, a fegyverviselési jog deklarációját, a magánszféra védelmét, a bírósági eljárással kapcsolatos jogokat stb.). A dokumentum minden ember egyenlő méltóságának elvét nem nyilvánította ki (bár a *Függetlenségi Nyilatkozatban* lényegében ezt találjuk), így a rabszolgaságot nem tiltotta. Ezt követően még számos alkotmány-kiegészítésre került sor, a rabszolgaságot a XIII. kiegészítés törölte el (1865): „I. § Az Egyesült Államokban vagy annak fennhatósága alá eső területen sem rabszolgaság, sem kényszerű szolgaság nem fordulhat elő, kivéve bűncselekmény elkövetéséért kiszabott büntetés esetét, amikor az elkövetőt törvényes eljárással kell elítélni.”³²⁸

A francia forradalom nyomán kihirdetett *Az Ember és Polgár Jogainak Deklarációja* (1789. augusztus 26.) első cikke kinyilvánítja, hogy „Az ember szabadnak és egyenlő jogúnak születik, és az is marad.”³²⁹

A felvilágosodás eszméi már erősen hatottak az *amerikai forradalomra*, amely bizonyos vonatkozásaiban – erről ír François Furet történész – az *angol forradalom* örököse (intézményeinek kiépítésekor megtartja a checks and balances elvét, jogrendszerének hasonlósága, stb.).³³⁰ Azonban a „*társadalom újrateemtésének*” elve itt jelenik meg először konkrét politikai cselekvés alapjaként: az új rendet szabad és egyenlő felek megegyezésére kell alapozni. Ennyiben az amerikai forradalom a *francia forradalmi folyamat* előhírnöke,

³²⁷ Az *Amerikai Egyesült Államok népének Függetlenségi Nyilatkozata*, <http://mek.oszk.hu/02200/02256/02256.htm>

³²⁸ Az *Amerikai Egyesült Államok Alkotmánya*, http://zskflnk.uw.hu/nk/usa__alkotmany.pdf

³²⁹ Az *emberi jogok dokumentumokban*: i. m. 117. o.

³³⁰ Vö. François Furet: *A forradalomról* (fordította: Vargyas Zoltán, Európa, Bp., 2006) 79-107. o

hiszen annak alapgondolata az emberi lét újjáteremtése, azonban amíg Amerikában ehhez nem kellett megdönteni a feudális társadalmi rendet (hiszen az amerikai közösségeket már eleve jellemezte a szabadság és az egyenlőség), addig Franciaországban alapvető jelentőségűvé vált a régi renddel, az abszolutizmussal való szakítás hangsúlyozása. A francia forradalom már az ember egyetemes felszabadításának eszmei alapján áll (ez fejeződik ki *Az Ember és Polgár Jogainak Deklarációjában*), azonban a társadalom újjáteremtéséhez szükséges rombolást pont az emberi jogok sínnylik meg, különösen a jakobinus terror időszakában.³³¹ Furet szerint, amíg az amerikai történelemben időben szétvált *a társadalom megszületése és az alkotmány megalkotása* (az amerikai forradalom-eszme megvalósult a köztársaság, az egyes államok alkotmányainak és az 1787-es szövetségi alkotmány létrejöttével), addig a francia forradalomban együtt jelenik meg a két aktus. Míg a szabad és egyenlő egyénekből álló társadalom elvét az 1789 augusztus 4-i dekrétummal szentesítették, eltörölve az előjogokon alapuló arisztokrata rendet, és ezt a későbbi rezsimok sem merték kétségbe vonni, addig *az alkotmányozás aktusával nem sikerül lezárni a forradalmi folyamatot*, amely folyamatosan újakezdődik, új alkotmányos berendezéseket hozva magával (az alkotmányos monarchiát követi a köztársaság, majd a jakobinus diktatúra, ezt követően a direktórium, majd a konzulátus rendszere, végül a napóleoni császárság). Aztán a császárság bukása után a 19. században újra megjelennek a forradalmi folyamatban kialakult különböző rendszerek (Bourbon-restauráció, 1830: forradalom, Lajos Fülöp királysága, 1848: forradalom, II. köztársaság, majd III. Napóleon császársága, 1870: forradalom), amíg végül a III. köztársaság stabil intézményei létrejönnek.³³²

A következőkben egy rövid elméleti kitérőt teszek Hannah Arendt *forradalom*-felfogására utalva. Arendt a forradalom modern fogalmát a történelem újakezdésével, a *szabadság születésével* hozza összefüggésbe. *A szabadság nem azonos a felszabadulással*: az elnyomás alóli mentesség vágya csupán előfeltételét jelenti a szabadságnak, mint politikai életformának. Ehhez egy új államot kell létrehozni, egy „új házat”, ahol ellakhat a szabadság (ez Amerikában és Franciaországban is egy újrafelfedezett kormányforma, a köztársaság lesz).³³³ Az amerikai forradalom véget ért, amikor az új állam kiépítése megkezdődött, *Franciaországban* azonban a *forradalom irányt változtatott*: a jakobinusok hatalomra kerülése után már nem a szabadság, hanem a *nép boldogságának* megvalósítása, a szegénység felszámolása volt a célja. Amerikában nem volt jelen a nyomasztó szegénység, itt ez inkább

³³¹ I. m. u. o., ill. 144-145. o.

³³² Vö. i. m.

³³³ Hannah Arendt: *A forradalom* (fordította: Pap Mária, Európa, Bp., 1991) 36-45. o.

politikai és nem a társadalom rendjét érintő szociális kérdést jelentett (a problémát abban látták, hogy a szegény ember a „folyamatos gürcölés” miatt nem tud részt venni a közéletben). Franciaországban viszont Robespierre és társai felismerték, hogy a zsarnokság alóli felszabadulás csak egy kisebbség számára hozta el a szabadságot, a nyomorban élő többség alig érzett belőle valamit. A *szolidaritás erénye* elsődleges – hirdette Robespierre, ami annyit jelent, hogy nem szabad figyelmen kívül hagyni a nép (le peuple) érdekeit, *azonosulni kell a nép akaratával*. Mivel a közvélemény, az egy és oszthatatlan általános akarat alapján kell cselekedni, ezért a részvételen alapuló politikát felváltja a nép érdekeiért cselekvők diktatúrája. A terror időszaka alatt mindenkit ellenségnek tekintettek, aki a partikuláris érdekeit követi a közérdek helyett, akit az erény helyett az önzés és a képmutatás jellemez: de a képmutatás elleni harc hozta el igazán a képmutatók világát. Arendt szerint bebizonyosodott: az erény forrásának tekintett sajnálat nagyobb kegyetlenségre képes, mint maga a kegyetlenség. A későbbi forradalmárokra is jellemző az, hogy érzelmeik határtalansága érzéketlenné tette őket a valósággal – különösen a személyek valóságával – szemben: nem sajnáltak senkit feláldozni a forradalom érdekében.³³⁴ Amíg Amerikában az alkotmány a szabadság tényleges megalapozását jelentette, addig Franciaországban, ahol 1789 és 1875 tizennégy alkotmány készült, sokáig kellett várni – ahogy erre Furet is utal, lásd fent – a forradalom befejezésére (illetve kérdéses volt, hogy befejezni kell-e a forradalmat, vagy újratekdeni?).

Arendt felhívja a figyelmet, hogy a forradalom alapvető célja *a szabadság terének* létrehozása és ezen nem csak a beavatkozásoktól való mentességet kell értenünk (a negatív szabadságot), hanem a köz ügyeiben való részvétel jogát: a *közszabadságot* is. A *Függetlenségi Nyilatkozat* preambulumaának „boldogság keresése” (más fordításban: „boldogságra való törekvés”: „the pursuit of Happiness”) kitétele nem csak a magánboldogság kereséséhez való jogot, hanem a *közboldogság* előmozdításának lehetőségét is jelentette a 18. században (amint az Jefferson írásaiból is nyilvánvaló): a boldogság eléréséhez szabadság szükséges, a közboldogság megvalósításához pedig közszabadság. A *franciáknál* a jakobinus terror alatt a *közboldogság* egyenlő volt *a nép boldogságával*, amit viszont az említettek miatt egyáltalán nem a népnek a köz ügyeiben való részvételeként értelmeztek, ez viszont a forradalom eredeti céljának feláldozásával járt együtt. Arendt ugyanakkor rámutat, hogy az *amerikaiak* a minősítő jelző nélküli „boldogság” kifejezésen a későbbiekben már egyre inkább *csak a magánboldogságot kezdték érteni, a kerületek elemi köztársaságainak*

³³⁴ I. m. 77-145. o.

demokráciája – amely a közszabadság, így a vélemények kifejtésének és kialakításának a tere volt –, *a pártok demokráciájává vált*, ahol az egyén politikai szerepét elsősorban a választás, a szavazás aktusára korlátozzák.³³⁵ Természetesen ugyanez volt a helyzet mind Angliában, mind Franciaországban a „forradalmi folyamat” lezárulását követően. Nyilvánvaló továbbá, hogy ezeknek a rendszereknek a politikai részvétel e szűken értelmezett módja tekintetében is nagy hiányosságaik voltak a 19. században: a választójog korántsem volt teljes, nem is beszélve a rabszolgákról az USA-ban, akiknek semmiféle szabadságuk nem volt. Fontos látni, hogy a közboldogságnak a nép boldogságaként értelmezett jakobinus változata is újra meg újra megjelenik a 19. és különösen a 20. századi forradalmakban: itt a hivatásos forradalmárok kapnak szerepet, illetve egy vezető forradalmi párt ragadja meg a hatalmat, amely a nép érdekében cselekszik, az emberek közvetlen politikai részvételére nincs szükség. Ugyanakkor a *forradalmak kezdeti időszakában* alulról szerveződő, spontán módon *tanácsok jöttek létre*, ezek a „rend és a cselekvés szervei” voltak, a forradalmi pártok csak később kaptak szerepet (a forradalmak kitörésében kevés szerepük volt) és ha győzött a forradalom, mint 1917-ben Oroszországban, felszámolták a tanácsokat és egypárti diktatúrát vezettek be.³³⁶ De a többpártrendszerű nyugati demokráciákban is elválik egymástól a szabadság és a hatalom, a cselekvés és a tudás: a politika lényege az ügyintézés, amelyet szakértőknek kell végeznie.

Arendt rámutat továbbá, hogy a *Függetlenségi Nyilatkozat* preambulumban Jefferson híres szavai („Magától értetődőnek tartjuk azokat az igazságokat, hogy minden ember egyenlőként teremtett, az embert teremtője olyan elidegeníthetetlen Jogokkal ruházta fel, amelyekről le nem mondhat”) történelmileg egyedülálló módon *kapcsolják össze* a forradalom megindítói közt fennálló *egyetértés alapját egy abszolútummal*, tehát egy olyan igazsággal, amelyhez nincs szükség egyetértésre, mert magától értetődő volta érvelés nélkül kötelez. Tehát ezek az igazságok nem kevésbé abszolútak, mint a matematika axiomatikus igazságai. Arendt szerint *ez az álláspont téves*, mert *azonosította a kényszerítő evidenciát a helyes okoskodással* és mert képviselői egyúttal azt hitték, hogy a *matematikai törvények* ugyanolyan természetűek, mint a *közösség törvényei*. Jefferson homályosan biztosan tudta ezt, különben nem úgy fogalmazott volna: „Magától értetődőnek tartjuk azokat az igazságokat”, inkább azt mondta volna: ezek az igazságok magától értetődőek. A „minden ember egyenlő” kijelentésnek nem lehet ugyanolyan kényszerítő ereje, mint a „kétszer kettő négy” állításnak, mert az előbbi

³³⁵ I. m. 151-281

³³⁶ Tanácsok jöttek létre 1870-ben Franciaországban, 1905-ben és 1917-ben Oroszországban, 1918-19-ben Németországban, de az 1956-os magyar forradalomban is meghatározó szerepe volt a tanácsoknak. Vö. i. m. 343-344. o.

valóban az értelem kijelentése, sőt *érvekkel alátámasztott kijelentés*, amely szükségessé teszi az *egyvetértést* (hacsak nem tételezzük fel, hogy az emberi értelem isteni sugallatra bizonyos igazságokat magától értetődő igazságokként ismer fel), az utóbbi viszont az emberi agy szerkezetében gyökerezik.³³⁷

A 20. században, a II. világháború után számos olyan nemzetközi jogi dokumentum és intézmény született, amely deklarálta az emberi méltóság tiszteletét és az emberi jogokat, illetve biztosította ezek védelmét. A legjelentősebb ilyen dokumentumok: az ENSZ 1945-ben elfogadott *Alapokmánya*, Az *Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata* (1948. december 10.), illetve a *Polgári és Politikai Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya*, valamint a *Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya* (1966). Az *Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatának* preambulumban megfogalmazódik: „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.”³³⁸ Tehát az egyenlő emberi méltóság tiszteletének elvéből következő két fő követelmény, a cselekvési szabadság és az egyenlőség nyer ily módon nemzetközi jogi megerősítést. 1946-ban létrejött az Emberi Jogok Bizottsága (mint az ENSZ Gazdasági és Szociális Tanácsának segédszerve), illetve a Polgári és Politikai Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya keretében létrehozták az Emberi Jogi Bizottságot, 1993-ban felállították az ENSZ Emberi Jogi Főbiztosának intézményét, illetve kb. 100 generális sokoldalú emberi jogi szerződés jött létre 1945 után.³³⁹ Ezek közül kiemelkedik témánk szempontjából a rabszolgaság, a rabszolga-kereskedés, valamint a rabszolgasághoz hasonló intézmények és gyakorlatok eltörlése tárgyában 1956-ban Genfben kötött egyezmény (e területen már a 19. század kezdetétől születtek dokumentumok), a faji megkülönböztetés valamennyi formájának kiküszöböléséről szóló 1965. évi New York-i egyezmény, a nőkkel szembeni megkülönböztetés minden formájának felszámolásáról szóló 1979. évi New York-i egyezmény, illetve a kínzás és más kegyetlen, embertelen vagy megalázó büntetések vagy bánásmód elleni 1984. évi New York-i egyezmény. Ez utóbbi definiálja a kínzás fogalmát, előírja az említett cselekmények bűncselekménnyé minősítését, továbbá az államok kötelezettségévé teszi a megelőző intézkedések megtételét, irrelevánsnak minősíti a kivételes körülményekre, illetve a „parancsra tettem” érvre való hivatkozást

³³⁷ I. m. 255-256. o.

³³⁸ Dokumentumok: i. m. 371-372. o.

³³⁹ Vö. Bruhács János: *Nemzetközi jog II.* (Dialog Campus Kiadó, Bp.-Pécs, 1999) 194-196. o., illetve 200. o.

(továbbá a kínzásnak alávetett személynek panaszjoga van, illetve joga van a jóvátételhez és az így kicsikart nyilatkozat nem vehető figyelembe bizonyítékként).³⁴⁰

Kialakult az *emberi jogok nemzetközi rendszere*, emellett *regionális egyezmények és szervek* is létrejöttek, így 1950-ben Rómában fogadták el az *Emberi Jogok Európai Egyezményét* (ezt később tizenegy jegyzőkönyvvel kiegészítették), illetve Torinóban született meg az *Európai Szociális Charta*, mindkét dokumentum az Európa Tanács égisze alatt jött létre (de más regionális chartákat is elfogadtak: pl. az *Emberi Jogok Amerikaközi Egyezménye*, az *Ember és Népek Jogainak Afrikai Chartája*, stb.).³⁴¹ Az emberi jogi ügyekkel foglalkozó szervek közül a legfontosabb az Emberi Jogok Európai Bizottsága és az Emberi Jogok Európai Bírósága. Az Európai Unió tagjai is létrehozták saját, az emberi jogokat deklaráló egyezményüket. Az *Európai Unió Alapvető Emberi Jogok Chartája* a preambulumban kinyilvánítja: „az Unió az emberi méltóság, szabadság, egyenlőség, és szolidaritás oszthatatlan, egyetemes értékein alapul;”. Az I. fejezet a *Méltóság* címet viseli, ez öt cikkelyből áll, az 1. cikkelyben a következőket olvashatjuk: „Az emberi méltóság sérthetetlen. Tiszteletben kell tartani és védelmezni kell.” A 2. cikkely az élethez való jogot biztosítja: „1. Mindenkinek joga van az élethez./ 2. Senkit sem szabad halálra ítélni, sem kivégezni.”. A 3. cikkely a személyi sérthetlenséghez való jogot deklarálja, a 4. cikkely a kínzás, az embertelen és megalázó bánásmód és büntetés tilalmát, az ötödik a rabszolgaság és a kényszermunka tilalmát mondja ki.³⁴²

A nemzetközi egyezmények tiltják a halálbüntetést (de általában csak „fakultatív” jelleggel): így a *Polgári és Politikai Jogok Nemzetközi Egyezségokmányának Második Fakultatív Jegyzőkönyve* (az eredeti szabályozás még lehetővé tette a halálbüntetést azokban az államokban, ahol azt még nem törölték el, Magyarország ezt az egyezményt 1976-ban fogadta el, a *Fakultatív Jegyzőkönyv* pedig 1995-ben lépett hatályba), a *Római Egyezményhez fűzött Hatodik Kiegészítő Jegyzőkönyv* (az eredeti norma itt sem tartalmazta a halálbüntetés

³⁴⁰ Bruhács: i.m. 205-207. o. A most, illetve a korábbiakban említett nemzetközi egyezményeket a magyar állam is elfogadta, illetve a következőkben említendő európai dokumentumokat is.

³⁴¹ Bruhács: i.m. 195. o.

³⁴² Lásd a Nizzai Értekezleten 2000. december 7-én elfogadott szöveg magyar fordítását. Az előbb említett cikkelyek részletesen: „a 3. cikkely: 1. Mindenkinek joga van ahhoz, hogy tiszteletben tartsák testi és szellemi sérthetlenségét. 2. Az orvostudomány és a biológia területén különösen a következőket kell tiszteletben tartani: - Az érintett személy szabad és tájékozottságon alapuló döntése, a törvényben rögzített előírásoknak megfelelően; / - Az eugenikai, különösen a személyi kiválasztódást célzó gyakorlat tilalma; / - Az emberi test és részei hasznosítási célú felhasználásának tilalma; / - Emberi lények szaporítási célú klónozásának tilalma. 4. cikkely: Senkit sem szabad kínzásnak, embertelen vagy megalázó bánásmódnak, vagy büntetésnek alávetni. 5. cikkely: 1. Senkit sem szabad rabszolgaságban vagy szolgaságban tartani. 2. Senkivel sem szabad kényszermunkát, vagy kötelező munkát végeztetni. 3. Tilos emberi lényekkel kereskedni.” A II. fejezet a szabadságjogok, a III. fejezet az egyenlőség biztosításával kapcsolatos szabályokat tartalmazza. <http://157.181.181.13/dokuk/01-1-14.PDF>

tilalmát, Magyarország a Római Egyezményt és az ahhoz tartozó kiegészítő jegyzőkönyveket egyszerre ratifikálta 1993-ban), továbbá Az *Európai Unió Alapvető Emberi Jogok Chartája* már idézett 2. cikkének 2. pontja is kimondja a halálbüntetés tilalmát.

Az emberi jogok védelmének „harmadik” szintje az *állami szint*, ez az alkotmányokban megfogalmazott garanciák érvényre juttatását jelenti. Az alkotmányokban megfogalmazottak értelmezésében, így az emberi méltósághoz való jog „összetevőinek” megállapításában jelentős szerepet játszanak az alkotmánybíróságok, az érvényre juttatás a rendes bíróságok feladata, de létrejöttek speciális, az emberi jogok védelmét biztosító állami szervek, pl. az általános ombudsman, illetve a szakombudsmanok intézménye.

3. Az emberi méltósághoz való jog értelmezése a különböző jogrendszerekben

Az emberi méltósághoz való jog szerepe, felfogása eltérő az egyes államokban. A következőkben az USA, Németország és Magyarország alkotmányát és jogértelmezését vizsgálom meg röviden ebből a szempontból. Ezekben az államokban közös, hogy védelemben részesítik minden egyes emberi individuum autonómiáját és egyenlőségét, ugyanakkor jogilag elérő módon biztosítják az emberi méltóság tiszteletét (bár a német és a magyar megoldás között sok hasonlóság van).

Már szó volt róla, hogy az *Amerikai Egyesült Államok Alkotmányában* nem található az emberi méltóság védelmét konkrétan megfogalmazó rendelkezést. A hangsúly az *állami beavatkozástól való mentességen, az egyén szabadságának biztosításán* van. Ennek ellenére a 20. század második felétől az amerikai alkotmányjogban *alapértékként hivatkoznak az emberi méltóságra*, feltárják, hogy ez a gondolat jelent meg a rabszolgaságot betiltó XIII. alkotmánykiegészítésben (1865), és a jog egyenlő védelmét garantáló XIV. alkotmánykiegészítésben (1868).³⁴³

A *Legfelsőbb Bíróság* esetjogában *gyakran hivatkozik az emberi méltóságra*, bár az emberi méltósághoz való alanyi jogot nem fogalmazta meg.³⁴⁴ Az amerikai alkotmánybíráskodás jellemzője a természetjogi szemlélet, ebből következően számos általános, „rugalmas” kategóriára hivatkozhat a bíróság (a rendes bíróságok is alapíthatják közvetlenül ítéletüket az *Alkotmányra*), pl. az igazságosság, az ésszerűség, a szabadság, a joguralom (rule of law), a

³⁴³ Vö. Tóth Gábor Attila: *Az emberi méltósághoz való jog és az élethez való jog* (In.: *Emberi jogok*, szerkesztette: Halmai Gábor és Tóth Gábor Attila, Osiris, Bp., 2003) 264-266.o.

³⁴⁴ Vö. i. m. U. o.

törvényes eljárás (due process) fogalmaira. Az ún. *előnyben részesített szabadságjogok* (preferred freedoms, ide tartozik pl. az emberi méltóság, a véleménynyilvánítás szabadsága és a sajtószabadság, a választójog, a panaszjog, az egyesülés és a gyülekezés szabadsága, a diszkrimináció-tilalom) védelme fontos feladata a bíróságoknak: alkotmányellenesnek nyilváníthatják az ezeket szűkítő törvényeket.³⁴⁵

Az USA-ban a feketékkel szembeni társadalmi bánásmód története jól bemutatja az *egyenlőség kimondásától a tényleges diszkrimináció-tilalom* érvényesülésén át a *pozitív diszkriminációhoz* vezető utat. A feketéket az USA-ban felszabadításukig nem tekintették a fehérekkel egyenlő méltóságú emberi személyeknek, rabszolgaként, eszközként bántak velük. A felszabadítást követően is sok szempontból hátrányos megkülönböztetésben részesültek, elsősorban a déli államokban élő fekete állampolgárok, amelyet néhány esetben a jog is szentesített. Így pl. az USA legfőbb bírói testülete a 19. század végén nem találta alkotmányellenesnek a Plessy v. Fergusson ügyben hozott határozatában azt a gyakorlatot, hogy Louisiana államban a vasúttársaságok kötelesek voltak „colored” feliratú külön szerelvényben szállítani a fekete utasokat. A Legfelsőbb Bíróság 8:1 arányú döntésének többségi indokolásában arra hivatkozott, hogy az Alkotmány XIV. kiegészítése, az ún. egyenlőségi klauzula nem kívánta eltörölni a bőrszín alapján meglévő megkülönböztetéseket. A nyolc bíró az „*elkülönített, de egyenlő*” elvének megfelelően hozta meg döntését. Az egyetlen különvéleményt John Marshall Harlan bíró képviselte, aki szerint az alkotmány „bőrszín vak”, és nem engedi meg az állampolgárok bőrszín szerinti osztályozását. A Legfelsőbb Bíróság 1954-ben az ún. Brown-döntésben mindenfajta faji szegregációt elutasított, az indokolásban Thurgood Marshall bíró elvetette az „*elkülönített, de egyenlő*” doktrínáját, és megfogalmazta: „*ha elkülönített, szükségképpen egyenlőtlen*”.³⁴⁶ Az 1950-es évektől szélesedik ki a feketék egyenjogúságáért küzdő polgárjogi harc, amelynek legjelentősebb vezetője Martin Luther King volt. A 20. század 60-as éveitől beszélhetünk az USA-ban a feketék (illetve más kisebbségekhez tartozó állampolgárok) *pozitív diszkriminációját* támogató politika megjelenéséről, amit a Legfelsőbb Bíróság a Grigg v. Duke Power ügyben (1971) minősített alkotmányosnak. Az egyik legfontosabb döntés a kérdés vonatkozásában a Bakke-ügyben hozott 1978-as legfelsőbb bírósági határozat. Az ügy háttérében az állt, hogy Allan Bakke, harminchárom éves fehér fiatalember felvételét elutasította a Kaliforniai Egyetem orvosi kara, annak ellenére, hogy felvételi átlageredménye jobb volt, mint azoké a kisebbségi hallgatóké, akiket az egyetem segítő programja révén

³⁴⁵ Vö. Chronowski Nóra: *Az alkotmánybíráskodás* (JURA, VII./2)

³⁴⁶ Vö. Halmai Gábor: *Igazságosság és morális jogok* (In.: *Az igazságosság, Konferenciakötet*, Bp., 1998) 21. o.

felvettek. Az „affirmatív akció” alapján a rendelkezésre álló 100 helyből 16-ot elkülönítettek a kisebbségek hátrányos helyzetű tagjai számára. Bakke megnyerte a pert, azonban a Bíróság azt is kimondta, hogy az *Alkotmány* nem zárja ki a származás figyelembevételén alapuló pozitív diszkrimináció alkalmazását az egyetemi felvételnél.³⁴⁷

Az *európai alkotmányok* nagy része, így a német és a magyar alkotmány is, meghatározott értékrendet képvisel, amely szerint az állam elsőrendű kötelessége az emberi méltóság tiszteletben tartása (és tartatása). Az *alapvető jogok hierarchiájának élén az emberi méltósághoz való jog áll.* Az emberi méltósághoz való jog értelmének feltárását ezekben az államokban elsősorban az alkotmánybíróságok végzik, amelyek az emberi méltóságot főként személyi méltóságként értelmezik (bár néha ez keveredik valamiféle „absztrakt” méltóság-értelmezéssel, lásd erről Birnbacher gondolatait). Az emberi méltósághoz való jogból az alkotmánybíróságok *komparatív és nem komparatív követelményeket* vezetnek le. Kis János már bemutatott értelmezését alapul véve azt mondhatjuk, hogy a komparatív követelmények azt fejezik ki, hogy az emberek között nem szabad indokolatlanul különbséget tenni, a nem komparatív követelmények alapján bizonyos bánásmód attól függetlenül megilleti az embert, hogy másokkal miként bántanak. A komparatív követelmények tehát a hátrányos megkülönböztetés tilalmát fogalmazzák meg, a nem komparatív követelmények a személyiség jogi védelmét és az egyén magánszférájának sérthetlenségét biztosítják, de ide sorolható a szociális jogok minimumát jelentő, az emberhez méltó megélhetéshez való jog is.³⁴⁸ Az emberi méltósághoz való jogból a követelmények biztosítása érdekében különféle részjogosítványok vezethetők le. Az emberi méltósághoz való jog tartalmának meghatározása természetesen nem választható el attól, hogy mit gondolunk az emberi méltóságról, és a társadalmi értékelésnek nagy szerepe van abban, hogy mikor beszélhetünk az emberi méltóság sérelméről.

A *Német Szövetségi Köztársaság* (1949-ben született) *Alaptörvényének* 1. cikkében ezt találjuk: „Az emberi méltóság sérthetetlen, valamennyi közhatalmi szerv köteles azt tiszteletben tartani és védelmezni.” A Német Szövetségi Alkotmánybíróság emberi méltóság értelmezésére hatással volt a keresztény természetjog és a kanti erkölcsfilozófia. Az Alkotmánybíróság hangsúlyozza, hogy *ellentétes az emberi méltósággal embereket az állam pusztá eszközévé tenni*, illetve fontos elvként szerepel, hogy az ember akkor sem veszíti el azt a jogot, hogy méltóságának megfelelően bánjanak vele, ha súlyos bűncselekményt követett el. Ezt az elvet alkalmazta a berlini Alkotmánybíróság a Honecker-ügyben. Az orvosi szakértők

³⁴⁷ Vö. Halmai: i.m. 21-22. o.

³⁴⁸ Vö. Tóth Gábor Attila: i.m. 263-264. o.

megállapítása szerint az idős politikus, akit elsősorban a berlini falon át szökni próbáló személyek lelövetése miatt helyeztek büntetőeljárás hatálya alá, végső stádiumú rákban szenved és valószínűleg az eljárás végét sem érné meg. Ezt figyelembe véve, az Alkotmánybíróság úgy határozott, hogy nincs alkotmányos alap a büntetőeljárás folytatására és Honecker fogvatartására, mindezek öncélúnak minősülnek és az emberi méltósághoz való jog sérelmét jelentik, mivel a gyanúsítottat pusztá eszköznek tekintik.³⁴⁹ A német *Alkotmány* az emberi méltóság sérthetatlenség kimondása mellett [1. cikk (1)] a *személyiség szabad kibontakoztatásához való jogot* is deklarálja [2. cikk (1)]. Ez alapján alakította ki az Alkotmánybíróság a „teljes személyiségvédelem” rendszerét, amely kiterjed a *személyiség szférájának* „külső” és „belső” területére egyaránt. A „külső” terület az egyén cselekvési szabadságának védelmét jelenti: az ember bármit megtehet, ami nem sérti mások jogait vagy a társadalmi rendet. A „belső” terület a személyes szféra védelmét biztosítja. Az Alkotmánybíróság az általános személyiségi jogból vezette le az információs önrendelkezési jogot, a becsület védelméhez és a jó hírnévhez való jogot, az identitás, az önmeghatározás szabadságát és a testi integritáshoz való jogot.³⁵⁰ Az emberi méltósághoz való jog a személyiségvédelem mellett a diszkrimináció-tilalom alapját képezi.

A *Magyar Köztársaság Alkotmányának* (1949. évi XX. tv.) XII. fejezete foglalja össze az alapvető jogokat és kötelességeket, az 54.§ (1) bekezdése szerint: „A Magyar Köztársaságban minden embernek veleszületett joga van az élethez és az emberi méltósághoz, amelyektől senkit nem lehet önkényesen megfosztani.” A (2) bekezdésben az emberi méltóságból következő alkotmányi tilalmat találunk: „Senkit nem lehet kínzásnak, kegyetlen, embertelen, megalázó elbánásnak vagy büntetésnek alávetni, és különösen tilos emberen a hozzájárulása nélkül orvosi, vagy tudományos kísérletet végezni.”³⁵¹

A Magyar Alkotmánybíróság (a továbbiakban: AB.) 89/B/1990/7. számú határozatában megállapította, hogy a halálbüntetés alkotmányellenes.³⁵² Az emberi méltósághoz való jog

³⁴⁹ Vö. I. m. 267. o.

³⁵⁰ Vö. I. m. 272-275. o.

³⁵¹ A *Magyar Köztársaság Alkotmánya* 54.§ (1), (2)

http://net.jogtar.hu/jr/gen/hjegy_doc.cgi?docid=94900020.TV

³⁵² Magyarországon 1990-ig lehetőség volt halálbüntetés kiszabására (megszüntetés előtt a BTK. 25 bűncselekmény miatt adott lehetőséget ennek alkalmazására), a Halálbüntetést Ellenzők Ligája 1990 januárjában alkotmányjogi panaszt jelentett be a halálbüntetést elrendelő büntető törvények ellen, és kérte ezen törvények alkotmányellenességének utólagos kimondását, az Alkotmány 54.§-ának megsértésére hivatkozva. Az Alkotmánybíróság szakértőket kért fel a kérdés megvizsgálására. Ezek között volt Sajó András, aki szerint a halálbüntetés alkotmányellenes, mert önkényes és kegyetlen büntetés, sérti az emberi méltóságot és ellentétes a jogállamiság eszméjével is, mivel kiterjeszti az állam büntető hatalmát az elkerülhetetlenül szükséges körén túlra. Sajó utal rá, hogy a halálbüntetés kizárja, és több okból is sérti az emberi méltóságot. Kizárja, mert a halállal az emberi méltóság kifejezésének és kifejlesztésének esélye objektíve megszűnik. Sérti, mert a kivégzésben az embert pusztá tárgyként kezeli, illetve mert tagadja az ember (ön)megváltoztathatóságát, és mert

jelentésének elemzéséhez jó alapot adnak az említett határozathoz fűzött párhuzamos vélemények. Az AB. az emberi méltósághoz való jogot az emberi élethez való joggal egységben értelmezi, mivel *a méltóság az embert bármely tulajdonságától függetlenül megilleti, pusztán azon az alapon, hogy él, és hogy ember*. Az alkotmánybírák hangsúlyozzák, hogy az emberi méltóság *jog feletti érték*. Együttes párhuzamos véleményükben Lábady Tamás és Tersztyánszky Ödön alkotmánybírák a következőket fejtik ki: „Az ember létezése és méltósága, mint maga az emberi egység, valójában nem is jog, mert az emberi lényeg a jog számára tulajdonképpen transzcendens, azaz hozzáférhetetlen.”³⁵³ Sólyom László párhuzamos véleményében a következőket írja: „Az emberi méltósághoz való jog nem pusztán erkölcsi értékdeklaráció. Az, hogy az emberi méltóság a jog előtt és felett létező érték, amely a maga teljességében a jog számára hozzáférhetetlen, nem zárja ki azt, hogy ezt az értéket jogok forrásának tekintsük.”³⁵⁴ *Az emberi méltósághoz és élethez való jog az alapjogi hierarchia legmagasabb fokán álló, az ember jogi státuszát kifejező, abszolút, tehát korlátozhatatlan szubszidiárius alapjog, „anyajog”*. Az „anyajog” jelleg azt jelenti, hogy az emberi méltósághoz való jogból funkcióinak biztosítására *számos további jog vezethető le* az emberi személyiség egyes aspektusainak, és az önrendelkezés védelmében.³⁵⁵ Sólyom László szerint az emberi méltósághoz való jognak *két funkciója* van.

a) Egyrészt azt fejezi ki, hogy *van egy abszolút határ, amelyen sem az állam, sem más emberek kényszerítő hatalma nem terjedhet túl*, vagyis az autonómiának, az egyéni önrendelkezésnek egy mindenki más rendelkezése alól kivont magja, amelynél fogva *az ember alany maradhat, és nem válik eszközzé vagy tárggyá*. A méltósághoz való jognak ez a felfogása különbözteti meg az embert a jogi személyektől, amelyek teljesen szabályozás alá vonhatók, nincs „érintetetlen” lényegük. Sólyom véleménye szerint az emberi méltósághoz való jog ezt a funkcióját csak akkor tölti be, ha az egyes emberek élethez való jogával egységben értelmezzük, mert ha ettől elvonatkoztatunk, az absztrakt méltóság megengedi a konkrét egyén tárgyként való kezelését.

b) A méltósághoz való jog másik funkciója az *egyenlőség biztosítása*. A „minden ember egyenlő méltósága” történelmi vívmánya az egyenlő jogképességet jelentette, azaz a formálisan egyenlő esélyt. Erre a jogra épülhetnek további jogok, de elvenni belőle nem lehet.

az emberi méltósághoz hozzátartozik az emberi élet feltétlen tisztelete (minden emberi életé). A halálbüntetés ebben a tekintetben – állapítja meg Sajó –, nemcsak a kivégzésre váró méltóságát sérti, hanem más emberekét is, akiknek méltóságukhoz tartozik, hogy olyan államba tömörültek, amely állampolgáraihoz hasonlóan nem kíván gyilkolni. Vö. *A halálbüntetés megszüntetése Magyarországon (Dokumentumgyűjtemény, Halálbüntetést Ellenzők Ligája, Miskolc, 1991)* 71- 101. o.

³⁵³ Lásd dr. Lábady Tamás és dr. Tersztyánszky Ödön alkotmánybírák párhuzamos véleményének 4. pontját

³⁵⁴ Lásd: dr. Sólyom László párhuzamos véleményének 3. pontját.

³⁵⁵ Vö. Tóth Gábor Attila: i.m. 268. oldal

Ez egyben azt is jelenti, hogy a méltóság oszthatatlan és redukálhatatlan, az emberi státusz minimális feltétele, amely egyetlen embertől sem vehető el.³⁵⁶

Két megjegyzést fűznék mindehhez. Az AB. értelmezésében, különösen Sólyom Lászlónak, az AB. első elnökének felfogásában tetten érhető Kant filozófiájának hatása. A Magyar Alkotmánybíróság az emberi méltósághoz való jog tartalmának kibontásakor figyelemmel volt a Német Szövetségi Alkotmánybíróság gyakorlatára, ahol a *kanti erkölcsfilozófia* fontos szerepet játszik az emberi méltóság központi szerepének igazolásában. A másik megjegyzésem az emberi élet és méltóság *egységes szemlélete* alapján értelmezett emberi élethez és méltósághoz való jogot elválaszthatatlan egységként tételező szemlélethez kapcsolódik. Itt is a német alkotmányjogi hatás érvényesül, bár a Német Alkotmánybíróság nem tekinti abszolút jognak az élethez való jogot.³⁵⁷

Az AB. a *monista emberfelfogást* fogadja el, annak ellenére, hogy a nemzetközi alapjogi bíráskodásban napjainkban inkább a dualista felfogásokra találhatunk példákat. Sólyom László említett párhuzamos indokolásában kifejti, hogy a *dualista felfogás* a test és lélek eltérő státuszának hangsúlyozását jelenti: a „testi” jogok individualitásukban alacsonyabb rendűek, mint az absztrakt, a konkrét egyéntől könnyen elválasztható „lélek”, a méltóság. Ez alapján az élethez való jogot mint a „biológiai-fizikai létezés jogát” fogják fel, ezért kapcsolódik hozzá hagyományosan a testi épség, az egészség joga is. Ezek a „testi” jogok a legtöbb alkotmányban *nem élveznek abszolút védelmet*, szemben a méltósághoz való joggal, amellyel az egyén az „emberi nem méltóságából” részesedik, és amely ezért érinthetetlen. Sólyom szerint az ilyen felfogás súlyos következményekkel jár, ez alapján ugyanis indokolhatóvá válik az egyes ember feláldozása közösségi célokra, illetve könnyű lesz megindokolni az élet feletti idegen rendelkezést azokban az esetekben is, amikor megállapítják a méltóság elvesztését (pl. a tiszta tudat végleges elvesztésével járó betegség esetén). Az AB. elveti a „test” és „lélek” dualizmusát, tehát az embert élete és méltósága egységében szemléli: az élethez való alanyi jog és a méltósághoz való alanyi jog egysége adja meg a konkrét egyénre vonatkozó státuszt. Az ember élethez való jogát az emberi méltósághoz való jogban bennefoglalt érinthetlenség és egyenlőség teszi sajátosan az emberi élethez való joggá, másrészt, a méltóságnak, mint alapjognak az egyén számára nincs értelme, ha már nem él. Sólyom László rámutat, hogy a fenti felfogás szerint az emberi méltósághoz és az élethez való jog alapvetően különbözik minden más jogtól. *Ez a jog oszthatatlan és az egész embert érinti*, míg más jog csak részaspektusokat szabályoz. Az

³⁵⁶ Vö. Sólyom: i.m. 4. pont

³⁵⁷ Vö. Tóth Gábor Attila: i.m. 306. o.

Alkotmány 8.§-a alapján az alapjogok „lényeges tartalmukban” nem korlátozhatóak, az élethez és méltósághoz való jog viszont *fogalmilag korlátozhatatlan*, csak teljesen és végérvényesen lehet tőlük megfosztani az embert, tehát nem lehet különbséget tenni korlátozható rész és „lényeges tartalom” között.³⁵⁸ Az egyenlő méltósághoz való jognak az élethez való joggal való egysége azt biztosítja, hogy ne lehessen különbözően „értékes” életet jogilag másként kezelni. Nincs az életre méltóbb és méltatlanabb. Az egyenlő méltóság miatt egyaránt érinthetetlen a nyomorék és az erkölcsi szörnyeteg bűnöző élete és méltósága is. Az emberi méltóságban mindenki osztozik, aki ember, függetlenül attól, hogy mennyit valósított meg az emberi lehetőségből, és miért annyit.³⁵⁹

A Magyar Alkotmánybíróság által megfogalmazott oszthatatlansági elv az emberi élet és méltóság abszolút védelmét szolgálja: az emberi méltósághoz és az élethez való jog tehát megilleti a fogyatékos, a bűnözőt, a kómában fekvő beteget is. Az AB. álláspontja szerint az ember jogállását az említett jog biztosítja. Az *Alkotmány* 56. §-a alapján a Magyar Köztársaságban *minden ember jogképes*, a *Polgári Törvénykönyv* 8.§ (1) szerint ez azt jelenti, hogy *minden embernek jogai és kötelezettségei lehetnek*, a (2) bekezdés meghatározza, hogy a jogképesség az életkorra, nemre, fajra, nemzetiséghez, vagy felekezethez tartozásra tekintet nélkül egyenlő.³⁶⁰ A Magyar Köztársaságban *az emberek jogképessége általános, egyenlő és feltétlen*. Az általánosság és feltétlenség azt jelenti, hogy jogállását tekintve minden ember jogalany, vagyis jogi értelemben személy, az egyenlőség pedig arra utal, hogy a jogképesség terjedelmében az emberek között nincs különbség.³⁶¹ A *jogi és a filozófiai-etikai személyfogalom* eltéréseket mutat: a jog bizonyos szervezeteket is jogképességgel ruház fel, így személynek tekint, a filozófiai-etikai fogalom szerint személy alatt emberi individuumokat értünk elsősorban (lehetnek más jelentései is, de szervezetet semmiképpen nem nevezünk ilyen értelemben személynek).³⁶² Az AB. is rámutat: „a jogképesség olyan végletes absztrakció, amelyben már nincs semmi kizárólagosan emberi. A jogképesség formális minőség. Minden embernek jogképesnek kell lennie, de jogképes nem csak az ember lehet. A jog az emberen kívül is bármit jogalannyá, „személlyé” nyilváníthat. Ezért az ember jogi alaphelyzetéhez hozzátartozik két „tartalmi” alapjog is, amely a jogképesség formális

³⁵⁸ Sólyom László: i.m. 3. pont

³⁵⁹ I.m. u. o.

³⁶⁰ *Alkotmány* 56.§, 1959. évi IV. tv. *A Magyar Köztársaság Polgári Törvénykönyvéről* (a továbbiakban *PTK.*), 8.§ (1)-(2).

³⁶¹ Tóth Gábor Attila: i.m. 307-308. o.

³⁶² A *PTK.* 28.§ (1) szerint az állam jogi személy, a (2) bekezdés kimondja: erre irányuló jogszabályok szerint jogi személyek az állami, önkormányzati, gazdasági, társadalmi és más egyéb szervezetek. A jogi személy jogképes. Ha jogszabály eltérően nem rendelkezik, jogképessége kiterjed mindazokra a jogokra és kötelezettségekre, amelyek jellegüknél fogva nem csupán az emberhez fűződhetnek [*PTK.* 28 §(3)]

kategóriáját kitölti és a „személy” emberi minőségét kifejezi: az élethez és az emberi méltósághoz való jog.”³⁶³

Az AB. az *emberi élethez és méltósághoz való jog egységét* tételező felfogását több kritika érte, így pl. egyesek jogpozitivistá alapon kifogásolták, hogy az AB. az Alkotmány értelmezésekor *meghatározott értékrendszerhez* igazodik. Mások ezt elfogadva, a jogok különbözőségének elve mellett érvelnek, mert úgy vélik, hogy az egységes szemlélet védhetetlen, többek között azért, mert a világnézeti semlegesség követelményét sértő módon a *test és lélek kapcsolatának* egyfajta *bölcseleti értelmezésen* alapul, amely értelmezés a *keresztény tanítással* rokon; az élet szentségének, az emberi élet abszolút értékének gondolatát nem köteles mindenki elfogadni. Továbbá az oszthatatlansági elv egyéni jogok, pl. az önrendelkezési jog sérelméhez vezethet.³⁶⁴ Mindezzel kapcsolatban utalok arra, hogy az élet szentségének elve nemcsak keresztény alapon értelmezhető, ennél tágabb jelentést találhatunk pl. Dworkinnál (erre a későbbiekben visszatérek), a test és a lélek egysége nem csak a keresztény, hanem pl. a darwini emberképből is következik. Úgy vélem, hogy az AB. élethez és emberi méltósághoz való joggal kapcsolatos felfogása védhető, sőt az emberi méltóság védelmét jobban szolgálja, mint a dualista emberfelfogás és az ezen alapuló jogok különbözőségének elve. Ugyanakkor fontos kiemelni, hogy bármely állam alkotmánybíróságának *alkotmány-felfogása nem lehet ellentétes* az alaptörvény egyes rendelkezéseinek a társadalmi morális vitákban kialakult azon értelmezésével, amellyel kapcsolatban *társadalmi morális konszenzusról* beszélhetünk, illetve az alkotmánybíróság értelmezése is csak erre épülhet (lásd ezekkel a kérdésekkel kapcsolatban a IV. részt). Az AB. egyébként következetesebb a test és lélek egységéből levezetett következményeket illetően, mint a hivatalos katolikus álláspont, amely (bár csak kivételes esetben) lehetővé teszi a halálbüntetést. Ehhez tenném még hozzá, hogy az oszthatatlansági elv nem járt az önrendelkezési jog sérelmével, erre utal az AB. eutanázia-határozata, amelyben a testület kimondta, hogy a saját életével mindenki maga rendelkezik, egy világnézetiileg semleges alapokon álló jogrendszer sem helyeslő, sem helytelenítő álláspontot nem foglalhat el az ember saját életének befejezését elhatározó döntésével kapcsolatban.

Ezek után nézzük meg, milyen részjogok vezethetők le az emberi méltósághoz való jogból a személyiségvédelmi és az egyenlőségi funkciók biztosítására.

a) A *személyiségvédelmi funkció* biztosítása. Az AB. 8/1990. (IV. 23.) számú határozatában az emberi méltósághoz való jogot az „*általános személyiségi jog*” egyik megfogalmazásának

³⁶³ 64/1991. (XII. 17.) sz. AB. határozat, Indokolás, D, 2., b.

³⁶⁴ A kritikákat részletesebben lásd: Tóth Gábor Attila: i.m. 306-313. o.

tekinti. Az általános személyiségi jog az emberi méltósághoz való jogból származó *nem komparatív követelményeket* juttatja érvényre, olyan „anyajog”, amelyet mind az AB., mind a bíróságok minden esetben felhívhatnak az egyén autonómiájának védelmére, ha az adott tényállásra a konkrét nevesített alapjogok egyike sem alkalmazható. Az emberi méltósághoz való jog tehát azért „anyajog”, mert a legtöbb alkotmányos alapjog ebből származik, illetve ezen túl levezethető belőle számos egyéb jogosultság, amelyet az *Alkotmány* nem nevesít.³⁶⁵ Az általános személyiségi jogként megjelenő emberi méltósághoz való jog legfontosabb összetevői a *személyiség kibontakoztatásához való jog, az önrendelkezés szabadságához való jog, az általános cselekvési szabadság, a magánszférához való jog és az önazonosságához való jog*.³⁶⁶

Az emberi *személyiség kibontakoztatásához* járulnak hozzá, mint „kommunikációs” alapjogok az *Alkotmányban* megfogalmazott *véleménynyilvánítás, önkifejezés szabadsága, a lelkiismeret és vallás szabadsága, a gyülekezéshez és az egyesüléshez való jog, a tudományos és művészeti élet szabadsága és a tanszabadság*.³⁶⁷ A személyiség szabad kibontakoztatását szolgálják továbbá a *gazdasági életben való részvételt biztosító alapjogok: a foglalkoztatás megválasztásának szabadsága, a vállalkozás joga és a szerződési szabadság, az egyéni cselekvési autonómia anyagi alapját biztosítja a tulajdonhoz való jog*.³⁶⁸

A *magánszféra tiszteletben tartásával* kapcsolatos a *jó hírnévhez való jog, a magánlakás sérthetlenségéhez való jog, illetve a magántitokhoz és a személyes adatok védelméhez való jog*.³⁶⁹

Az emberi méltóság védelmét szolgálja a *kegyetlen, embertelen, megalázó bánásmód tilalma, az emberen a hozzájárulása nélkül végzett orvosi vagy tudományos kísérlet tilalma, a személyes szabadsághoz és a személyi biztonsághoz való jog*: ez alapján a Magyar

³⁶⁵ A személyhez fűződő jogokat a *PTK.* VII. fejezete is biztosítja. A 75.§ (1) kimondja, hogy a személyhez fűződő jogokat mindenki köteles tiszteletben tartani. A 76.§ szerint személyhez fűződő jogok sérelmét jelenti különösen a magánszemélyek bármilyen hátrányos megkülönböztetése nemük, fajuk, nemzetiségük, vagy felekezetiük szerint, továbbá a lelkiismereti szabadság sérelme és a személyes szabadság jogellenes korlátozása, a testi épség, az egészség, valamint a becsület és az emberi méltóság megsértése. A *PTK.* tehát nem utal külön arra, hogy ezek a jogok az emberi méltósághoz való jogból vezethetők le, a „különösen” kitétel arra utal, hogy a felsorolás nem teljes, a *PTK.* védelmet nyújt minden fajta személyiségi jogsérelemmel szemben. *PTK.* idézett fejezete nevesíti még többek között a névviseléshez való jogot, biztosítja a jóhírnév védelmét, a levéltitokhoz, a magántitokhoz, a magánlakáshoz való jogot. Vö. Sári János: *Alapjogok* (Alkotmánytan II., Osiris, Bp. 2000) 77-78. o.

³⁶⁶ Vö. ennek kifejtését: Tóth Gábor Attila: i.m. 306-313. o.

³⁶⁷ *Alkotmány* 61.§ (1), 60.§, 62.§ (1), 63.§ (1), 61.§ (1)

³⁶⁸ *Alkotmány* 70/B.§ (1), 9.§ (2), 13.§ (1)

³⁶⁹ *Alkotmány* 59.§ (1)

Köztársaságban senkit sem lehet szabadságától másként, mint a törvényben meghatározott okból és a törvényben meghatározott eljárás alapján megfosztani.³⁷⁰

Az AB. 32/1998.(VI. 25.) számú határozatában a *szociális ellátásnak* egy bizonyos *minimumát* az emberi méltósághoz való jog részeként fogja fel, az Alkotmány 70/E szakaszában meghatározott *szociális biztonsághoz való jog* a megélhetési minimum állami biztosítását tartalmazza, amely elengedhetetlen az emberi méltósághoz való jog megvalósulásához (ezt az államnak segélyek formájában kell biztosítania). Az AB. további személyiségi jogokat vezetett le az emberi méltósághoz való jogból: a *vérségi származás kiderítéséhez való jogot, a terhesség megszakításához való jogot, a házasságkötés szabadságához való jogot, a testi integritáshoz való jogot, az egészségügyi ellátás visszautasításához való jogot, illetve a névjogot.*³⁷¹ A 58/2001. (XII. 07.) számú határozatban, az ún. *névhatározatban* a névhez és annak viseléséhez való jog, mint *korlátozhatatlan alapjog* jelenik meg. Eddig a határozatig az AB. azon az állásponton volt, hogy csak az emberi élethez és méltósághoz való jog korlátozhatatlan, a belőle levezetett részjogok azonban már korlátozhatók a szükségesség és arányosság alkotmányos követelményeit betartva, de az említett határozatban egy, az emberi méltóságból levezethető, önállóan nevesített alapvető joggal kapcsolatban is kimondta az AB. az állami korlátozás abszolút tilalmát. A névjog egyéb elemei, így különösen a névválasztás, a névváltoztatás, a névmódosítás esetében ez a tilalom már nem áll fenn.³⁷² A névhez való jog az *ember identitásának egyik meghatározójaként* funkcionál, az őt másoktól történő megkülönböztetésre alkalmas azonosítóhoz való jogosítványt takar, a név viseléséhez való jog a névhez való jog külső megjelenésének biztosítását jelenti.³⁷³ A névválasztással és a névváltoztatással kapcsolatban elvárt követelmények pl. hogy a választott névnek „névjellegűnek” kell lennie, alkalmasnak kell lennie a névhordozó egyediségének kifejezésére, a választott név nem ütközhet közérdekbe, és nem sértheti mások jogos érdekeit. A teljes döntési szabadság nem engedhető

³⁷⁰ Alkotmány 54.§ (2), 54.§ (2), 55.§ (1). Ide tartozik a *habeas corpus* [55.§ (2): a bűncselekmények elkövetésével gyanúsított és őrizetbe vett személyt a lehető legrövidebb időn belül szabadon kell bocsátani, vagy bíró elé kell állítani. A bíró köteles az elé állított személyt meghallgatni és írásbeli indokolással ellátott határozatban szabadlábra helyezéséről, vagy letartóztatásáról maradéktalanul dönten]. Ide tartozik továbbá az *ártatlanság vélelme* [57.§ (2): a Magyar Köztársaságban senki sem tekinthető bűnösnek mindaddig, amíg büntetőjogi felelősségét a bíróság jogerős határozata nem állapította meg], a védelemhez való jog [57.§ (3)], a *nullum crimen et nulla poena sine lege-elv* [57.§ (4): senkit sem lehet bűnösnek nyilvánítani és büntetéssel súlytani olyan cselekmény miatt, amely az elkövetés idején a magyar jog szerint nem volt bűncselekmény].

³⁷¹ Vö. Tóth Gábor Attila 277-282. o.

³⁷² 58/2001. (XII. 07.) sz. AB. határozat. Vö. Tilk Péter: *Az emberi méltósághoz való jog „új” összetevője: a névjog* (Magyar Közigazgatás, 2002/11) 651. o.

³⁷³ U. o. 656. o.

meg a névválasztással kapcsolatban, erre utalnak különböző kirívó esetek, pl. előfordult, hogy a szülők fiuknak a „Pepsi Cola”, lányuknak a „Traktora” nevet kívánták bejegyeztetni.³⁷⁴

Más esetekben az AB. nem állapított meg új nevesített személyiségi jogot.³⁷⁵ Sólyom László rámutat, hogy az emberi méltósághoz való jog a személyiségi jog feldarabolásában is kifejezett partikuláris szinten felül ritkán jelenik meg, csak kivételesen értékelheti az AB. az egész személyiséget.³⁷⁶ Az egész személyiség megragadására van szükség az emberi státuszt érintő problémák: a halálbüntetés, az abortusz és az eutanázia esetében.

Az élethez és az emberi méltósághoz való jog részjogosítványainak megfogalmazását nemcsak az Alkotmányban, vagy az alkotmánybírósági határozatokban találhatjuk meg, egyes törvények további jogokat vezetnek le az „anyajogból”. Az *Egészségügyi törvény betegjogi fejezete* biztosítja a tájékoztatáshoz való jogot, az önrendelkezési jogot és ebből adódóan az ellátás visszautasításának jogát. Az említett betegjogok az élethez és az emberi méltósághoz való jogból vezethetők le, csakúgy, mint az egészségügyi ellátáshoz való jog és a kapcsolattartás joga, illetve az önrendelkezési jogból következő gyógyintézet elhagyásának joga és a két információs önrendelkezési jog: az egészségügyi dokumentáció megismerésének joga és az orvosi titoktartáshoz való jog. Megjegyzem, az *Egészségügyi törvény* külön nevesíti a betegjogok között az emberi méltósághoz való jogot, amelynek a többi betegjog által nem lefedett összetevői kerülnek megfogalmazásra: az emberi méltóságból következik, hogy a beteg személyes szabadsága – ellátása során – kizárólag sürgős szükség esetén, illetőleg a beteg, vagy mások élete, testi épsége és egészsége védelmében korlátozható, továbbá a beteget csak méltányolható okból és ideig szabad várakoztatni, és a beteg ruházata csak a szükséges időre és a szakmailag indokolt mértékben távolítható el.³⁷⁷

b) Az *egyenlőségi funkció* biztosítása. Az emberi méltósághoz való jog *komparatív funkciójának* érvényre juttatását az AB. működése kezdete óta fontos feladatának tekinti: ez egyrészt azt fejezi ki, hogy nem lehet különbséget tenni emberi életek között, másrészt az emberi méltóság az egyenlő elbánás mércéje, a diszkrimináció-tilalom megfogalmazása, amely nem a jogok mennyiségileg egyenlő elosztását, hanem az elosztás módját határozza meg. A *diszkrimináció-tilalom* azt jelenti, hogy az állam *nem tehet indokolatlan különbséget* az emberek között fajuk, nemzeti, vagy etikai hovatartozásuk, származásuk, bőrszínük, nemük, anyanyelvük, vallásuk, lelkiismereti meggyőződésük, véleményük, politikai

³⁷⁴ U. o. 658-659. o

³⁷⁵ Lásd erről Sólyom László: *Az alkotmánybíráskodás kezdetei Magyarországon* (Osiris, Bp., 2001) 453-455. o.

³⁷⁶ Lásd u. o. 459. o.

³⁷⁷ A betegjogokat lásd Eütv., 1997. évi CLIV. tv. II. fejezet, az emberi méltósághoz való jog megfogalmazását lásd 10.§.

hovatarozásuk, vagyoni, születési, vagy egyéb helyzetük szerint. Az AB. szerint a jognak mindenkit egyenlőként, egyenlő méltóságú személyként kell kezelnie, az egyéni szempontok azonos mértékű figyelembevételével kell a jogosultságok és a kedvezmények elosztásának szempontjait meghatározni. Az államnak tehát az *azonos helyzetben lévő személyeket azonos bánásmódban* kell részesítenie, *de figyelembe kell vennie* az emberek eltérő helyzetéből adódó *különbségeket* is. Az egyenlő emberi méltóság követelménye az egész jogrendszerre kiterjedő kívánalom.

2011 április 18-án elfogadásra került a Magyar Köztársaság új *Alkotmánya*, amely még nem lépett hatályba. Az új *Alkotmány* bevezetőjében („*Nemzeti hitvallás*”) olvashatjuk: „Valljuk, hogy az emberi lét alapja az emberi méltóság.” A *Szabadság és felelősség* című rész I. cikkének (1) bekezdése szerint: „AZ EMBER sérthetetlen és elidegeníthetetlen alapvető jogait tiszteletben kell tartani. Védelmük az állam elsőrendű kötelezettsége.” A II. cikk az emberi méltóságot részesíti védelemben: „Az emberi méltóság sérthetetlen. Minden embernek joga van az élethez és az emberi méltósághoz, a magzat életét a fogantatástól kezdve védelem illeti meg.” A III. cikk kimondja: „(1) Senkit nem lehet kínzásnak, embertelen, megalázó bánásmódnak vagy büntetésnek alávetni, valamint szolgaságban tartani. Tilos az emberkereskedelem. (2) Tilos emberen tájékoztatáson alapuló, önkéntes hozzájárulása nélkül orvosi vagy tudományos kísérletet végezni. (3) Tilos az emberi faj nemesítését célzó gyakorlat, az emberi test és testrészek haszonszerzési célú felhasználása, valamint emberi egyedek másolása.” A következő cikkekben az alapvető jogok deklarálását találjuk, különös tekintettel a szabadságból és az egyenlőségből adódó követelmények rögzítésére.

III. Filozófiai kétségek az emberi méltóság fogalmával kapcsolatban

A következőkben az *ember értelmezésével, az általános emberi tulajdonságokra alapozott etikákkal, az emberi méltóság fogalmával és a hagyományos antropocentrikus erkölcsi felfogásokkal* kapcsolatos *filozófiai kétségeket* veszem sorra. Az egyes elméletekre – illetve azok bizonyos vonatkozásaira – érdemben a IV. részben reagálok majd.

A. Mondhatunk még valamit az emberről?

Friedrich Nietzsche úgy véli, hogy kora *a radikális nihilizmus időszaka*: ez a korai zsidó-keresztény nihilizmusból következik, és azt jelenti, hogy a legfőbb értékek elértéktelenednek.³⁷⁸ Az *Így szólott Zarathustra (Also sprach Zarathustra, Ein Buch für Alle und Keinen, 1883-1885)* című művében így beszél magához Zarathustra: „Még ilyet! Ez a szentéletű aggastyán itt a vadonban még nem is hallott róla, hogy *Isten halott!*”³⁷⁹ Isten halála az ember halálát is előrevetíti: a nihilizmus meghaladása, az értékek átértékelésének követelménye szétfeszíti a humanitás kereteit: az embernek túl kell lépnie önmagán, az embert fölülmúló embernek (Übermensch) kell fellépnie: „*Az embert fölülmúló embert tanítom néktek. Olyasvalami az ember, amin felül kell kerekedni ... Mi a majom az ember számára? Nevetség csupán, avagy fájdalmas szégyen. És ugyanaz lesz majd az embert fölülmúló ember számára az ember is: nevetség, avagy fájdalmas szégyen.*”³⁸⁰ „Attól nagy az ember, hogy híd ő és nem cél: hogy *átaljutás ő és alábukás* – szeretni azt lehet benne csak.”³⁸¹ Az embert fölülmúló ember fogalmát sokan sokféleképpen értelmezték és értelmezik. Például Volker Gerhardt úgy látja, hogy nem biológiai utópiáról van szó, a fogalom kultúrkritikai diagnózis terméke és az ember sorsa irántik aggodás fejeződik ki benne.³⁸² Rüdiger Safranski viszont rámutat, hogy ebben az elméletben benne van a darwinizmus kritikája, és Nietzsche azon nézete, hogy az ember továbbfejlődését már nem szabad az öntudatlan természeti fejlődés mintájára elképzelni, hanem az ember saját maga hozza majd létre, teremti meg

³⁷⁸ Vö. Volker Gerhardt: *Friedrich Nietzsche* (fordította: Csatár Péter, Latin Betűk, Debrecen, 1998) 123. o.

³⁷⁹ Friedrich Nietzsche: *Így szólott Zarathustra* (fordította: Kurdi Imre, Osiris, Bp., 2001) 17. o.

³⁸⁰ I. m. 18. o.

³⁸¹ I. m. 20. o.

³⁸² Gerhardt: i.m. 134. o.

meghaladásának feltételeit.³⁸³ Nietzsche így ír erről *A morál genealógiájához* (*Zur Genealogie der Moral*, 1887) című művében: „A jövő emez emberének, aki éppen úgy megvált majd az eddigi eszménytől, mint attól, aminek *belőle kellett kinőnie*, a nagy Undortól, a Semmire irányuló akarattól, a nihilizmustól; ... aki a Földnek visszaadja célját, az embernek pedig reményét, ennek az Antikrisztusnak és Antinihilistának, Isten és a Semmi eme legyőzőjének – *egyszer majd el kell jönnie...*”³⁸⁴

Jean Paul Sartre szerint, ha nincs is Isten, de legalább van egy lény, akinél az egzisztencia megelőzi az esszenciát, egy lény, aki van, mielőtt bármi fogalom definiálhatná létezését, ez a lény pedig az ember: *az ember először létezik, feltűnik a világban és csak azután definiálja önmagát.*³⁸⁵ Az ember tehát „előzetesen” nem definiálható, hiszen az ember *kezdetben semmi*, csak *később válik valamivé*, és olyan lesz, amilyenné önmagát alakítja. *Nem beszélhetünk emberi természetről*, minthogy nincs Isten annak elképzelésére: „Csak ember van, és nem csupán úgy, ahogy önmagát elképzei, hanem amilyennek akarja, és ahogy önmagát az egzisztencia nyomán felfogja; az ember semmi más, mint amivé önmagát teszi.”³⁸⁶ *Az ember önmagával együtt az összes többi embert is választja*, ez a szorongás oka, mivel mindig fel kell tennünk magunkban a kérdést: mi lenne, ha mindenki így cselekedne. Az ember tehát nem csupán olyan lény, amilyennek választotta magát, hanem egyúttal törvényhozó is, aki önmagával együtt az egész emberiséget választja. Az ember *szabadságra ítéltetett*: ha az egzisztencia megelőzi az esszenciát, nem hivatkozhatunk a megadott és kötött emberi természetre, megszűnik a determinizmus, másfelől, ha nem létezik Isten, nem lesznek előttünk magatartásunkat szentesítő értékek és előírások. *A klasszikus humanizmus alatt* egy elméletet értünk – mutat rá Sartre –, mely szerint *az embert célnak, és felsőbbrendű értéknek kell tekinteni*. Ennek a humanizmusnak azonban *nincs értelme*, mert nem lehet elképzelni, hogy az ember alkothasson az emberről ítéletet. Az egzisztencialista *sohasem tekinti célnak az embert, mert azt folyamatosan meg kell teremteni.*³⁸⁷ Az egzisztencialista humanizmus mást jelent: „az ember lényegéhez tartozó transzcendenciának – nem az isteni transzcendencia, hanem az önmagából való kilépés értelmében véve –, és az ember önmagába való zártságát cáfoló, de az emberi mindenségben való jelenlétét hangsúlyozó szubjektivitásnak a kapcsolatát” nevezi

³⁸³ Volker Gerhardt: *Friedrich Nietzsche* (fordította: Csátár Péter, Latin Betűk, Debrecen, 1998) i.m. 247. o.

³⁸⁴ Friedrich Nietzsche: *A morál genealógiájához* (fordította: Vásárhelyi Szabó László, Pannon Panteon, Veszprém, 1998) Második értekezés 24. pont, 47. o.

³⁸⁵ Jean Paul Sartre: *Az egzisztencializmus: humanizmus* (fordította: Csatlós János, In.: *Az egzisztencializmus*, Gondolat, Bp., 1965) 218-219.o.

³⁸⁶ I. m. 219. o.

³⁸⁷ I. m. 219-224. o.

Sartre egzisztencialista humanizmusnak.³⁸⁸ Ez a humanizmus, mert az ember emlékezetébe idézi, hogy *egyedül ő a törvényhozó*, és hogy magárahagyottságában dönt önmaga felől, „és azért is, mert az ember nem önmaga felé fordulva, hanem mindig kívülálló és EGY meghatározott szabadság-kívívásból, EGY bizonyos egyéni alkotásból összetevődő célokat keresve fogja csak megvalósítani igazán emberinek önmagát.”³⁸⁹

Pico della Mirandola önteremtési elméletében feltételez egy isteni eredetű közös emberi természetet, amely csupán egy lehetőség arra, hogy mindenki istenivé váljon. Erre mindenki képes, az egyéntől függ, mivé teremti magát: az istenivé váláshoz a keresztény etika által megfogalmazott erények szerinti élet szükséges. Sartre tagadja Isten létét, nem beszél közös emberi természetről, illetve olyan „külsődleges” normákról, amelyhez az önteremtés során igazodhatunk. De a kanti elmélettől is eltér abban, hogy nemcsak a morális szféra vonatkozásában tekinti törvényhozónak az embert: az *egzisztencia döntéseivel, cselekedeteivel saját magát – és magával az embert – hozza létre*, alkotja meg.

Martin Heidegger 1946-ban írta *Levél a „humanizmusról”* (*Brief über den Humanismus*) című művét (Jean Beaufret-hoz intézett levél, amely 1947-ben jelent meg először). Heidegger ebben az írásában, számos, a témánk szempontjából is fontos problémára reflektál. A *humanizmus* – írja a filozófus –, *arról töprengeni és gondoskodni, hogy az ember emberi legyen, ne pedig nem-emberi, „inhuman”, azaz lényegén kívüli. Az ember embersége lényegében rejlik*, de miként határozódik meg az ember lényege? Marx azt követeli, hogy az „emberi ember” fel- és elismertté váljon, ezt az embert a „társadalomban” találja meg: számára a társadalmi ember a „természetes” ember. A kereszténység az ember emberségét, a homo humanitását a deitasszal szembeni elhatárolódás felől látja. Üdvtörténetileg az ember „Isten gyermeke” aki az Atya kívánalmát Krisztusban éri fel és vállalja át. A humanitas kifejezetten a *római köztársaság korában* lett első ízben megfontolás és törekvés tárgya: a homo humanus kerül itt szembe a homo barbarusszal. A *homo humanus* a római polgár, aki felmagasztosítja a római virtust. Róma adja nekünk a legelső humanizmust, amely lényegileg egy sajátos római jelenség marad, amely Rómának a kései görög műveltséggel való találkozásából születik. A 14-15. századi *itáliai reneszánsz* egy renaissance romanitatis, ebbe is belejátszik a görög műveltség, azonban a görögséget csak kései alakjában és ezt is római átörökítéssel veszik tekintetbe. A reneszánsz homo humanusa is szemben áll a homo barbarusszal, de most a középkor gótikus skolasztikájának vélt barbársága az in-humanus. A historikusan felfogott humanizmushoz mindig hozzátartozik egy *studium humanitatis*, mely

³⁸⁸ I. m. 225. o.

³⁸⁹ I. m. u. o.

meghatározott módon nyúl vissza az ókorra, és így mindenkor a görögség újjászületésén is fáradozik. Ezt világosan tárja elénk a 18. századi német humanizmus, Winckelmann, Goethe, Schiller munkássága.³⁹⁰

A historikusan felfogott humanizmus mellett beszélhetünk *humanizmusról tág értelemben* is – írja Heidegger: ekkor humanizmuson azt az igyekezetet értjük, hogy az *ember emberségét illetően szabaddá váljon, és benne méltóságára leljen*. Az így értelmezett humanizmus *mindenkor más és más*, attól függően, hogyan fogjuk fel a szabadságot és az ember természetét. A marxi humanizmus nem igényelt visszanyúlást az antikvitásba, ugyanígy a Sartre-féle egzisztencialista humanizmus sem. Ebben a tág értelemben a kereszténység is humanizmus. Bármilyen különbözőek is a humanizmusnak ezek a fajtái, megegyeznek abban, hogy *a homo humanus humanitását a természet, a történelem, a világ, a világalap, azaz az egészében vett létező egy már rögzített értelmezésére tekintettel határozzák meg*. Minden humanizmus *vagy egy metafizikán alapul, vagy ő képezi egy metafizika alapját*. A humanizmus azonban az ember emberségének meghatározásakor *nem kérdez rá a létnek az ember lényegéhez való vonatkozására*, illetőleg gátolja ezt a kérdést, minthogy metafizikai eredete okán sem nem ismeri, sem meg nem érti.³⁹¹ A metafizika az animalitas felől gondolja el az embert, nem pedig a humanitásra irányulóan. A metafizika elzárkózik annak a lényegi ténynek a belátásától, hogy az ember *csak akkor létezik (west) önnön létezésében (Wesen), ha a lét szólítja*. Csak e megszólításban „képes” rálelni arra, amiben létezése lakozik. Heidegger *a lét világló tisztásában (Lichtung) állást nevezi az ember ek-szisztenciájának*. Csak az ember sajátja ez a létmód. Az így értett ek-szisztencia nemcsak az ész, a ratio lehetőségalapja: az ek-szisztencia az, amiben az ember létezése rendeltetésének eredetét őrzi.³⁹²

Az, ami a metafizika nyelvén *az ember „lényege” („Wesen”): ek-szisztenciáján alapul*. Az így elgondolt ek-szisztencia – mutat rá Heidegger – azonban nem azonos az existentia áthagyományozott fogalmával, ami a lehetőségként felfogott essentiával szemben a valóságot jelenti. A *Lét és időben (Sein und Zeit, 1927)* olvashatjuk a következő mondatot: „A jelenvalólét (Dasein) „lényege” egzisztenciájában rejlik”, de itt nem az existentia és az essentia szembeállításáról van szó, az állítás inkább azt mondja, *az ember úgy létezik (west), hogy ő a „jelenvaló” („Da”)*, azaz *a lét világló tisztása*. A jelenvalónak ez a „léte”, és csak az ek-szisztencia az, amely a lét igazságában való eksztatikus benneállás alapvonásával

³⁹⁰ Martin Heidegger: *Levél a „humanizmusról”* (fordította Bacsó Béla, In.: Martin Heidegger: *„...költőien lakozik az ember”- válogatott írások -*, T-Twins Kiadó/Pomeji, Bp-Szeged, 1994) 123-125.o. Heidegger művének témánk szempontjából fontos részeit emelem ki, olykor rövidítve, nem használok idézőjelet, de a hivatkozott szövegrészletek oldalszámait feltüntettem a lábjegyzetben.

³⁹¹ I. m. 125-126. o.

³⁹² I. m. 127-128. o.

rendelkezik. Az ember eksztatikus létezése (Wesen) az ek-szisztenciájában rejlik, mely *eltér a metafizikusan elgondolt existenciától*.³⁹³

Sartre a következőképpen írja le az egzisztencializmus alaptételét: az egzisztencia megelőzi az esszenciát, de Sartre itt metafizikai értelemben veszi a fogalmakat, amely Platóntól fogva azt mondja: az essentia előzi meg az existenciát. Sartre megfordítja a tételt, de egy metafizikai tétel megfordítása is megmarad metafizikainak. Ez a tétel, illetve *Sartre bennereked a metafizika által a lét igazságának elfedtségében* – állapítja meg Heidegger.³⁹⁴

Az ember annyiban van, amennyiben ekszisztál, ha ezt a hagyomány nyelvén mondjuk ki, akkor azt jelenti, hogy *az ember ek-szisztenciája a szubsztanciája*. Ez a tétel a következőt mondja: az a mód, ahogy az ember jelen van (anwest) önnön létre vonatkoztatott létezésében (Wesen), *ez eksztatikus benneállás a lét igazságában*. Ha így határozzuk meg az ember lényegét, akkor *a korábbi* (az animal rationaleként, személyként, szellemi-lelki-testi lényként felfogott) *humanisztikus ember-értelmezések nem bizonyulnak egyszerűen rossznak és elvetendőnek*. Ellenkezőleg: az egyedüli gondolat az – írja Heidegger –, hogy *az ember legfőbb humanista meghatározásai még nem tapasztalják az ember tulajdonképpeni méltóságát*. Ennyiben áll szemben a gondolkodás a *Lét és időben* a humanizmussal. Ez az ellentét *nem jelenti azonban azt*, hogy az ilyen gondolkodás a humánus ellentétébe csapna át és *pártolná az inhumánust*, védelmébe venné az embertelenséget és *lealacsonyítaná az ember méltóságát*. Ez a gondolati ellentét a humanizmussal azon alapul, hogy az nem helyezi elég magasra az ember humanitását.³⁹⁵

Az ember lényege abban áll, hogy több mint pusztán ember, amennyiben ezt, mint eszes élőlényt képzelik el. *Az ember nem a létező ura, hanem a lét pásztora*.³⁹⁶ De mi is az a lét? – teszi fel a kérdést Heidegger: a lét *Az maga [„van”]* (Es „ist” Es selbst), a lét lényegileg távolabbi az összes létezőnél, és mégis minden létezőnél közelebb van az emberhez.³⁹⁷ *Ez a közelség nyelvként létezik, a nyelv a lét háza*, benne lakozva ek-szisztál az ember.³⁹⁸ Az ember elnyeri a *pásztor lényegi szegénységét*, akinek *méltóságát az adja, hogy maga a lét kell hogy igazságának igazába* (Wahrnis) *hívja*. Az ember léttörténeti lényegében az a létező, melynek léte mint ek-szisztencia abban áll, hogy a lét közelében lakozik. Az ember a lét szomszédja. A „humanizmus”, ha ragaszkodunk a szóhoz – írja Heidegger –, azt jelenti, hogy az *ember*

³⁹³ I. m. 129. o.

³⁹⁴ I. m. 132. o.

³⁹⁵ I. m. 133-134. o.

³⁹⁶ I. m. 146-147. o.

³⁹⁷ I. m. 135. o.

³⁹⁸ I. m. 137-138. o.

*lényege a lét igazsága számára lényegi, oly módon azonban, hogy az éppen nem az emberen csupán, mint olyanon múlik.*³⁹⁹

Sokak számára nyilvánvaló, hogy a 20. század történései, köztük a század „botránya”, a Holocaust után már nem lehet ugyanúgy gondolkodni az emberről, mint azelőtt. Ez azt hozta magával, hogy Nietzsche nyomán többen az „ember haláláról” beszéltek/beszélnek. Különösen a posztmodern filozófusoknál illetve a strukturalizmus képviselőinél találhatunk ilyen nézeteket, akik a szubjektum kategóriáját értelmezhetetlennek tartják, mivel az ember csak rendszerek, formák, struktúrák összességéként ragadható meg. Michel Foucault például úgy véli, hogy napjainkban már csak az eltűnt ember által hagyott űrben lehet gondolkodni: „Mindazokkal, akik még beszélni akarnak az emberről, uralmáról vagy felszabadításáról, mindazokkal, akik még kérdéseket tesznek fel az ember lényegéről ... mindezen balos és ügyefogyott gondolkodási formákkal – csak egy filozofikus nevetést szegezhetünk szembe”.⁴⁰⁰ Ludwig Wittgenstein *Tractatus*ának híres utolsó mondata így szól: „Amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell.”⁴⁰¹ A neopozitivisták szerint az antropológiai, etikai kérdések nem képezhetik tudományos vizsgálat tárgyát.

Heidegger „humanizmus-levelére” sokan reflektáltak, például Jacques Derrida is, aki 1968-ban New York-ban tartott *Les fins de l' homme* című előadásában utal vissza a szövegre. Franciaországban a II. világháború után a domináns eszme a *humanizmus* volt, ezt pedig a Sartre-féle egzisztencializmus uralta, amelynek központi fogalma a *réalité humaine* (emberi valóság) volt, amely mint a heideggeri Dasein (jelenvolólét) fordítása került be a francia filozófiába, és amelyről Derrida úgy véli, hogy sok tekintetben szörnyű, de nem kevésbé jelentéssel teli fordítás. Sartre bármennyire is hangsúlyozza a szakítást a hagyományos metafizikákkal, folytonosság észlelhető nála, éppen a „humanitás horizontján”. Az *embert* ebben az időben *minden korlátozás nélkül értelmezték*, mintha e fogalomnak nem lett volna eredete, történeti, kulturális és nyelvészeti határa. Derrida szerint az emberi valóságnak ez a semleges és bizonytalan fordítása tulajdonképpen *az ember és isten metafizikus egységét jelenti*, függetlenül Sartre ateizmusától. Ez pedig megerősíti Heideggernek azt az álláspontját, hogy *minden humanizmus metafizika*, Derrida szerint a metafizika csak az onto-teológia másik elnevezése. Ebben az időszakban az így felfogott humanizmus vagy antropologizmus az egzisztencializmusok, az értékfilozófia, a perszonalizmusok és a klasszikus stílusú

³⁹⁹ I. m. 146-150. o.

⁴⁰⁰ Michel Foucault: *A szavak és a dolgok, A társadalomtudományok archeológiája* (fordította: Romhányi Török Gábor, Osiris, Bp., 2000) 383.o.

⁴⁰¹ Ludwig Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés (Tractatus logico-philosophicus)*, fordította: Márkus György, Akadémiai Kiadó, Bp., 1989) 90. o.

marxizmus közös talaja volt, és ez „jogosította” fel a francia filozófiát arra, hogy *Hegelt, Husserlt és Heideggert antropológiai módon olvassák*. Derrida ezt *nagy hibának* véli, és kimutatja, hogy *A szellem fenomenológiája* nem az emberről szól, Husserl transzcendentális fenomenológiájának egyik kiindulópontja az antropologizmus kritikája, Heidegger pedig a „humanizmus-levelében” mondja ki, hogy a klasszikus ontológia „lerombolása” éppen a humanizmus ellen irányul. A francia filozófiában az antropológiai és humanista „hullámot”, egy *anti-antropológiai* és *anti-humanista* „hullám” váltotta fel. Derrida egy 1999-es beszédében is rámutatott, hogy a *réalité humaine* kifejezés helytelen, mert *az ember sem nem „valóság”, sem nem „emberi”,* hiszen nincs tisztázva a Heidegger által felvetett kérdés, hogy mi az ember viszonya a létigazsághoz.⁴⁰²

⁴⁰² Vö. Szabó Tibor: „Embertelen antropológia”? (In.: *Filozófia az ezredfordulón*, szerk.: Nyíri Kristóf, Áron Kiadó, Bp., 2000) 208-210. o.

B. Mondhatunk még valamit az erkölcsről? Az univerzalisztikus erkölcsfelfogások kritikája

1. MacIntyre felvilágosodás-kritikája és az erények

Alasdair MacIntyre rámutat (*After Virtue, Az erény nyomában*, 1981), hogy az újkortól kezdődik meg a *teleologikus szerkezetű, erényalapú morál* (amely az egyén és a közösség azonos célját tételezi) *jelentőségének csökkenése*, egyre kevésbé lesz egységes az erények értelmezése, illetve ezzel párhuzamosan megjelennek az „emberi természetre” alapozott etikák. A *felvilágosodás morálfilozófiai programja a telosz*, a minden ember számára közös cél fogalmának elvetésén alapult.

A teleologikus szerkezetű morálra az a háromtényezős struktúra jellemző, amit Arisztotelész írt le a *Nikomakhoszi etikában* (de ez már az ő ideje előtt is meghatározó volt a görögöknél). A *hármass szerkezetű* a következő elemekből áll: az első „az emberi természet, ahogyan történetesen van”, a második „az emberi természet, amivé lehetne, ha megvalósítaná teloszát”, illetve harmadikként a racionális etika előírásai (amelyek erényekként fogalmazódnak meg), mint az első állapotból a másodikba jutás eszközei. Arisztotelész számos erényt ír le, amellyel az egyénnek rendelkeznie kell, ha meg akarja valósítani célját, ezek közül kiemelkedően fontos az igazságosság, a barátság, a phronésis (okosság), a mértékletesség erénye. A phronésis, mint észbeli erény nélkül nem gyakorolhatóak az erkölcsi erények, amelyek egyenlők a középpel (ha erényesen cselekszünk, elkerüljük a túlzást és a hiányt): azt, hogy ez mit jelent, a helyes ész alapján kell meghatározni. Az igazságos ember megadja mindenkinek azt, amit megérdemel, nem akar a megérdemelnél többet magának sem. A *pleonexia (bírvány)* vétkének elkerüléséhez szükség van a mértékletesség erényére is. Arisztotelész a barátságnak több értelmezését adja, ezek közül a legjelentősebb a polisz-tagok közötti barátság, akik ugyanúgy vélekednek az ember számára való jóról és ennek megvalósítására együttesen törekednek.⁴⁰³ Ugyanez ez a hármass szerkezetű morálfelfogás jellemzi a *keresztény etikát* (de pl. a zsidó vagy az iszlám etikát is). Nyilván itt az ember célja az istenért való élet megvalósítása, amelyben a szeretet erényének van meghatározó szerepe, ami az Isten szeretete mellett az embertársak szeretetét is jelenti. Az egyéni és a közösségi cél itt is egybeesik.

⁴⁰³ Vö. Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*: i. m., ill. Alasdair MacIntyre: *Az erény nyomában* (fordította Bíróné Kaszás Éva, Osiris, Bp., 1999) 80-81. o., 199-222. o., továbbá Sir David Ross: *Arisztotelész*: i. m. 267-277. o.

A teleologikus szerkezetű morálfelfogás esetében, ha megmondjuk, hogy adott körülmények között így kell cselekedni, ezzel azt is mondjuk, hogy azért kell ezt tenni, mert ez vezeti az egyént az ember igazi célja eléréséhez. Azonban az újkor kezdetétől a protestantizmus és a janzenista katolicizmus megjelenésével megkérdőjeleződik az a felfogás, hogy az ész segítségével megérthetjük az ember igazi célját. *A felvilágosodás morálfilozófiai programja a telosz, a minden ember számára közös cél fogalmának elvetésén alapult*, tehát a hármas szerkezetű erkölcs helyébe a kettős szerkezetű etika lépett, mivel az egyes szerzők kiiktatták „az emberi természet, amivé lehetne, ha megvalósítaná teloszat” elemét.

Az újkori gondolkodók az emberi természet vagy az ember lényegi jellemzőjének (mint Kant) valamiféle leírását adják, majd ebből következően erkölcsi szabályokat, előírásokat állapítanak meg. E program legjelentősebb képviselői MacIntyre szerint talán *Hume, Kant és Kierkegaard* voltak. E szerzők morálról alkotott felfogásában a különbségek mögött meghatározó azonosságra bukkanhatunk: a morál előbb említett kettős szerkezetében gondolkodnak. Hume az emberi szenvedélyek jellegzetességeiből, Kant az emberi racionalitásból indul ki (Kant ugyan tagadja, hogy a moralitás az „emberi természet” alapulna, de ő ezen pusztán az ember nem racionális, fiziológiai oldalát érti). Hume szerint az erényes megállapításához szükséges spontán érzékenység univerzális jellemzője az embernek, ezért mindenki képes megkülönböztetni a helyest a helytelentől. Kierkegaard az egyéni választásra épít *Vagy-vagy (1843)* című művében (az egyén dönt arról, hogy az esztétikai, az etikai vagy a vallási életmódot követi-e), de nem ad olyan igazolást az erkölcsre vonatkozóan, mint az előbbiek: ugyanakkor az „etikai” fogalma megkérdőjelezhetetlen nála is, az etikai elvek adottak. MacIntyre úgy látja, hogy az esztétikai életmód leírására a kanti hajlambelfogás hatott, az etikai életmód megfogalmazásában ugyancsak a kanti erkölcsfilozófia hatása érezhető (csak amíg Kant elveti a szenvedélyeknek megfelelő életet, addig Kierkegaard az egyik választható életmódnak tartja).⁴⁰⁴ Kant elutasítja a boldogság vagy az Isten kinyilatkoztatott akaratának etikai elvként való követését: a gyakorlati ész univerzális elvére, a kategorikus imperatívuszra kell alapoznunk a morált. Az emberi méltóságból következik az, hogy az ember morális törvényt tud adni magának, de ezt csak a többi ember méltóságának figyelembevételével teheti meg.

MacIntyre kritizálja az előbb említett elméleteket. *Hume esetében* az emberiség univerzális ítéletére való hivatkozás valójában azokra való hivatkozást jelent, akik természetük, társadalmi helyzetük tekintetében egyetértésben vannak Hume-mal. *Kant szerint* a racionális

⁴⁰⁴ Vö. MacIntyre: i. m. 58-113. o

moralitás olyan elveket ad, amelyeknek minden racionális cselekvő minden helyzetben konzisztens módon tud engedelmessé válni. Egy javasolt maxima tesztje a következőképpen körvonalazható: tudjuk-e konzisztensen azt akarni vagy sem, hogy mindenki mindig aszerint cselekedjék? Kant megpróbálja kimutatni, hogy az olyan maximák mint a „Mindig mondj igazat!”, „Mindig tartsd be az ígéreteidet!” kiállják a próbáját, míg az olyanok, mint „Csak akkor tartsd be az ígéreteidet, ha az megfelelő neked!” viszont nem, de közben állandóan hibás érvekhez kell folyamodnia. MacIntyre úgy véli, hogy a kanti teszt alapján akár *erkölcstelen* vagy triviálisan *nem erkölcsi* maximák is igazolhatók, pl. az „Egész életedben tartsd meg minden ígéretedet, kivéve egyet!”, a „Végezd ki mindazokat, akiknek téves a vallási meggyőződésük!” és a „Márciusban hétfőnként mindig egyél kagylót!” maximák kiállják Kant tesztjét, mert mindegyik konzisztensen univerzálható. Az az ellenvetés tehető ezzel szemben, hogy ha ez következik is abból amit Kant mond, biztosan nem így értette, mert az univerzálhatóság szempontjából megfogalmazott kategorikus imperatívusz a következő más megfogalmazással ekvivalens: „Cselekedj úgy, hogy az emberiségre mind saját személyedben, mind bárki máséban mindenkor mint célra, sohasem mint pusztán eszközre legyen szükséged.” MacIntyre szerint Kant a következőket érti valakinek célként, nem pedig eszközként való kezelésén: javasolhatók valakinek egy cselekvéssort úgy, hogy érveket hozok fel amellel, hogy így cselekedjen, vagy pedig nem racionális módon próbálom meg befolyásolni. Az első esetben a másik embert racionális lényként kezelem, akit ugyanakkora tisztelet illet, mint ami nekem is jár, a másik esetben arra teszek kísérletet, hogy a cselekvőt az én akaratom pusztán eszközévé tegyem, az ő racionalitását figyelmen kívül hagyva. Kant azonban nem ad nekünk jó érveket arra, hogy elfogadjuk ezt az álláspontot, hiszen a „Rajtam kívül mindenkit kezeljenek eszközként!” maximája lehet immorális, de nem inkonzisztens, mint ahogy nem az, olyan egoisták univerzumát akarni, akik egytől egyik e maxima szerint élnek. Kudarcot vall az kísérlet, hogy a kanti értelemben vett moralitás maximáit a kanti értelemben vett észre alapozzuk, ahogy Kierkegaard kísérlete is, hogy a választás aktusában találja meg az alapjukat.

Adott tehát az emberi természetnek, vagy az *ember* (tényként és nem elérendő célként meghatározott) *lényegi jellemzőjének* a leírása (amely mindhárom szerzőnél más, és egymást kizáró kiindulópontokon alapul), továbbá a *moralitás elve* vagy elvei. Ugyanakkor ezek a leírások „*az emberi természet, ahogyan történetesen van*” átértelmezésén, illetve az *erkölcsi szabályoknak a keresztény hagyomány alapján álló készletén* alapulnak (e felfogás szerint meghatározó volt Hume presbiteriánus, Kant és Kierkegaard lutheránus háttéré erkölcsfilozófiájuk kialakításában): *a kettő közötti diszharmóniát nem tudják feloldani*, hiszen

elvetik a telosz fogalmát. A *program kudarcának következményei* az erkölcsről való gondolkodásban egyrészt az, hogy valamilyen módon *megpróbálják újra visszahozni a teleologikus szemléletet*, másfelől a Kantot követő kísérletekben *a gyakorlati ész természetében keresik a morális elvek igazolását*. Az előbbi jellemző az utilitarizmusra, amelynél a boldogság maximalizálása jelenti a teloszt, a másik az emberi jogi elméletekre. Ugyanakkor MacIntyre szerint a „legnagyobb boldogság a legtöbb ember számára” elv semmiféle világos tartalommal nem rendelkezik (mivel a boldogság fogalma már nem egységes), illetve az univerzális emberi jogok létezése nem bizonyítható.⁴⁰⁵ A felvilágosodás morálfilozófiájának és az azt követő *erkölcsi elméletek kudarcát legtisztábban Nietzsche érzékelté*: a moralitás valamennyi racionális igazolása kudarcot vall, ezért az erkölcsi tantételekben való hitet különböző látszatmagyarázatokkal kell alátámasztani, amelyek elrejtik az akarat alapvetően nem racionális jelenségeit (az európai kultúra erkölcsisége nem más, mint a hatalom akarását álcázó maszkok sorozata). Nietzsche arra utal, hogy ha az erkölcs pusztán az akarat kifejeződése, akkor magamnak kell megalkotnom „az új, saját táblákat arról, hogy mi a jó”.⁴⁰⁶ MacIntyre szerint Nietzsche profetikus irracionálizmusa napjaink menedzseri jellegű kultúrájának immanens része marad.⁴⁰⁷

A szerző a modern társadalom *meghatározó karaktereiként* azonosítja a fogyasztó „esztétát”, a bürokratikus szakértőt, tehát a menedzsert és a terapeutát. Ezek a társadalmi szereplők függetlenül attól, hogy mi az elméleti álláspontjuk, többnyire úgy gondolkodnak és cselekszenek, mintha az *emotivizmus* (amely szerint minden értékítélet csupán érzéseket, preferenciákat fejez ki) igaz volna. Azért mondhatjuk ezt, mivel *nem világos fogalmakra racionális kritériumként hivatkoznak*, tehát *erkölcsi fikciókat alkalmaznak*: ilyen fikciók a *hasznosság*, a *jogok*, de ide sorolhatjuk a *hatékonyságot* is, mert a menedzserek a hatékonyságra is, mint erkölcsi tartalommal bíró fogalomra hivatkoznak.⁴⁰⁸ A filozófus szerint napjaink *erkölcsi nyelvezete* és ezért jelentős mértékben *gyakorlata* is a *súlyos rendezetlenség állapotában van*: múltunk különböző részeiből származó, egymáshoz fogalmilag rosszul illeszkedő töredékekre hivatkozunk a privát és nyilvános erkölcsi vitákban. A szabály-etikák (kanti etika, utilitarizmus) mellett hivatkozunk erényekre is, de nem tudunk egyetértésre jutni arról, hogy melyik erény-listát fogadjuk el (számos erény-lista létezik), illetve képtelenek vagyunk fontosságuk szerint rangsorolni az erényfogalmakat egy olyan erkölcsi sémán belül ahol a jogok és a hasznosság fogalmainak is kulcsszerep jut. Nem tudunk

⁴⁰⁵ Vö. i. m. 58-113. o., a kanti etika kritikáját lásd 67-72. o.

⁴⁰⁶ Nietzsche *A vidám tudományban* írja ezt.

⁴⁰⁷ MacIntyre: i. m. 152-166. o., ill. 342-346. o.

⁴⁰⁸ I. m. 19-57. o.

megegyezni az egyes erények tartalmában, jellegében, hiszen az erényt manapság olyan hajlamként értelmezik (ez a 18. századtól jellemző felfogás) amely bizonyos szabályoknak való engedelmeskedést idéz elő bennünk, azonban a releváns szabályokban sem tudunk megegyezni (ez mutatkozik meg az igazságosság esetében).⁴⁰⁹

MacIntyre úgy véli, hogy az *arisztotelianus tradícióhoz* kell valamilyen módon *viszanyúlni*, ez az egyetlen lehetőség, hogy bebizonyítsuk azt, hogy Nietzsche-nek nincs igaza (tehát megpróbálunk egy olyan etikához kapcsolódni, amelyet az általa támadott erkölcsi elméletek elvetettek). A szerző *erényekre* építő *teleologikus szemléletű* erkölcsöt tart kívánatosnak, amelynek az arisztotelészi etikában találja meg a legjobb leírását: a teleologikus etika persze már Arisztotelész előtt jelen van a görög gondolkodásban (Homérosznál, Platónnál), illetve a keresztény felfogás is erre épül. Amíg Homérosznál az erény olyan tulajdonság, amely képessé teszi az egyént *társadalmi szerepe* betöltésére, Platónnál az egyéni és közösségi *harmónia* eléréséhez nélkülözhetetlenek az erények, Arisztotelésznél és a keresztény tradícióban *az ember számára való jó élet* eléréséhez erények szükségesek, az előbbinél ez az eudaimónia állapotát jelenti, az utóbbi esetben ennek természetfölötti értelmezése van.⁴¹⁰ Az erény fogalmának leírásához tehát mindig el kell fogadni egy leírást az adott társadalmi-erkölcsi élethez kapcsolódó teloszról, aminek szempontjai alapján az erényt meg kell határozni.

MacIntyre három vonatkozásban ragadja meg a *teloszt*, amelyekhez az erényeket kapcsolnunk kell. *Elsőként* a *gyakorlat* fogalmából indul ki, és az erényt olyan szerzett tulajdonságként definiálja, amelynek birtoklása és gyakorlása képessé tesz bennünket a gyakorlathoz tartozó *belső jók* elérésére, hiánya pedig ténylegesen meggátol bennünket a javak bármelyikének is az elérésében.⁴¹¹ *Gyakorlatnak* nevez a filozófus bármely olyan *koherens és formailag komplex, társadalmilag létrejött, együttműködésen alapuló emberi tevékenységet*, amelyen keresztül az ehhez a tevékenységi formához *belsőleg tartozó jókat megvalósítják*, mégpedig az arra irányuló próbálkozás folyamán, hogy teljesítsék a *kiválóságnak* az ennek a tevékenységi formának megfelelő mércéit. Nem gyakorlat a téglák egymásra rakása, sem a labdadobálás vagy a répaültetés, viszont az építészet, a labdarúgás, a farmerkodás annak tekinthető. Egy gyakorlathoz tartozó *belső jókat* csak az adott gyakorlat szempontjából tudjuk meghatározni, illetve csak az ebben való részvételből nyert tapasztalat által azonosíthatjuk és ismerhetjük fel. A gyakorlatokból *külső jókra* is szert teszünk (pl.

⁴⁰⁹ I. m. 327. o.

⁴¹⁰ I. m. 248-251, ill. 191-196. o.

⁴¹¹ I. m. 257. o.

presztízs, státusz, pénz), de ezek mindig csak külsődlegesen tartoznak az adott gyakorlathoz, hiszen elérésüknek mindig több, alternatív módja van. A külső jók, ha megvalósultak, mindig valamely egyén birtokát vagy tulajdonát alkotják, addig a belső jók megvalósítása a gyakorlatban részt vevő *egész közösség* számára való jók. A gyakorlathoz tartozó belső jók csak akkor érhetőek el, ha annak résztvevőiként a társainkkal való viszonyunkban megtanuljuk elismerni azt, hogy kinek mi jár, illetve bármilyen, önmagunkra veszélyes kockázatot elvállalunk, ha a gyakorlat megköveteli, továbbá gondosan meg kell hallgatnunk, ha valamit mondanak a hiányosságainkról és a tények gondos mérlegelésével kell válaszolnunk ezekre. Tehát el kell fogadnunk az *igazságosság*, a *bátorság* és a *becsületesség* erényeit.⁴¹²

Az elemzés *második szakaszában* MacIntyre olyan tulajdonságokként vizsgálja az erényeket, amelyek az *élet mint egész számára való jó* eléréséhez szükségesek. Miben áll az egyes élet egysége? Az egyes élet egysége az egyetlen életben testet öltő *elbeszélés egysége*. A „Mi a jó a számomra?” kérdés azt kérdezi, hogyan élhetném meg a legjobban, hogyan tökéletesíthetném ezt az egységet, a „Mi a jó az ember számára?” kérdéssel arra kérdezzük rá, aminek az előző kérdésre adott minden válaszban közösnek kell lennie. Az erkölcsi egységet e két kérdés szisztematikus kérdezése, illetve a tettekkel és szavakkal való válaszadás próbálkozásai jelentik. Az emberi élet egysége egy *narratív keresés egysége*, amely keresés olykor akadályokba ütközik, kudarcba fullad. Az erények olyan diszpozíciók, amelyek nemcsak a gyakorlatok fenntartásában és az azokkal kapcsolatos belső jók elérésében segítenek bennünket, hanem amelyek *megtartanak bennünket a jó megfelelő módon való keresésében*, képessé tesznek az utunkba kerülő veszélyek, kísértések legyőzésére, önismerettel és a jóra vonatkozó növekvő tudással látnak el bennünket. A jó emberi élet tehát a jó emberi élet keresésével eltöltött élet, amely keresésben az erények segítenek bennünket.⁴¹³

Az erények értelmezésének *harmadik aspektusa* a *hagyománnyal* kapcsolatos: az emberi jóról alkotott elképzelés csak egy folyamatosan létező társadalmi tradíción belül dolgozható ki. Az ember döntő részben az, amit örököl, mindig valamiféle tradíció hordozója. Az, hogy adott pillanatban mi a gyakorlat, az sok generáción keresztül hagyományozódott értelmezési módtól függ, mint ahogy a jó egyéni keresése is egy olyan kontextuson belül történik, amit a tradíciók határoznak meg. Nem valamiféle burke-i konzervativizmusra kell itt gondolni, hiszen az élő hagyományban állandóak a viták, a konfliktusok. Az erények segítenek

⁴¹² I. m. 252- 273. o.

⁴¹³ I. m. 274-295. o.

megőrizni azokat a hagyományokat, amelyek a gyakorlatok és az egyéni életek számára is biztosítják a szükséges történelmi kontextust.⁴¹⁴

MacIntyre felfogásában tehát az etikát az *erényekre* kellene alapozni, ezeket olyan tulajdonságokként kell értelmeznünk, amelyek az *ember célját* segítik elő, tehát fenntartják a gyakorlatokat és hozzásegítenek bennünket az azokból származó belső jók eléréséhez, a narratív egységként felfogott egyéni élet során hozzájárulnak a jó megfelelő módon való kezeléséhez, illetve szerepet játszanak a hagyományok megőrzésében és átértelmezésében. Az emberek *céljai meg kell, hogy egyezzenek* a gyakorlatokban való részvételre, illetve az ezekkel kapcsolatos belső jók megvalósítására törekvésben (ha különböző gyakorlatokhoz is kapcsolódnak), az egyén számára való jó élet folyamatos keresésében (ha különböző eredményekre is jutnak a keresés során), illetve a hagyományok fenntartásában, újragondolásában (ha különböző tradíciókhoz is tartoznak). Az ilyen etika alapvető feltételét jelenti tehát egy olyan *társadalmi és filozófiai háttér*, amelyben a *gyakorlat, az emberi élet egységének értelmezése* és a *hagyomány* központi szerepet kap. Azonban – ezt a szerző is elismeri –, a modernitásban pont *ezeket a fogalmakat száműzték* a kultúra peremére, és végső soron ez vezetett a teleológiai erénytradíció elvetéséhez, a különböző erény-katalógusokhoz, illetve az erényeknek a szenvedélyek mérséklésére és a racionális szabályoknak való engedelmességet elősegítő tulajdonságokként való felfogásához. Egyre kevesebb az olyan tevékenységi forma, amit a fenti értelemben értett gyakorlatnak nevezhetnénk (pl. a gyári, üzemi munka a szalagok mellett nem tekinthető annak, továbbá napjainkban a művészeteket, a tudományokat és a játékokat csak a specialisták szűk rétegét érintő munkának fogják fel), ahogy az emberi életet is egyre kevésbé értelmezik egységként és a hagyományoknak is egyre kevesebb szerepet tulajdonítanak korunkban.⁴¹⁵

Ezek szerint *vagy Nietzsche-nek adunk igazat vagy Arisztotelésznek*: elfogadhatjuk, hogy mindenki maga ad erkölcsöt saját magának, amit legfeljebb erkölcsi fikciókkal támaszt alá, ha azonban ezt el akarjuk kerülni, akkor valamiféle teleologikus szemléletű, erényekre alapozott etika szerint kell élnünk. Ennek MacIntyre-féle értelmezése nem követeli meg az arisztotelészi eudaimónia-fogalom elfogadását vagy a keresztény tanítás (illetve valamely más vallás) szerinti természetfeletti célra való törekvést, viszont *előfeltételez* egy olyan *közösséget*, ahol a munka és a szabadidő eltöltése különféle gyakorlatok végzését jelenti, ahol az emberi életet narratív egységként fogják fel, ahol a hagyományoknak alapvető szerepe van, illetve ahol az emberek ugyanúgy értelmezik mindezek fenntartásához elengedhetetlen erkölcsileg jó

⁴¹⁴ I. m. 295-302. o.

⁴¹⁵ I. m. 303-306. o.

tulajdonságokat, az erényeket. Kérdés, hogy napjainkban ezek a feltételek mennyire megvalósíthatók? MacIntyre úgy véli, hogy vannak bizonyos párhuzamok korunk és a Római Birodalomnak a sötétség korszakába való hanyatlása között (bár a szigorú párhuzamba-állítás félrevezető). De ha az erkölcsi állapotainkról adott fenti leírás helyes, akkor eljutottunk valamilyen fordulóponthoz. A szerző szerint ebben a stádiumban csak azt tehetjük, hogy olyan helyi közösségi formákat alakítunk ki, amelyekben a civilizáció, az intellektuális és az erkölcsi lét megőrizhető a sötétség új korszakában.⁴¹⁶

2. Rorty: a liberális ironikus és a szolidaritás

Richard Rorty a pragmatikus filozófia nagy hatású képviselője a darwini emberképet fogadja el, e szerint az ember az állatoktól pusztán viselkedése komplexitásában különbözik (az ember „különösen okos állat”). Az emberi megismerés nem az igazság feltárását jelenti, hanem az alkalmazkodás egyik összetett válfaja, a kutatást a természettudományban és az etikában is az *alkalmazkodás keresésének* kell tekintenünk. Vessük el azt a kérdést, hogy „A dolgokról szerzett ismereteink megfelelnek-e annak, ahogyan a dolgok ténylegesen vannak?” Ezt olyan *gyakorlati kérdéssel* helyettesítsük, miszerint „Az a mód, ahogy a dogokat leírjuk, a lehető legjobb-e annak érdekében, hogy segítségükkel megfelelőbben kielégítsük szükségleteinket? Vagy tehetjük-e ezt még jobban, lehet-e a jövőnk jobb, mint a jelenünk?”⁴¹⁷

Esetlegesség, ironia és szolidaritás (Contingency, Irony, and Solidarity, 1989) című könyvében Rorty a nyelv, a személyiség és a liberális közösség esetlegességéről ír. A igazságot nem találhatjuk meg odakint a világban: a világ odakint van, de a világ leírásai nincsenek ott. Az igazság nem lehet odakint, nem létezhet az emberi tudattól függetlenül, mivel a mondatok nem tudnak odakint lenni. *A nyelveket inkább létrehozuk*, mint találjuk és az igazság nyelvi entitások, mondatok sajátossága, tehát *az igazságot is inkább létrehozuk*, mint megtaláljuk. Az igazság mondatok tulajdonsága, a mondatok létükben szótáráktól függenek, és mivel a szótárakat emberi lények hozzák létre, így az igazságokat is.⁴¹⁸ A *személyiség esetlegességéről* gondolkodva Rorty a *freudi felfogásból* indul ki, aki véleménye szerint olyan ént ad nekünk, amely inkább esetlegességek szövete, mint képességek legalábbis potenciálisan jól elrendezett rendszere. Freud megadja az eszközöket, hogy a morális

⁴¹⁶ I. m. 350-351. o

⁴¹⁷ Richard Rorty: *Megismerés helyett remény* (fordította: Boros János, Jelenkor, Pécs, 1998) 65-66. o.

⁴¹⁸ Richard Rorty: *Esetlegesség, ironia és szolidaritás* (fordította: Boros János, Csordás Gábor, Jelenkor Kiadó, Pécs, 1994) 17-38. o.

mérlegelés saját magánjellegű szótárát létrehozuk, hiszen az olyan fogalmak mint pl. „infantilis”, „szadista”, „kényszeres”, ellentétben a bűnökkel és az erényekkel, nagyon különböző rezonanciát váltanak ki minden őket használó emberből. Ez a felfogás segít *meghaladni a kanti erkölcsi felfogást*. Kant két részre osztott bennünket: a „észre”, ami valamennyiünkben ugyanaz és egy másakra, amely esetleges és egyéni benyomások együttese (empirikus érzékelés és vágy). Freud viszont a *racionalitást olyan mechanizmusként írja le, amely egymáshoz igazítja az esetlegességeket*, és ez a leírás nem egy újabb megfordított platonizmus. Vissza kell térnünk az esetlegességeinkhez: ha képesek vagyunk megragadni a múltunk bizonyos fontos egyéni esetlegességeit, csak akkor leszünk képesek magunkból olyan mai én-t teremteni, akit tisztelni tudunk. Ha Freud elméletét követjük, akkor nem kell Kant és Nietzsche között választanunk, hogy mit is jelent embernek lenni. Freud tartózkodik az ember paradigmájának eszméjétől, az emberi természet fogalmától. Szakít Kant reziduális platonizmusával és Nietzsche invertált platonizmusával és úgy láttatja Kant közös morális tudatát és Nietzsche felsőbbrendű emberét, mint kettőt az adaptáció sok formája közül. Mindkettőnek vannak előnyei és hátrányai is: az illedelmes emberek gyakran unalmasak (de érettek) az intelligenciák pedig súrolják az örültséget (a költőt infantilisként írja le). Freud nem szólít fel arra, hogy válasszunk közülük, illetve nem hiszi, hogy lenne olyan képességünk, melynek segítségével tudnánk választani.⁴¹⁹ Rorty úgy véli, hogy a *liberális társadalomban* a morális és a politikai gondolkodás olyan szótára lenne kívánatos, amely elkerüli az abszolutizmus és relativizmus, a racionalitás és irracionalitás, a moralitás és hasznosság hagyományos megkülönböztetéseit. A felvilágosodás racionalizmusának szótára, bár fontos volt a liberális demokrácia kezdetekor, a liberális társadalmak fejlődésének akadályává vált. Rorty egy *olyan szótárt* javasol, amelynek *alapvető fogalmai* az igazság, a racionalitás és a morális kötelesség helyett a *metafora*, az *önteremtés* és a *szolidaritás*. Ezekkel a fogalmakkal nem megalapozni akarja a liberális demokráciát (a filozófia megalapozásának fogalma is annak a szótárnak a része amit el kíván vetni), ezek azt teszik lehetővé, hogy újra leírjuk a demokrácia gyakorlatait és céljait. A társadalmakat nem filozófiai meggyőződések, hanem közös szótárak és közös remények kötik össze: igaz ez a liberális társadalmakra is. Rorty *liberális utópiája* olyan polgárokból állna, akik *képesek elismerni szótárunk* – amelynek segítségével a legfőbb reményeiket kimondják – *esetlegességeit*, és *mégis hűek* maradnának hozzá. A liberális társadalomban is meglévő kényszerek (amelyeket pl. Foucault tárt fel) hozzásegítettek bennünket a kegyetlenség

⁴¹⁹ I. m. 39-60. o.

csökkentéséhez, és Rorty nem gondolja úgy, hogy ezek lehetlenné tennék autonómiánk megvalósítását. El kell fogadnunk, hogy a *társadalmi intézmények nem válhatnak teljesen autonómmá*, de az *általuk okozott szenvedések mérsékelhetők*, ez a kormányzat feladata, arra pedig, hogy kinek okoznak éppen szenvedést, a szabad sajtónak, a szabad egyetemeknek, és a felvilágosult közvéleménynek kell rámutatnia. Az autonómia utáni vágyat Rorty szerint a magánszférába kell száműzni, mint társadalmi cél semmi nem lehet fontosabb annál, mint a kegyetlenség elkerülése. Az tekinthető *liberálisnak*, aki úgy gondolja, hogy a *kegyetlenség a legrosszabb* mindabból, amit teszünk.⁴²⁰

Rorty ideális liberális társadalmát „*liberális ironikusok*” alkotják. Minden embernek van egy ún. „*végző szótára*”, azaz egy olyan szókészlete, amelyet arra használ, hogy cselekedeteit, vélekedéseit, életét igazolja. Azért „*végző*” ez a szótár, mert ha kétely merülne fel az ezt alkotó szavak értékével kapcsolatban, használójának nincs nem-körkörös érvelési lehetősége, a nyelvvel ezen szavakig tud elmenni, ezen túl már csak a reménytelen passzivitás vagy az erőszak lehetősége van. A végző szótár kisebb részben mindenütt jelen lévő fogalmakból (pl. „*igaz*”, „*jó*”, „*szép*”), nagyobb része helyi fogalmakból áll. A Rorty-féle „*ironikus*”-nak három alapvető jellemzője van. a) Radikálisan és folyamatosan *kétkedik saját jelenleg használt szótárában*, mivel nagy hatással voltak rá más emberek vagy könyvek végző szótárai. b) Tudja, hogy saját jelenlegi szótárában megfogalmazott *érvek sem alátámasztani, sem eloszlatni* nem képesek szótárával kapcsolatos *kételeit*. c) Ha saját helyzetéről filozofál, *nem gondolja, hogy szótára másokénál közelebb lenne a valósághoz*. A szótárok közötti választást nem úgy tekinti, mint a látszatokon át a valósághoz vezető utat, hanem egyszerűen mint a régi lecserélését az újra, és visszautasítja azt a kísérletet, hogy a végző szótárok közti választás kritériumát megszabják.⁴²¹

A liberális ironikus és a liberális metafizikus között két alapvető különbség van: az egyik arra vonatkozik, hogy mit tehet az újraleírás a liberalizmus érdekében, a másik arra, hogy mi a viszony a közéleti remény és a magánjellegű irónia között. A liberális ironikus szerint az egyetlen, *liberális célokat szolgáló újraleírás* arra a kérdésre felel: „*Mi aláz meg?*”. A metafizikus azonban ezen túl azt a kérdést is meg akarja válaszolni, hogy „*Miért kell elkerülnöm, hogy megalázzak valakit?*” A liberális metafizikus azt akarja, hogy a szelídségre való törekvésünk a közös emberi lényeg (amely többet jelen annál, hogy mindannyian megalázhatók vagyunk) leírásán nyugodjon. A liberális ironikusnak pusztán az a célja, hogy újraleírása által növekedjen esélyünk a szelídségre, mások megalázásának elkerülésére. Az

⁴²⁰ I. m. 61-88. o. ill. 103. o.

⁴²¹ I. m. 89- 90. o.

ironikus számára a *személy, a morális szubjektum fogalma* nem jelent mást, mint olyan *valakit, aki megalázható*: közös megalázhatóságunk felismerése az egyetlen társadalmi kötelék, amelyre szükség van. A szenvedésre való képesség az állatokra is jellemző, azonban az emberi szenvedést megkülönböztethetjük az állatitól, így morális szótárunkat nem kell kiterjeszteni rájuk: a különbség az, hogy valamennyi ember fogékony egy bizonyos fajta szenvedésre, a *megalázásra*. Minden ember megalázható „azoknak a sajátságos nyelvi és véleménystruktúráknak az erőszakos leszaggatásával, amelyekben szocializálódtak.”⁴²² A liberális metafizikus olyan végső szótárt akar találni, amely mind magáncélokra, mind nyilvános célokra megfelelő. A liberális ironikus úgy véli, hogy végső szótárának az a része, amely magáncéljaival kapcsolatos, nem tartozik senki másra, viszont *tevékenységének az a része, amely más embereket is érint*, megköveteli, hogy *tekintettel legyen más emberek megalázhatóságára*. Annak elkerüléséhez, hogy tevékenységével más embereket alázzon meg, a *lehető legtöbb alternatív végső szótárt kell ismernie*, hogy egyre jobban tisztában legyen azzal, milyen változatos módon lehet megalázni másokat. A közéleti célok szempontjából nem számít, hogy mindenkinek más a végső szótára, hiszen vannak olyan *átfedő szavak*, amelyek *segítenek közvetíteni* az egyes szótárak között: pl. a „szelídség”, a „tisztesség”, a „méltóság”. Ugyanakkor ezek a szavak nem alkotnak olyan szótárt, amelyet természetére reflektálva valamennyi ember elérhet, egy ilyen reflexió eredménye csak a szenvedés lehetősége iránti *fokozottabb érzékenység* lehet. Amíg a liberális metafizikus úgy véli, hogy a jó liberális bizonyos kijelentéseket igaznak fogad el, addig a liberális ironikus úgy gondolja, hogy a jó liberális bizonyos „know-how”-val rendelkezik: amíg az előbbi szerint a *liberalizmus kultúrája* az elmélet köré, az utóbbi szerint *az irodalom* (színhátékok, költemények, regények) *köré épül*. A szolidaritást kis darabokból kell összeállítani, semmint megtalálni, ehhez a legtöbb segítséget nem a filozófia, hanem az irodalom, továbbá az etnográfia és az újságírás nyújtja.⁴²³ A nyilvános és a magánjellegű megkülönböztetéséből következik, hogy vannak olyan *könyvek*, amelyek az *autonómiánkat növelik*, illetve vannak olyanok, amelyek ahhoz segítenek bennünket, hogy *kevésbé legyünk kegyetlenek*. Ez utóbbi könyvek egy része segít meglátni, hogyan hatnak a társadalmi gyakorlatok és intézmények másokra (pl. a rabszolgaságról, a szegénységről szóló regények, a korrupciót leleplező újságírók könyvei, stb.), más része pedig segít feltárni azt, hogy saját egyéni

⁴²² I. m. 198. o. Ez történik pl., ha valakit olyan dolgok megtételére kényszerítünk, amellyel később képtelen lesz szembenézni, ezáltal lebontjuk az ember világát, lehetetlenné tesszük számára, hogy a nyelvet annak leírására használja, ami ő volt. Ezt Rorty Orwell 1984 című regényének a kegyetlenség szempontjából való elemzése kapcsán írja, amelyben részletesen foglalkozik O'Brien alakjával, akinek az ilyen értelmű megalázás a célja.

⁴²³ I. m. 108-112. o.

gondolkodásmódunk, egy bizonyos tökéletesedés elérésére irányuló magánjellegű megszállottságaink hogyan hatnak másokra (ezek lehetnek pszichológiai művek, de inkább regények, amelyek arról szólnak, hogy bizonyos személyek egyéni tevékenységükkel hogyan okoznak szenvedést más személyeknek).⁴²⁴

A Rorty-féle „liberális ironikus” tehát az önteremtés magánjellegű kísérletei mellett mindig felülvizsgálja, hogy tevékenységével nem okoz-e szenvedést másoknak és folyamatosan megpróbálja szolidaritását, „mi”-érzését a *lehető legtágabb körre* kiterjeszteni. Rorty az emberi *szolidaritást* nem az emberiséggel, mint olyannal való azonosulásként, nem az emberi lényeknek megfelelő cselekvésként értelmezi. Mivel az esetlegesség melletti kiállás lehetlenné teszi olyan eszmék elfogadását, mint „lényeg”, „természet”, „megalapozás”, ezért *nem beszélhetünk arról sem, hogy bizonyos cselekedetek a természettől fogva embertelenek.* Történeti körülményektől, a helyes és a helytelen gyakorlatokról kialakult változó konszenzusoktól függ, hogy miként értelmezzük a tisztességes ember fogalmát. Rorty szerint a szolidaritásérzés szükségszerűen azon múlik, hogy mely hasonlóságok és különbségek feltűnőek számunkra, ez viszont egy történetileg esetleges végső szótár függvénye. Persze lehet arra törekedni, hogy egyre jobban kiterjesszük „mi” tudatunkat olyan emberekre, akikről korábban, mint „ők”-ről gondolkodtunk. Rorty elismeri, hogy *van morális fejlődés*, ezt azonban nem a minden emberben meglévő emberi lényeg egyre szélesebb körű felismerése magyarázza, hanem az, hogy *egyre több hagyományos* (törzsi, vallási, faji, szokásbeli, stb.) *különbséget lényegtelennek tartunk a szenvedés és a megalázás tekintetében meglévő hasonlóságokhoz képest.* A „Kötelességeink vannak az emberi lények mint emberi lények iránt” jelmondatot úgy kell értelmeznünk, mint egy figyelmeztetést, hogy próbáljuk „mi” érzésünket a lehető legtágabb körre kiterjeszteni, tehát egy olyan felszólításként, amely a jelenleginél átfogóbb szolidaritásérzés *létrehozását* sürgeti, *nem pedig* egy olyan szolidaritás *elismerésének* sürgetéseként kell tekinteni, amely már előzőleg, az elismeréstől függetlenül is létezett. Az etnocentrizmus (mely szerint nincsenek kötelezettségeink azon közösség „mi-intencióin” kívül, amellyel azonosulunk) átkát nem az emberiséggel, vagy valamennyi racionális lényel való azonosulás oldja fel (Rorty szerint senki sem képes ilyen azonosulásra), hanem egy olyan „mi” („mi liberálisok”) etnocentrizmusa, amely arra szánta el magát, hogy egyre szélesebb és változatosabb ethnoszt hozzon létre. Rorty a szolidaritást mint *önmagunkban való kételkedést* értelmezi: kételkedést abban, hogy *elég érzékenyek vagyunk-e mások szenvedésére, megalázására, hogy intézményeink alkalmasak-e a szenvedés és a*

⁴²⁴ I. m. 159-160. o.

megaláztatás elhárítására. Ennek maga után kell vonnia az alternatívák iránti fogékonyságot.⁴²⁵

Rorty más, erkölcsi kérdéseket tárgyaló írásaiban a morál és az okosság, illetve a morál és a körültekintés közti megkülönböztetés fölszámolásának kívánatosságát fogalmazza meg, és a kanti erkölcsfilozófia (és annak mai változatai), továbbá minden *olyan etika ellen érvel*, amely az *egyetemes erkölcsi kötelesség* eszméjén alapul.⁴²⁶ Rorty úgy véli, hogy a filozófiatörténetben Kant átmeneti alak, aki segített abban, hogy a moralitást ne isten parancsának fogjuk fel, de ugyanakkor megtartotta a feltétlen kötelességek eszméjét. Rorty egyetért Anette Baier-rel, aki szerint a *kanti elmélet egy olyan autoritárius, patriarchális, vallási tradícióból származik*, amit nem megújítani kellene, hanem el kellene vetni. Baier a hume-i morálfilozófiát tekinti inkább mintának, mivel Hume elismerte, hogy az érzelmeknek a morális tudat szempontjából központi szerepe van. Ezzel szemben pl. Christine Korsgaard a kanti filozófia megújítására törekszik és azt a nézetet képviseli, hogy van sajátos morális motiváció, és ha van ilyen, akkor az csak autonóm lehet.⁴²⁷ A pragmatikus gondolkodó elutasítja Kant elméletét, azt, hogy a moralitás az ész ügye, ha már választania kell, akkor inkább Hume javaslatát kedveli, miszerint a moralitás érzelmek kérdése – írja Rorty –, de legszívesebben lemondana a választásról és elvetné egyszer és mindenkorra a képességek görög lélektanát. A pragmatikus megközelítés szerint a *morális elveknek* nincs belső szemlélete, nincs megkülönböztetett forrása: ugyanúgy a *környezettel való interakcióinkból erednek*, mint pl. a bolygók mozgására vagy az etikett kódexeire vonatkozó hipotéziseink. A „Miért kellene morálisnak lennem?” kérdés csak bevezető a „Milyen moralitással kellene rendelkeznem?” kérdéséhez, ami pedig annak a kérdésnek egy más formája, hogy „Továbbra is úgy gondolkodjam-e bizonyos cselekvésekről, mint amelyek annyira rosszak, vagy rosszabbak mint a halál?”⁴²⁸

A feltétlen emberi kötelességhez hasonlóan *problémás fogalomnak* látja Rorty a feltétlen, elidegeníthetetlen *emberi jogok* fogalmát, amely egy pragmatikus számára nem jobb és nem rosszabb jelszó, mint az „Isten akaratának való engedelmesség”. Egyik sem alkalmas tárgya a filozófiai elemzésnek, ha valaki ezen jelszavak valamelyikére hivatkozik, akkor azt mondja: „Itt állok és nem tehetek mást”, nem annyira okai a cselekvésnek, mint annak bejelentése, hogy valaki döntésre jutott. Az emberi jogokra való hivatkozás kényelmes módja annak, hogy

⁴²⁵ I. m. 209-219. o.

⁴²⁶ Vö. Richard Rorty: *Megismerés helyett remény* (fordította: Boros János, Jelenkor, Pécs, 1998), illetve *Csapdában Kant és Dewey között* (fordította Boros János és Orbán Jolán, In.: *Iskolakultúra*, 2007/3)

⁴²⁷ Vö. *Megismerés helyett remény* 69-70. o., illetve *Csapdában Kant és Dewey között* 63-64. o.

⁴²⁸ Vö. *Megismerés helyett remény* 86. o., illetve *Csapdában Kant és Dewey között* 67-71. o.

összefoglaljuk saját valós, vagy javasolt gyakorlatunk bizonyos vonatkozásait. Nem kellene azon vitatkoznunk, hogy az emberi jogok mindig is léteztek-e, vagy egy olyan civilizáció társadalmi konstrukciói, amelyet az emberi testvériség keresztény tanai és a francia forradalom eszményei befolyásoltak. Ezek természetesen *társadalmi konstrukciók* (mint ahogy az atomok is azok), de ezzel csak azt mondjuk, hogy mondatok bizonyos készletének intencionális tárgya. Ha feladtuk azt az eszmét, hogy a beszély célja a valóság megragadása, akkor semmi érdekünk nincs, hogy a társadalmi konstrukciókat egyéb dolgoktól megkülönböztessük, elegendő, ha alternatív társadalmi konstrukciók hasznosságáról vitatkoznunk. Akik az emberi jogok kultúrájának filozófiai megalapozására törekcsenek, azok azt az álláspontot képviselik, hogy ami az emberi lényekben közös, az sokkal nagyobb jelentőségű, mint egyéb esetleges tényezők (mint a faj vagy a vallás), ugyanakkor nem nagyon tudják megmondani, hogy mi is ez a közös jellemző. Rorty azt javasolja, hogy *adjuk fel a közös jellemzők filozófiai keresését*, inkább próbáljuk meg lényegtelennek tekinteni azokat a kis dolgokat, amik elválasztanak bennünket. A morális haladást *növekvő érzékenységgént*, növekvő felelősségvállalásként kell elgondolnunk emberek egyre tágabb köreinek szükségletei iránt. Az *intellektuális* és a *morális haladás* nem az Igazhoz, a Jóhoz, a Helyeshez való közeledés, hanem *a képzelőerő növekedése*: ez az erő (békés és virágzó korokban) abba az irányba hat, hogy az emberi jövő a múltnál gazdagabb legyen.⁴²⁹

⁴²⁹ Vö. *Megismerés helyett remény* 78. illetve 80-88. o.

C. Egyenlő emberi méltóság? Az egyenlő emberi értékeség kritikája

1. Kekes az egalitarizmus problémáiról

John Kekes *Az egalitarizmus illúziói (The Illusions of Egalitarianism, 2003)* című könyvében az egalitárius szemlélettel szemben veszi fel a harcot. Itt most néhány, témánk szempontjából jelentőséggel bíró érvelését mutatom be.

Kekes kritizálja a „minden ember egyenlő értékkel rendelkezik” egalitárius illúzióját, külön cáfolja Gregory Vlastos álláspontját. Vlastos szerint az *egyéni érték a személy egyéni létezéséhez tapadó érték*. Nem azért kell erkölcsi szempontból megfelelően viszonyulnom valakihez, mert saját erkölcsi viselkedésével erre rászolgált, hanem azért, mert velem együtt ő is az erkölcsi közösség tagja. Ha azt látom, hogy valaki fuldoklik – írja Vlastos – akkor anélkül fogok a segítségére sietni, hogy utánajártam volna, milyen erkölcsi tulajdonságai vannak. Az erkölcsi közösség nem klub, amelyből a tagokat normasértés esetén kizárhatják. El kell ismerni olyan személyes jogokat, amelyek nem az érdemek arányában járnak, egyedüli igazolásuk arra az értékre való hivatkozás, amellyel *a személy mint személy rendelkezik*: ez az „egyedi emberi lény lényegi értéke”, az „egyediség végtelen értéke” vagy „szentsége”, amit röviden „emberi értéknek” nevezhetünk. Ez alapján azt mondhatjuk, hogy minden emberi személy boldogsága és szabadsága egyenlő értékű. Az egyik ember jóléte éppen annyira értékes, mint bármely másiké. Az egyik ember szabadsága éppen annyira értékes, mint bármely másiké. Ebből az következik, hogy az egyik ember (prima facie) joga a jóléthez és a szabadsághoz ugyanakkora, mint bárki másé.⁴³⁰

Kekes rámutat: Vlastos szerint erkölcsünk megköveteli, hogy *egyenlő értéket tulajdonítsunk a szokásszerűen rosszat cselekvőknek*, így pl. a kábítószer-dílernek, a prostituátnak, a terroristának ugyanúgy, mint a tisztességes, kedves és törvénytisztelő embereknek. Kekes úgy véli, hogy ez meggyőző igazolásra szorulna, de Vlastos nem sorol fel érveket, azt mondja csupán, hogy olyan érzésünk van, hogy minden ember jóléte és szabadsága egyenlően értékes. A szerző szerint mégis van két érv, amit ki lehet olvasni Vlastos írásából: az egyik azon alapszik, hogy *érték és érdem között különbséget* kell tennünk, a másik pedig arra épül, hogy az emberekkel való *egyenlő bánásmód prima facie*. Vlastos szerint, ha létezik olyan érték, amely a személyhez, mint integráns és egyedülvaló egyénhez

⁴³⁰ Vö. Gregory Vlastos: *Justice and Equality* (In.: *Social Justice*, edited by Richard W. Brandt, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1962)

tapad, ez az érték nem tartozik az érdemhez, illetve nem vezethető vissza rá. Az érdem lényege szerint ugyanis mérce, márpedig nincs olyan mérce, amellyel az egyéneket mint olyanokat rangsorolni tudnánk. Minden érdemen felüli, a személy individuális létezéséhez tapadó érték az egyéni érték. Kekes szerint azt a vonást, amelytől az erkölcsi érték függ, Vlastos a minden egyes személy által birtokolt *egyediségben* határozza meg. Minden személy egyedisége értékes, míg *az érdem a személy minőségeihez kapcsolódik*. Az érték egyenlő, mert nincs különbség abban a tekintetben, hogy minden embernek van egyedisége; az érdem viszont nem egyenlő, mert az emberek minőségei nem egyformák és változnak. Vlastos másodikként említett érve az, hogy az egyenlő érték tulajdonítása prima facie, nem abszolút. E szerint mindenki egyenlő elbánásra jogosult, mert egyenlő értéket képvisel. Ugyanakkor ezt a föltevést más föltevés érvénytelenítheti, ha a nem egyenlő bánásmód nélkül az egyenlő bánásmód nem érhető el.⁴³¹

Kekes *négy érvet sorol fel* az emberek egyenlő értékét tételező állásponttal szemben. Ezek lényege a következő:

a) Az első két érv az érték és érdem, illetve az egyediség és a minőségek különbségtételével kapcsolatos. Vlastos álláspontja szerint az ember egyedisége független a minőségeitől. De vajon az egyediség több-e bármivel is, mint az a *logikai alany*, akiről a minőségeket állítjuk? Ha az egyenlő érték az egyediségen, mint logikai alanyon nyugszik, akkor emberi lények, növények, pingponglabdák mind egyenlő értékkel rendelkeznek.⁴³²

b) Nyilván Vlastos nem erre akar utalni. Ha az egyediség több, mint üres logikai alanyiség, akkor valami olyan minőséget képvisel, amely a többi entitásféleség egyediségétől megkülönbözteti. E szerint *van valami*, ami *egyediségünket emberi egyediséggé teszi*. Vlastos tagadja, hogy egyediségünk bármilyen minőséggel összefüggne. De ha Vlastos el akarja kerülni az első lehetőségből adódó képtelenséget, akkor fel kell ismernie, hogy létezik egy olyan minőség, amely az adott személy egyéniségét más személyek és entitások egyéniségétől megkülönbözteti. Vlastos inkonzisztenssé válik, mikor tulajdonképpen feltételezi, hogy vannak ilyen minőségek, mert arról ír egy helyen, hogy egy személy *jóléte és szabadsága* egyéni létmódjának olyan aspektusai, amelyek éppolyan egyediek és megismételhetetlenek, mint maga a létezés. Ebben az esetben viszont nem tartható tovább az érték és érdem közötti különbségtétel, továbbá az érték-meghatározó minőségek, a jólét és a szabadság különböző mértékben vannak meg az emberekben, így egyenlő értékről nem beszélhetünk. Kekes szerint

⁴³¹ John Kekes: *Az egalitarizmus illúziói* (fordította: Balázs Zoltán, Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2004) 94 - 100. o.

⁴³² I. m. 100-101. o.

más egalitárius szerzők nem tagadva, hogy az érték és a minőség között kapcsolat van, szerencsésebb, de korántsem meggyőző elméleteket fejtettek ki azzal kapcsolatban, hogy miért kell egyenlő emberi értékről beszélnünk, mi indokolja a jók és a rosszak egyenlő kezelését. A magyarázatnak rá kell mutatnia a *kérdéses vonásra*, amelyet *csak emberi lények hordozhatnak*, de kivétel nélkül *valamennyi*. A kérdéses képesség *küszöb-jellegű*, olyan minimumszintet kell jelentenie, amit minden emberi lény átlép és nem skála-jellegű, tehát nem „fokozat”, amelyet az emberek vagy elérnek vagy nem. Kekes úgy véli, ha van ilyen minőség, az valószínűleg valamilyen potenciál, valamilyen *képesség*. Ez *nem lehet fiziológiai* (pl. emésztés, öregedés) *képesség*, mert ezek az állatoknál is megtalálhatók, ahogy az *elemi pszichológiai képességek* is megvannak az állatok egy részénél (pl. érzéköpesség). Valamilyen *összetettebb pszichológiai képességre* kell gondolnunk, pl. az autonómiára vagy a reflektált döntésre való képességre, esetleg a Rawls által megfogalmazott „erkölcsi személyiség kialakításának képességére”, amit olyanoknak tulajdonít akik képesek a *jó saját felfogásának*, illetve az *igazságérzetnek* a kialakítására. A probléma ezekkel a minőségekkel az, hogy ezek *skála jellegű*, nem pedig küszöb jellegű képességek, tehát az emberek nem egyenlő mértékben rendelkeznek velük. Ezen képességeknek a birtoklása (pl. hogy mennyire tudják követni saját életfelfogásukat és erkölcsi szempontból értékelni viselkedésüket) *más képességek birtoklásától és fejlettségétől függ*, amelyekkel az emberek nem egyenlően rendelkeznek (pl. intelligencia, érzékenység, emlékezet, képzelet, stb.).⁴³³

c) Kekes rámutat: *nincs olyan képesség*, amellyel *minden ember egyenlő módon rendelkezne*, de még ha rá is találnánk erre, egy másik ok miatt az egyenlő értékkel kapcsolatos egalitárius nézetek nem tarthatók: erkölcsileg nem az a fontos, hogy rendelkezik-e valaki valamilyen képességgel, hanem az, *hogyan él-e vele*. Keveset számít erkölcsi szempontból, hogy az emberek képesek követni saját életfelfogásukat és értékelni viselkedésüket, az számít, hogy valójában megteszik-e és hogyan teszik. Nyilvánvaló, hogy az emberek különbözőképpen élnek a képességeikkel. Miért a képességek számítanak erkölcsi szempontból és miért nem az, hogy mihez kezdenek vele? Vlastos ezt a kérdést fel sem veti. Rawls azonban kitér a problémára: véleménye szerint az érdem erkölcsileg elfogadhatatlan, mivel az emberi *érdem* nagyban *függ a genetikai örökségtől, illetve a neveltetéstől* és az egyének egyik fölött sem rendelkeznek ellenőrzéssel. Önkényes volna olyan körülmények alapján bánni velük, amelyekről nem tehetnek, vagy tettek. A javak természetes megoszlása – írja Rawls – nem igazságos vagy igazságtalan: nem igazságtalan, hogy a személyek beleszületnek egy

⁴³³ I. m. 101-104. o. Kekes könyvének egy korábbi fejezetében részletesen foglalkozik Rawls elméletének kritikájával és az igazságosság mint érdem felfogását javasolja a rawlsi elvek helyett. Vö. i. m. 55- 74. o.

meghatározott társadalmi helyzetbe. Az lehet igazságos vagy igazságtalan, ahogy az intézmények ezeket a tényeket kezelik. Az intézményeknek az emberi lényekkel az igazságosság elvei szerint, bizonyos vonásaik folytán kell egyenlően bánniuk: az erkölcsi személyiség kialakításának képessége elégséges feltétele annak, hogy valakit megillessen az egyenlő igazságosság. Az erkölcsi személyé válás képessége nem szigorú kikötés, mivel az emberi lényeknek nincs olyan fajtája vagy ismert csoportja, amelynél ez a képesség hiányozna. Rawls szerint mindebből az következik, hogy az ember csak kényszerítő okok esetén tarthat igényt kivételezésre és a bizonyítás terhe azokra hárul, akik megkülönböztetést akarnak. Kekes abban látja ennek a nézetnek a problémáját, hogy ha az érdem önkényes alap annak eldöntéséhez, hogy az emberekkel hogyan kell bánni, akkor *az erkölcsi személyiség kialakításának képessége is önkényes*, ugyanazon okból, hiszen *ezen képesség is a géneken és a születés utáni körülményeken múlik* (hogy a gének emberi és hibátlan gének-e, a születés utáni körülmények olyanok, hogy elkerülhető a súlyos betegség, a természeti katasztrófa, a rossz szülő, stb.). Ilyen alapon, ha Rawlsnak igaza lenne, akkor az érdem és az erkölcsi személyiség kialakításának képessége egyaránt önkényes bánásmódot vonna maga után: az előbbi az egyenlőtlen módon való kezelést, az utóbbi az egyenlő módon való kezelést teszi igazságtalanná. Talán ezért ragaszkodik (inkonzisztens módon) Vlastos ahhoz, hogy az érték minden minőségtől független.⁴³⁴

d) Vlastos álláspontjából az következik, hogy a kormánynak az összes polgárt egyenlően kell kezelnie. Ez prima facie kötelezettség, nem abszolút, mivel előfordulhatnak indokolt kivételek. Az egalitárius felfogás elismerhet bizonyos egyenlőtlenségeket, ha és amennyiben ezek az egyenlő emberi jogok számára biztosítják a teret. Rawls is hasonló gondolatokat fejt ki (lásd fent). Kekes szerint a prima facie állítással az probléma, hogy az egyenlő elbánást teszi meg alapvető követelménynek, indokolt kivételek csak ritkán fordulhatnak elő, míg az igazság pont ennek az ellentéte: *az egyenlőtlen elbánás az általános gyakorlat és annak is kell maradnia*, mivel az emberek egyenlő kezelésének elvét a számtalan igazolt kivétel tarthatatlanná teszi. Az egyenlő elbánás a *statisztikai törvényszerűségek* miatt eleve lehetetlen. Az egyenlő elbánás elve megköveteli például, hogy a jó iskolához, egészségügyi ellátáshoz és munkához mindenki egyenlően hozzá tudjon férni. A tanárok és orvosok képességei azonban különbözőek, a jó tanárok és orvosok számban mindig kevesebben lesznek, mint a középszerűek és a rosszak. Ahogy vannak jobb és rosszabb munkahelyek is, így egyeseknek jobb, másoknak rosszabb munkahelyük lesz. *Az erkölcsi különbségekre* rátérve Kekes arra

⁴³⁴ I. m. 104-106. o.

utal, hogy a tisztességes, megbízható, szívélyes, udvarias, törvénytisztelő emberek nyilvánvalóan jobb bánásmódra jogosultak, mint a tisztességtelen, megbízhatatlan, nemtörődöm, szívtelen, modortalan vagy törvénszegő emberek. Ezeket a tulajdonságokat a munkáltatók, az esküdtszékek vagy éppen a választók nem hagyhatják figyelmen kívül. De az sem mindegy pl. egy jóléti szolgáltatás nyújtása szempontjából, hogy a munkanélküli keres-e munkát vagy sem, hogy azért nem dolgozik mert átmenetileg elbocsátották, vagy azért mert telente nem szeret dolgozni. De ugyanilyen módon indokolt az egyenlőtlen elbánás azokban az esetekben, amelyekben szól érv az egyenlő elbánás mellett is, de ez *ütközik egyéb, nyomósabb érvekkel*, ilyenkor az egyenlő elbánás összeütközésbe kerül pl. a békével, a stabilitással, a biztonsággal: az elítélt nem szavazhat, külföldön született amerikai polgár nem lehet elnök, stb. Kekes szerint az előbbieket alapján elmondhatjuk: mivel az *emberek között sok és erkölcsileg fontos különbség van*, ésszerűbb azt állítani, hogy a kormánynak úgy kell kezelnie a polgárokat, hogy elismeri ezeket a különbségeket, és külön igazolnia a különbségek figyelmen kívül hagyását kell. El kell utasítani az egyenlő érték melletti érvet, mert az egalitáriusok nem tudnak különbséget tenni érték és érdem között, nem tudják meghatározni azt a minőséget amely az egyenlő érték alapját képezné, nem tudják megmondani, hogy miért egy képesség és nem a vele való élés fontos erkölcsileg, illetve el kell utasítani az egyenlő elbánás melletti prima facie állítást is.⁴³⁵

A szerző további két érvet sorol fel az *erkölcsi egyenlőtlenség* mellett. Mivel az erkölcsi teljesítmények, érdemek nem azonosak, ezért az erkölcsi képességek sem lehetnek azok. Hiszen az emberek erkölcsi képességeire erkölcsi teljesítményeik alapján tudunk csak következtetni. Másfelől elismerjük, hogy számos emberi képesség egyenlőtlen (pl. intelligencia, tehetségek, stb.), akkor miért volna ez másként az erkölcsi képességekkel? Kekes úgy véli, hogy az emberek erkölcsi szempontból egyenlőtlen kezelése nem ad lehetőséget a visszaélésekre. Az emberek között erkölcsi teljesítményeik alapján kell különbséget tenni, a faji, vallási, etnikai, nemi különbségek ebből a szempontból lényegtelenek, az ilyen alapú különbségtevés önkényes. Az *erkölcsi egyenlőtlenség bizonyos esetekben összeegyeztethető az egyenlő elbánással*, pl. nem zárja ki, hogy mindenki egyenlő szavazati joggal rendelkezzen, vagy hogy a büntető törvénykönyv mindenkivel egyenlően bánjon. Mindenestre meg kell magyaráznunk minden esetben az emberek egyenlő kezelését, pl. a szavazati jog esetében az az indok, hogy ez szükséges a demokráciához, amely a kormányzás legkevésbé tökéletlen formája. Az erkölcsi egyenlőség elutasítása nem jelenti azt,

⁴³⁵ I. m. 106-108. o.

hogy pl. a legrosszabb bűnözőkkel, erkölcsi szörnyetegekkel bármit meg lehetne tenni (kiéheztetni, megkínozni). Kekes szerint lennének, akik ezt megérdemelnék, de a *tisztesség egy minimális szintjének és a társadalmi stabilitásnak a fenntartása fontosabb ennél*.⁴³⁶ Nem azért kell a leggonoszabb emberrel is tisztességesen bánni, mert tisztelnék benne azt, amit a kantiánus szerzők, pl. Hill humanitásnak nevez, hanem azért, mert mi válnánk attól rosszabb emberré, ha így bánnánk vele (tehát a saját tisztességünk megőrzése miatt kell így cselekednünk).⁴³⁷

2. Balázs: az emberi méltóság fogalom kritikája

Balázs Zoltán *Emberi méltóság* című írásában Kekes álláspontjához hasonló nézeteket fejt ki.⁴³⁸ A szerző elveti az emberi méltóság fogalmát, illetve annak erkölcsi axióma-szerepét, és úgy véli, hogy a méltóság olyan érték, amely változó és egyenlőtlen fokban van meg hordozóiban.

Balázs a *méltóság fogalmából* indul ki, hiszen az emberi méltóság csak akkor értelmes fogalom, ha van valami köze a méltósághoz, ami számtalan helyen és egyedi dologban előfordul, nemcsak egy-egy emberben, hanem más élőlényekben, társadalmi szerepekben, emberi cselekményekben is. Nyilvánvaló, hogy a méltóság kitüntetett megjelenítői az ezzel a tulajdonsággal rendelkező emberek, azonban ennek megléte nem mindig vagy-vagy kérdés, hanem *fokozatbeli*, illetve *mértéke* az egyes emberben *nem állandó* (egyszer méltósággal reagál valaki a sértésre, máskor nem). Továbbá a méltóság, mint minőség *nem abszolút érték*, olyan, amellyel az embernek minél magasabb fokban, minél állandóbban kellene rendelkeznie. Furcsa volna, ha valaki azt kívánná, hogy minél nagyobb méltósággal tudjon csókolózni. A méltóság hol kisebb, hol nagyobb fokban van meg tehát bennünk, az egyik emberben több, a másikban kevesebb van belőle, bizonyos körülmények között kívánatos, máskor nem. A méltóság legfontosabb vonásai a szerző szerint: komolyság, nyugalom, visszafogottság, higgadtság, szellemi és erkölcsi értelemben vett megbízhatóság. Az *emberi méltóság* fogalma egy minden emberben meglévő minimális méltóság-tartalomból indul ki, amely akkor is jellemzi az egyént, ha pl. méltatlanul viselkedik. Az *ember kivételes értékének* leírására alkalmazzuk ezt a fogalmat, amelyet már régóta használnak ilyen értelemben, de

⁴³⁶ I. m. 109-111. o.

⁴³⁷ I. m. 210-211. o.

⁴³⁸ Balázs Zoltán: *Emberi méltóság* (Jogelméleti Szemle, 2005/4)

hegemon szerepre jutása a *kanti etikának* tudható be. E szerint a méltósággal az erkölcsi törvény meghozatalának képessége miatt rendelkezik az egyén, aki személyében az egész emberiséget képviseli. Ha valaki nem az erkölcsi törvénynek megfelelően cselekszik, akkor méltatlanná válik az emberiség képviselőjére, elveszíti emberi méltóságát. A mai kantianus szerzők úgy értelmezik a kanti szövegeket, hogy elkerülhessék ezt a következtetést: nem a kategorikus imperatívuszban, hanem a humanitásban, az emberként létezésben ragadják meg az erkölcs alapját (megjegyzem, a kanti szövegeket nehéz úgy értelmezni, ahogy Balázs tenné: szó sincs arról, hogy aki nem az emberi méltóságának megfelelően cselekszik, az elveszítené azt, tehát eszközként lehetne kezelni, lásd fent). Kérdés, hogy Kant miért a méltóság kategóriáját használta? Balázs úgy véli, hogy azért nem a fenséges kategóriáját (amely nem csak esztétikai kategória, hanem erkölcsi vonatkozásai is vannak, hiszen a fenséges non plus ultrája az erkölcsi törvényhozás képességével bíró emberi ész) alkalmazza, mert a fenségesre adott reakció az ámulat, a félelem és a hódolat ötvözete, a méltóságra adott reakció pedig a tisztelet, amelyhez a viszonyosság mozzanata társul.

A méltóság Kant és követői szerint olyan minőség, ami egyenlő és egyenlően abszolút minden emberben. Balázs szerint azonban *a méltóság nem csak erkölcsi érték*, ahogy korábban láttuk, bár erkölcsi mozzanatai is vannak, sőt a méltóság megléte szempontjából az erkölcsi integritásnak és megfontoltságnak fontos szerepe van. A méltóság mindenestre *változó és egyenlőtlen érték*, nem pedig egy minden ember által egyenlően birtokolt tulajdonság, így az emberi méltóság fogalma problémás. Persze mindez nem zárja ki azt, hogy ilyen tulajdonság valóban létezik, csak máshogy kellene nevezni.

Balázs megvizsgálja, hogy *létezik-e valamiféle egyenlően elosztott és egyenlő mértékben birtokolt emberi tulajdonság* (amit egyelőre emberi értékességnek nevez, ennek a mibenléte a kérdés). A szerző először rögzíti azokat a vonásokat, amelyeket elvárunk ettől a tulajdonságtól, majd megpróbálja megkeresni ezt a tényezőt. Az emberi értékességnek a következő vonásokkal kell rendelkeznie: *egyetemesség-egyenlőség* (mindenki rendelkezik ezzel a tulajdonsággal, egyenlő mértékben, minden körülmények között), *elvehetetlenség-eljátszhatatlanság* (az előbbi a külső hatásra az utóbbi a belső cselekvésre utal), illetve *sérthetetlenség*. Ezeknek a jellemzőknek az értelmezése sem egyértelmű. Az egyetemesség kapcsán felmerül, hogy mikortól meddig beszélhetünk egyáltalán emberről (az emberi élet kezdetének meghatározásáról különösen nagy viták dúlnak). Az utóbbi két vonás esetében nem egyértelmű, hogy miről beszélünk: *nem szabad* vagy *nem lehet* elvenni, eljátszani, illetve megsérteni ezt a minőséget. Ezek a kifejezések olykor keverednek az emberi méltósággal kapcsolatos alkotmányjogi érvelésekben is. Nyilván olyan tulajdonságot keresünk, amit *nem*

lehet sem eljátszani, sem elvenni. A sérthetőség esetében már nem ennyire tiszta a helyzet: akkor is mondhatjuk, ha elvehetetlen-eljátszhatatlan ez a minőség, hogy *sérteni lehet, de nem szabad.* De az önreferencia kérdése problémás: *az egyén megsértheti-e saját emberi értékességét?* Egyfelől ha valamilyen cselekedettel ezt mások megtehetik, akkor nehéz belátni, hogy ugyanazzal a cselekedettel miért ne sérthetné meg valaki a saját emberi értékességét is, ezt tilalmaznunk kell, de nem zárhatjuk ki ennek a lehetőségét. E szerint az emberi értékességtől azt várjuk el, hogy *elvehetetlen, eljárshatatlan, de bárki által sérthető* legyen. Másfelől, ha úgy gondoljuk, hogy a szabad döntés miatt lényegi a különbség van a saját cselekedet és a mások cselekedetei között ebből a szempontból, akkor mondhatjuk azt, hogy nem vagyunk képesek megsérteni saját emberi értékességünket, bármit is teszünk, feltéve, ha szabad elhatározásunkból tesszük ezt. E szerint az emberi *értékesség elvehetetlen, eljárshatatlan, de mások és csakis mások által sérthető.* Tehát a sérthetlenség kitételét különbözőképpen értelmezhetjük.

Ezt követően Balázs sorra veszi a leggyakrabban említett tulajdonságokat: vajon rendelkezik-e valamelyik az előbb említett vonásokkal? A válasz nemleges, a megvizsgált tulajdonságok közül egy sincs olyan, amely valamennyi, az emberi értékességtől elvárt vonással rendelkezne. A *biológiai tulajdonságok* esetében kérdéses, hogy az intelligencia, az emlékezet, az éntudat stb. mennyire humánspecifikus tulajdonság: az emberi tevékenység eredményei felől azok, ismeri el a szerző, de úgy véli, hogy ez ma kevésbé „divatos érv”. A legnépszerűbb összehasonlítási szempont a *genetika*, amely nagy hasonlóságokat tár fel az ember és az emberszabású emlősök között, bár kétségtelen, hogy az emberi faj genetikailag „definiálható”. Ez a meghatározás eleget tesz az egyetemesség-egyenlőség és az elvehetlenség követelményének, de a sérthetlenséggel probléma van: megsértése ugyan lehetséges, de nagyon szűk a megsértés lehetséges módjainak köre, kiesik a megalázás, a kínzás, a szabadságjogok korlátozása. Az *alacsonyrendű képességek* (az élet és a szenvedés képessége) nem csupán az emberi faj sajátjai, így nem lehetnek az emberi értékesség alapjai, továbbá az elvehetlenség nem teljesíthető. De akkor mit jelent az élet szentségének fogalma? Ha azt mondjuk, hogy az emberi értékesség teszi kiváltságossá az emberi életet, akkor a várt összefüggés fordítottját kapjuk: nem az élet az alapja az emberi értékességnek, hanem az emberi értékesség teszi az emberi életet morális szempontból kiváltságossá (ugyanaz vonatkozik a szenvedésre is). Fölvethető, hogy az élet és az emberi értékesség gyakorlatilag szétválaszthatatlan, mert az élet az emberi értékesség létfeltétele, akkor is, ha logikailag az emberi értékesség meg is előzi az élet szentségét. Balázs úgy véli, hogy az élet és a méltóság szétválasztása nem lehetetlen a gyakorlatban sem, így pl. az eutanáziát

követelők a beteg méltóságára hivatkozva kérik életének elvételét, illetve számos olyan elv, ügy van, amiért az emberek adott esetben feláldozzák életüket. A *magasabbrendű képességek* (intellektuális, morális, vallási-transzcendentális, kommunikációs képességek) esetében a legfőbb probléma az egyenlőséggel és az egyetemességgel van, hiszen nem minden emberi lény rendelkezik ezekkel a képességekkel, az *egyediség* esetében a sérthetlenség értelmezhetetlen elvárás. Az egyediség pont arra alkalmas vonás, hogy rangsoroljuk az embereket. Tegyük fel, hogy egy reggel arra ébred valaki, hogy egy cinikus rabló elrabolta a gyermekét, de a helyébe egy másikat tett, azt üzenve, hogy nem vesztett semmit, hiszen mindkét gyermek abszolút értéke ugyanaz, mindkettő ugyanolyan értelemben pótolhatatlan és helyettesíthetetlen. Nyilvánvaló, hogy ez az érvelés senkit sem nyugtatna meg: a két gyermek értéke nem lehet ugyanaz: számomra végtelenül többet ér a sajátom, mint bárki másé. Ha az egyéniség meghatározásában nem csak a személyes kapcsolatoknak tulajdonítunk szerepet, hanem az erkölcsi cselekedeteknek is, és ha elfogadtuk azt, hogy a saját gyermekünk számunkra értékesebb, mint a másé, akkor azt is el kell fogadnunk, hogy a jót cselekvő ember értékesebb, mint a rosszat cselekvő. Az emberi értékesség, méltóság fogalmának adhatunk *normatív* értelmet is (az emberi értékesség, méltóság velünk született jog), az így felfogott méltóság a szerző szerint egy merőben technikai fogalom, amelyet nem alapoznak meg semmivel.

Balázs szerint, mivel az emberi értékesség mibenléte nem ragadható meg sem a filozófia, sem a jog eszközeivel, ezért az csakis *vallásos-metafizikai tulajdonság lehet* (bár ez a nem vallásos embert aligha nyugtatja meg – ismeri el a szerző). Balázs a valláson keresztény vallást ért, és úgy véli: „A vallásos ember számára az istenképmásítás elegendő ok arra, hogy minden embert (és csakis az emberi fajhoz tartozó lényeket) egyenlő tiszteletben részesítsen abban az értelemben, hogy fölöttük a végső ítéletet Istennek tartsa fenn.”

A szerző végül az emberi értékesség/méltóság említett lehetséges alapjai *erkölcsi relevanciájának kiterjedtségével*, illetve *abszolút prioritásként való kezelésével* szemben hoz fel érveket. A genetikai értékesség erkölcsi relevanciája korlátozott értelmű, mivel a legtöbb gyakorlati erkölcsi kérdésben a genetikai épségnek nincs erkölcsi jelentősége. Az élet erkölcsi relevanciája kétségbevonhatatlan, ugyanakkor a szerző álláspontja szerint abszolút prioritásként való kezelésével szemben már kételyek merülhetnek fel: „az élet föláldozása követelmény is lehet bizonyos elvek és hitek védelmében”, mint ahogy az élet szentségének és a halálbüntetésnek az összeegyeztetésében sem láttak semmiféle problémát évszázadokon át. A szenvedés olyan nem-erkölcsi rossz, amelynek rendszerint van erkölcsi jelentősége is. De ez nem élvez abszolút prioritást (nyilván itt a szenvedés csökkentésének erkölcsi

kötelességére utal a szerző – teszem hozzá), sőt ez gyakran fordított előjelű: fontos értékek megszerzésének a szenvedés az előfeltétele. A magasabbrendű képességek szinte mindegyike nem-erkölcsi értékkel is bír, de erkölcsi jelentőségük is óriási. Ugyanakkor ezen képességek értékesége nem vonhat maga után abszolút tiszteletet, hiszen erkölcsileg nagy jelentősége van annak is, hogy az adott képességekkel ki mennyire és hogyan él. A szerző szerint az egyediség erkölcsi relevanciája is változó, az emberi jogok abszolút prioritásként való kezelése elvileg és gyakorlati szempontból is megoldhatatlan (nem lehet egyértelműen kezelni az emberi jogok közti konfliktusokat, illetve kérdéses, hogy milyen jogokat kell idesorolni és azokat hogyan kell értelmezni, mit jelent pl. az emberhez méltó élethez való jog?).

A végkövetkeztetés: *az emberi méltóság fogalmát el kell vetnünk*, de helyette sem vezethetünk be egy olyan tulajdonságot, amelyre az emberi értékeséget alapozhatnánk, tehát *egyenlő emberi értékről nem beszélhetünk*, különbséget kell tennünk értékes és értéktelen között az emberek esetében is, automatikus tisztelet nem jár senkinek. A méltóság és egyenlő emberi érték fogalmai helyett a bennünk lévő *könyörület*, a *szánalmat*, a *szereetet* és az *irgalmat* ajánlja a szerző, például a bűnözőkkel vagy a fogyatékosokkal való bánásmód során.

3. A méltóság eljátszhatósága: érvek a halálbüntetés mellett

Az előzőekben bemutatott koncepciókból nem feltétlenül adódik a halálbüntetés igénye, bár az erkölcsi egyenlőtlenség, a különböző emberi értékeség nézeteiből következhet az a nézet is, hogy a súlyos bűncselekményt elkövető ember végső soron megfosztható az életétől. Balázs és Kekes nézete szerint ettől visszatarthat bennünket pl. az, hogy nem akarjuk beszennyezni magunkat olyan cselekedettel, mint egy ember megölése, még ha erre nyomós okunk is van, esetleg a könyörület vagy a szeretet nevében nem hajtjuk végre a megérdemelt büntetést.

Persze számos olyan felfogást is találhatunk, amelyek az erkölcsi egyenlőtlenség, az általános emberi méltóság tagadása vagy az emberi méltóság eljátszhatósága alapján a halálbüntetés mellett foglalnak állást, illetve ennek szükségességét egyéb érvekkel is igazolják. A halálbüntetés *melletti* főbb érvek a következők:⁴³⁹

⁴³⁹ Vö. Tóth J. Zoltán: *Halálbüntetés: pro és kontra* (<http://jesz.ajk.elte.hu/toth14.html>), illetve *A halálbüntetés megszüntetése Magyarországon (Dokumentumgyűjtemény, Halálbüntetést Ellenzők Ligája, Miskolc, 1991)* 46-56.o.

- a) A halálbüntetést támogatók fontos érve, hogy a legsúlyosabb bűncselekmények elkövetőivel szemben ez az igazságos büntetés, a büntetés célját a *megtorlásban* látják (aki ölt, fizessen érte a saját életével). Ha nem ismernénk el a halálbüntetést, akkor a gyilkos élethez való jogát többre értékelnénk, mint az áldozatét: hiszen az áldozat meghalt, viszont a gyilkos életben marad.
- b) A halálbüntetés *szükséges és társadalmilag hasznos* büntetési nem: a bűnözés általános megelőzése (a generális prevenció) szempontjából a halálbüntetés nélkülözhetetlen eszköz, mivel elrettentő hatással bír, továbbá visszaeső bűnelkövetők esetében csak ez a büntetés szolgálhatja a társadalom védelmét, hiszen szökés, vagy szabadulás esetén újabb bűncselekmények elkövetésére van lehetőségük.
- c) Sokszor a *köznyugalom* helyreállítása (nagy visszhangot kiváltott bűnügyekben) csak a halálbüntetés révén érhető el.
- d) A *kivégzés* ma már „*humánus*” módon történik: a bűnelkövető a büntetés végrehajtásakor nem érez fájdalmat. Továbbá gazdasági szempontból is „jobban jár” az állam, mint az életfogytig tartó szabadságvesztés esetén.
- e) Fent láttunk olyan álláspontot, amely elutasítja az emberi méltóság fogalmát, mert értelmetlen fogalom, az egyenlő emberi értékességet el kell vetnünk. Mások az emberi méltóság fogalmát megtartva az egyén társadalmi magatartásának függvényében értelmezik azt, és úgy vélik, hogy a súlyos bűncselekmény elkövetője *eljátszotta méltóságát*, így azt, hogy tiszteletben tartsuk az életét. Zoltán Ödön kifejti, hogy az emberi méltóság nem különíthető el az embernek a társadalomhoz való viszonyulásától. Egy elvetemült gyilkosnak is lehetnek bizonyos önmagában való értékei, de a társadalmi rend szempontjából emberi méltóságról vele kapcsolatban már nem beszélhetünk. Az ilyen ember önmagát helyezi a tisztességes emberek társadalmán kívülre, önmagát fosztja meg a méltóságtól, így a halálbüntetés igazolható vele szemben. Az emberi méltóság alapvetően tehát attól függ, hogy az ember a társadalmi értékek rendjében milyen helyet vívott ki magának.⁴⁴⁰

E nézet szerint az emberi méltóság ugyan *elvehetetlen* (tehát más nem tudja attól megfosztani az egyént), viszont *eljártható*, azaz az egyén, társadalmi magatartásával képes megfosztani önmagát ettől. Az emberi méltóság fogalmával azonban hagyományosan olyan minőséget jelölünk, ami elvehetetlen, eljárthatatlan, ezt viszont tagadja a szerző, így ebben az esetben valójában az erkölcsi méltóság „eljárthatásáról” van szó, ami akkor következhet be, ha az egyén olyan cselekedetet követ el, ami miatt nem méltó tovább a tiszteletre. A

⁴⁴⁰ Vö. Zoltán Ödön: *Az emberi méltóságról* (Magyar Jog, 1996/9) 537-538. o.

halálbüntetés e szerint bizonyos súlyos bűncselekményeket elkövető emberekkel szemben igazságos büntetés. Ma ez a vélemény nem általános, erre a kérdésre még visszatérek az emberi méltóság tisztelete elvének leírásakor (mint ahogy Kekes és Balázs megállapításaira is).

D. Az ember különleges méltósága? A hagyományos antropocentrikus etika meghaladásának szükségessége

Napjainkban már mindenki számára egyértelmű, hogy *az ember és a természet viszonya újragondolásra szorul*. Az újkori természet-felfogás a modern kor természet-pusztításának hivatkozási alapjává vált. Szó volt róla, hogy Descartes különbséget tett az anyagi és a szellemi szubsztancia között (az anyagi szubsztancia attribútuma kiterjedés, a szellemi szubsztancia attribútuma a gondolkodás), a természet, mint anyagi kiterjedés, a mechanika törvényszerűségei alapján működő gépezet, amely belső értékkel nem rendelkezik (az állatok is bonyolult gépeknek tekinthetők). Tóth I. János rámutat: Descartes metafizikája, John Locke gazdaságfilozófiája és Adam Smith gazdaságtani nézetei szerves egységet alkotnak. A „kartezianus közgazdaságtan” a természeti javakat bőségesen rendelkezésre álló szabad javaknak tekinti.⁴⁴¹ Nyilván, ma már ez az álláspont nem tartható. A környezetpusztítás az *ember életfeltételeit veszélyezteti a Földön*.⁴⁴²

Az utóbbi időben *számos ökológiai irányzat* (Gaia-elmélet, állati jogok, holisztikus megközelítések: pl. föld-etika, mélyökológia, ökofeminizmus, társadalmi ökológia, ökofenomenológia, stb.) alakult ki, melyek képviselői újragondolják az ember és a természet viszonyát és hangsúlyozzák, hogy a természetnek nemcsak instrumentális, hanem belső értéke is van. Sokan az ökológiai elméletek előfutárának tekintik Spinozát, aki *Etika* című művében – ahogy erről már volt szó röviden – azonosítja a szubsztanciát, a természetet és Istent. Ma is számos „egység-elméletet” találunk. Ilyen pl. a James Lovelock által megfogalmazott *Gaia-koncepció*, amely szerint *a Gaia* (a Föld bioszférája, légköre, vizei, kőzetöve, talaja) önszabályozó képességgel rendelkező összetett egység, „*egy globális méretű élőlény*”.⁴⁴³

Az antropocentrikus etika átalakítására van szükség, állítják sokan. Hans Jonas az *emberi cselekvés megváltozott természetéről* ír, és utal arra, hogy az ember felelőssége hatalmával együtt nő, illetve a *felelősség* új dimenziói jelennek meg. Nem az individuális cselekvő és cselekvés, hanem a *kollektív cselekvő* és cselekvés játszik szerepet; sokkal inkább *a meghatározatlan jövő*, mint a cselekvés egykorú tere adja a cselekvés releváns horizontját; a cselekvés helyét az *előállítás* foglalta el, így az erkölcsnek be kell hatolnia erre a területre is. A hagyományos etika újragondolására van szükség, a kanti kategorikus imperatívusz helyett Jonas a következő *imperatívuszt* fogalmazza meg: „Cselekedj úgy, hogy cselekvésed hatásai

⁴⁴¹ Tóth I. János: *Fejezetek a környezetfilozófiából* (JATEPress, Szeged, 2005) 29-64. o.

⁴⁴² Vö. Szabó Gábor: *Környezeti etika és turbókapitalizmus* (Eszmélet, 65. szám, 2005)

⁴⁴³ Tóth I. János: i.m. 102-121. o.

összeegyeztethetők legyenek a valódi emberi élet földi megmaradásával.” Ugyanakkor Jonas utal arra, hogy a természet önmagáért is tiszteletet érdemel. Mivel a jövő generációk és a természeti lények nem rendelkeznek jogokkal, ezért velük szembeni kötelességeink függetlenek a viszonyosságtól: az emberi felelősség alapvetően gondoskodó jellegű.⁴⁴⁴

Az etikai elméletek közül a *humán személy-fogalom kiterjesztését végzik el az állatjogi koncepciók*. Peter Singer 1975-ben megjelent *Animal Liberation* című művének nagy szerepe volt az állatjogi mozgalmak kialakulásában. Singer *támadja az emberi méltóság doktrínáját*, az embereket *fajsovinizmussal (szpéciesizmussal)* vádolja, és a benthami utilitarizmus – amely az öröm és a fájdalom érzésének képességét tartja az erkölcsi figyelembevétel alapjának – logikáját követve azt állítja: a magasabb rendű állatokat, amelyek szintén rendelkeznek ezekkel a képességekkel, az emberrel azonos módon kell megítélni. Erre Jeremy Bentham már a 18. század végén felhívta a figyelmet, bár meglehetősen szokatlan nézet volt ez akkoriban. Singer az egyenlőség problémáját vizsgálva megállapítja, hogy az egyenlőség alapelvén az *egyenlő figyelembe vétel elvét* kell érteni, amely eltérő lények esetében eltérő bánásmódhoz és eltérő jogokhoz vezethet. Az egyenlőség elve alapján *minden lény érdekeit*, amelyre egy cselekedet hatással van, *számításba kell venni*, méghozzá ugyanolyan súllyal, mint bármely másikat. *A szenvedés és az öröm képessége előfeltétele* annak, hogy egyáltalán *legyenek érdekek*. Ha egy élőlény szenved, erkölcsileg igazolhatatlan elutasítani szenvedésének figyelembevételét – írja Singer –, az érzőképeség a mások érdekeivel való törődés egyetlen védhető határa. A legtöbb ember azonban fajsoviniszta, hagyja, hogy saját fajának érdekei elnyomják más fajok tagjainak erősebb érdekeit, így kevés embernek jelent problémát, hogy az állatokat megesszük és kísérleti célokra használjuk.⁴⁴⁵

Singer szerint *a diszkrimináció legutolsó formája feltehetőleg az állatokkal szembeni hátrányos megkülönböztetés*. A diszkrimináció egyéb, az emberi fajon belüli formáinak fenntartása erkölcsi szempontból már nem védhető. De az állatokkal kapcsolatos fajsoviniszta bánásmód sem igazolható, mert pl. nem tudjuk meggyőzően alátámasztani, hogy miért használhatnak fel kutatók kifejlett emlős állatokat kísérleti célokra, amelyek legalább olyan érzőképesek, mint pl. egy hat hónapos fogyatékos csecsemő (akit más képességek tekintetében az állatok még felül is múlnak), de ez utóbbi vonatkozásában a kísérletezés

⁴⁴⁴ Hans Jonas: *Az emberi cselekvés megváltozott természete* (fordította: Györffy Miklós, In: *Környezet és etika. Szöveggyűjtemény*, szerkesztette: Lányi András és Jávor Benedek, L'Harmattan Kiadó, Bp., 2005), ill. Tóth I. János: i.m. 178-191. o., idézet: 180. o., ld. még: Hans Jonas: *Miért tárgya a technika az etikának? Öt ok* (In: *Legyenek-e a fáknek jogaik? Környezeti-etikai szöveggyűjtemény*, Typotex, 1999, szerkesztette és fordította: Molnár László)

⁴⁴⁵ Peter Singer: *Minden állat egyenlő* (fordította: Körmendy Pál és Mund Katalin, In: *Környezet és etika. Szöveggyűjtemény*, szerkesztette: Lányi András és Jávor Benedek, L'Harmattan Kiadó, Bp., 2005) 43-45. o., illetve: Peter Singer: *Animal Liberation* (Random House, New York, 1990), különösen: 1-24., 213-250. o.

lehetősége szóba sem kerülhet. Ha azt mondjuk, hogy azért kell az emberi lényekkel másképp bánni, mert az ember sajátja pl. a racionális gondolkodás vagy a beszéd képessége, ezzel nem tudunk érvelni a csecsemő megkülönböztető bánásmódja mellett, mivel egyik képességgel sem rendelkezik. Ha viszont olyan tulajdonságot keresünk, amely kivétel nélkül minden emberre jellemző (pl. a fogyatékosokra is), akkor ez az emberen kívül sok más élőlénynek is sajátja lesz. A filozófusok ilyenkor például az *emberi méltóságra hivatkoznak*, de ez *csak szép frázis*, hiszen nem tudnak érdemben érvelni az embert a többi élőlénytől megkülönböztető méltóság mellett.⁴⁴⁶

Singer úgy véli, hogy amiben az emberek *hasonlóak az állatokhoz*, abban *egyenlő bánásmód* az indokolt (fájdalom és öröm érzése), *más tekintetben eltérő bánásmódra van szükség*. Csak azokat a kísérleteket lehet elvégezni az állatokon, amelyeket egy fogyatékos csecsemő esetében is indokoltnak tartanánk. Az állatok megölésénél nagyobb rossz, ha szenvedést okozunk nekik: a szerző az *állatok ember általi elfogyasztását* elvileg lehetségesnek tartja, de csak akkor, ha az *állatokat szenvedésmentesen nevelik, tartják, és fájdalommentesen vágják le őket* (mivel az állatnak nincs éntudata, időtudata, halálától nem tud félni, nem tudja ezt elképzelni, a fájdalommentes halál okozása esetükben megengedhető). Az állatoknak az emberekhez hasonlóan joguk van a szenvedésmentes élethez, de nincs ugyanolyan joguk az élethez, mint az embereknek. Sok esetben sajnos az állatok tartása és levágása során a szenvedésmentesség követelménye nem érvényesül (pl. egymással szoros összezártságban, ketrecekben tartott állatok), ezért erkölcsi szempontból indokoltabb a vegetarianizmus (mivel ez csökkenti a hús iránti keresletet, ennek következtében a korábbi, állati takarmány termelésére használt földterületeken haszonnövényeket termesztethetnének, ez több ember tápanyaghoz jutását biztosíthatná, így csökkenhetne vagy megszűnhetne a földi éhínség).⁴⁴⁷

Ezek a gondolatok meglehetősen veszélyes értelmezésekre is lehetőséget adnak, így például mondhatjuk azt, hogy egy fogyatékos vagy éppen kómában lévő beteg ember nem rendelkezik érdekekkel, hiszen nem képes az öröm és a fájdalom érzésére. Singer tágítani akarja az erkölcsi szempontból figyelembe veendő élőlények körét, de elmélete ennek szűkítésére is lehetőséget ad. Fontos Singer gondolatfelvetése abból a szempontból, hogy felhívja a figyelmet arra, hogy nem csak az embereknek, hanem más élőlényeknek is lehetnek érdekeik, és hangsúlyozza az érzőképes állatok vonatkozásában az ember tevékenysége által okozott

⁴⁴⁶ Minden állat egyenlő: 46-56. o.,

⁴⁴⁷ A Singer álláspontja melletti és elleni érveket részletesebben lásd: Kovács József: *A modern orvosi etika alapjai. Bevezetés a bioetikába* (Medicina, Bp., 1999) 521-536. o.

szenvedés csökkentésére, kiküszöbölésére való törekvést (pl. az állatok tartása és a levágása során). Ugyanakkor az emberi és az állati érdekek egy szintre hozása nem szerencsés, mint ahogy az érdek fogalmának az érzőképeshez való kapcsolása sem az. Ha egy fogyatékos csecsemő és egy kifejlett emlősállat élete között kellene választanunk, nem nagyon találnánk olyan erkölcsi felfogást, amely nem az emberi lény életének megóvására szólítana fel (ez még a singeri elméletből sem következik, hiszen a szerző utal arra, hogy a szenvedésmentes élethez van csak ugyanolyan joga az állatoknak, mint az embernek, az élethez való jog nem egyenlő). Az emberi élet megóvását olyan alapvető emberi érdeknek tartjuk, amelyet az egyéni képességektől, az érzőképeségtől függetlenül figyelembe kell vennünk. Másrészt szélesebb értelemben vett érdeke (tehát nem a minden áron való életmegóvást értve ezen) nem csak a magasabb rendű állatoknak lehet egyes felfogások szerint, hanem akár minden élőlénynek is (lásd Rolston értelmezését az élőlények „maga-módján-való-javának” tiszteletéről).

Tom Regan szintén a humán szubjektum fogalmat értelmezi át: az emberek elidegeníthetetlen, belső értékéből indul ki, amelynek alapját abban látja, hogy az emberi lények nemcsak életben vannak, nekik *életük van*, sőt egy *olyan életnek vagyunk alanyai, amely lehet jobb vagy rosszabb számunkra*, függetlenül attól, hogy más hogyan értékeli minket. Ugyanez az érvelés alkalmazható azon állatok esetében, amelyek olyan élet alanyai, amely jobb vagy rosszabb számukra, függetlenül attól, hogy más értékeli-e őket.⁴⁴⁸ Lényegében itt is a magasrendű állatok jogainak alátámasztásáról van szó. Ezek az individualisztikus elméletek korlátozottak, semmit sem mondanak a többi élőlény értékéről, és az ökológiai közösség egészéről.

Az utóbbi védelmére helyezi a hangsúlyt Aldo Leopold *föld-etikája* (amelyet a *Sand County Almanac*, 1949 című művében fejtett ki): e szerint az etikának ki kell terjednie a terjednie az embernek a földhöz, az azon élő növényekhez és állatokhoz való viszonyára. Az élet piramisáról ír, amelyben *az ember egy a piramis magasságát és bonyolultságát adó elemek közül*, az életközösséget energia-szökőkútaként ragadja meg, amely a talaj, a növények és az állatok láncolatain keresztül tör a magasba, az energiát felfelé vezető ágak a táplálékláncok, a halál és a lebomlás a „visszahulló víz”. Az evolúció fő iránya (és nem célja, mert azzal nem rendelkezik) *az élet bonyolultságának és sokféleségének fokozódása*. Kezdetben lapos volt az élet piramisa, a táplálékláncok rövidek és egyszerűek voltak, az evolúció aztán egyre több emeletet, egyre több láncot épített fel. Az ember természetpusztító

⁴⁴⁸ Tóth I. János: i.m. 153-159. o

tevékenységei (pl. trópusi erdők irtása, amely fajok tömeges pusztulásához vezet) „devolúciós” hatásúak, ellentétesek az evolúcióval, az élet piramisát ellaposítják. Leopold szerint a föld-etika *megváltoztatja a homo sapiens szerepét, a föld-közösség leigázójából egyszerű tagjává és polgárává téve azt*. A föld-etika alapelve a következő: „Valami akkor jó, helyes, ha segít megőrizni az élő közösségek egységét, stabilitását és szépségét. Rossz, ha nem így cselekszünk.”⁴⁴⁹ J. Baird Callicot úgy véli, hogy a föld-etika nem hordoz magában emberiség-ellenes következményeket. Nem vagyunk ugyanis felmentve azon morális kötelességek alól sem, amelyek az emberiséghez, illetve kisebb emberi közösségekhez való tartozással járnak együtt (tagjai vagyunk egy államnak, egy városnak vagy falunak, egy családnak, stb.). Az emberek közösségének tagjaként kötelességünk tiszteletben tartani az emberi jogokat, el kell ismernünk az egyén értékét és méltóságát. A bioszociális erkölcs fejlődése egy fa évgyűrűihez hasonlatos: minden újabb és tágabb „társadalmi” egység rétegesen veszi körül a beljebb elhelyezkedő, korábbi és kezdetlegesebb közösségeket. Főszabályként, konfliktus esetén a belsőbb társadalmi körökhöz kapcsolódó kötelességek élveznek prioritást a külsőbb körökhöz tartozó kötelességekkel szemben.⁴⁵⁰

Holmes Rolston III szintetizálni próbálja a szubjektum-fogalom kiterjesztését elvégző, illetve a holisztikus koncepciókat. Rolston rámutat, hogy *a vadonban nincsenek jogok*, a természet közömbös az egyes egyedek jólétével szemben. Egy környezeti etika az emberitől eltérő ismérvekkel rendelkezik: a kultúra jó az embereknek, viszont gyakran rossz az állatoknak, a túl sok emberi gondoskodás vadságukat mesterséges alkotássá változtatná. Rolston hivatkozik a Yellowstone Park környezeti etikájára, amely a természetnek szabad utat engedve pl. megtiltotta, hogy megmentse azt a bölényt, aki alatt beszakadt a jég egy folyón való átkelés során. A szerző úgy látja, hogy az állatok elfogyasztása az ökológiai rendszer törvényeinek megfelelően történik, amelyben az ember kifejlődött: úgy evolválódtunk, hogy mindenevők legyünk, de a táplálkozás során minimalizálni kell az állatok szenvedését. Felfedeztük, hogy az állatok erkölcsileg számítanak, de a „hogyan” problémájának megoldása még előttünk áll. Ugyanakkor felismerhetjük azt is, hogy *minden organizmus önmagában való értéket* képvisel: az organizmus spontán, önmagát megtartó rendszer, amely fenntartja és reprodukálja magát, véghez viszi programját, tehát több pusztai fizikai okok összességénél.

⁴⁴⁹ Aldo Leopold: *Föld-etika* (fordította: Ortmann-né Ajkai Adrienn, In.: *Természet és szabadság*, Osiris, Bp., 2000, szerkesztette: Lányi András), idézet: 115.o. A föld-etika alapelve az eredeti nyelven: „A thing is right when it tends to preserve the integrity, stability, and beauty of the biotic community. It is wrong when it tends otherwise.” Aldo Leopold: *The Land Ethic from A Sand County Almanac* (<http://home2.btconnect.com/tipiglen/landethic.html>)

A föld-etika értelmezéséről lásd: J. Baird Callicot: *A föld-etika fogalmi megalapozása* (In.: *Környezet és etika. Szöveggyűjtemény*, szerkesztette: Lányi András és Jávor Benedek, L'Harmattan Kiadó, Bp., 2005)

⁴⁵⁰ Callicot: i. m.: 78-80. o.

Létezik az okokat felügyelő és igazgató információ, ez végcélt, egyfajta öntudatlan célt, teloszt ad az organizmusnak. Mindezt az információt a DNS hordozza. Az a fizikai állapot, melynek elérésére az élőlény törekszik, amire programozva van, értékes állapot: értéke ebben a teljesítményben mutatkozik meg. Minden lénynek megvan a maga-módján-való-java és minden lény úgy védi a maga javát mint jó dolgot. Az érték nem emberi eredetű, hanem az élet természetéből fakad. Rolston további érvekkel támasztja alá, hogy nemcsak az élő egyed, hanem *a faj is értékes* és védelmet érdemel: a genetikai állomány, amelybe a telosz kódolva van, legalább annyira a faj tulajdona, mint az egyedé, melyen keresztülhalad. Az *ökoszisztémák* esetében nem beszélhetünk törekvésekről, szerveződési központról, genomról. Az ökoszisztémának nincs feje, de fejlődésének van iránya, ez pedig a minél nagyobb fajdiverzitás felé mutat, az ökoszisztéma nem szuperorganizmus, de valamiféle vitális mező. Ezt egy új fogalommal, a *rendszer-érték* fogalmával írhatjuk le: kötelességeink vannak magával a rendszerrel szemben, amely létrehozta és védelmezi egy élőlényközösség alkotórészeit. Rolston saját értékelméletet dolgozott ki, amelyben a van-kell problémát olyan módon hidalja át, hogy a természet értékes, mielőtt az ember értékelné azt ami van, mivel az értékelés lehetőségét a természetes és ökológiai evolúció teremtette meg. Az a mód, ahogy a világ van, felvilágosítást nyújt arra nézve, aminek lennie kell, valójában a legyen-t nem is származtatjuk a van-ból, hanem azzal egyidejűleg fedezzük fel.⁴⁵¹

Hasonló véleményt fejt ki Arne Naess: a tények és az értékek már az észlelés pillanatában összekapcsolódnak. Naess, a mélyökológia atyja, a *Gestalt-alapú* világlátást ajánlja a redukcionista szemlélet helyett: ez a kapcsolatokat tekinti elsődlegesnek, mivel a bioszféra egymással kölcsönös függőségben lévő elemek hálózata, amelyek csak együtt életképesek. Naess önmegvalósításon a személyiség kitágítását és elmélyítését érti, a természettel való azonosulást, az ökológiai én kialakítását, túllépve az élőlényeket elválasztó különbségeken.⁴⁵²

⁴⁵¹ Holmes Rolston III: *A környezeti etika időszerű kérdései* (fordította: Csipes Zoltán és Scheiring Gábor, In.: *Környezet és etika*: i. m.), ld. még: Holmes Rolston III.: *Van-e környezeti etika?* (In.: *Legyenek-e a fának jogaik?*: i. m.)

⁴⁵² Arne Naess: *Önmegvalósítás avagy a világban-való-lét ökológiai megközelítése* (In: *Környezet és etika*: i. m.) 221-235.o., Vö. továbbá Tóth I. János: i. m. 199-230. o.

IV. Kísérlet az emberi méltóság tisztelete elvének az „érték-korlátos diszkurzusetika” keretében való leírására

Az előzőekben áttekintettem az emberi méltóság-fogalom értelmezésének főbb útjait, illetve ezek kritikájáról is szó volt. Most egy saját erkölcsi koncepció, az *érték-korlátos diszkurzusetika* felvázolására teszek kísérletet, és az elmélet alapelemét jelentő *emberi méltóság elv egy lehetséges értelmezését* adom. Kitérek a személy, személyiség, identitás fogalmának tisztázására, az emberi élet kezdetének és végének kérdésére, az emberi élet szentsége és a szabadság vonatkozásában felmerülő problémák tárgyalására, végül bioetikai dilemmákat gondolok át az emberi méltóság elvének összefüggéseiben.

A. Az érték-korlátos diszkurzusetika, az emberi méltóság tiszteletének elve és a „minimális” mögöttes emberkép

1. Az érték-korlátos diszkurzusetika vázlata

A következőben az érték-korlátos diszkurzusetika felvázolására teszek kísérletet, amely a habermasi diszkurzusetikára épít, de több vonatkozásban eltér attól. MacIntyre és Rorty véleményével szemben úgy gondolom, hogy lehet beszélni racionálisan alátámasztható univerzális etikáról: az Apel és Habermas által leírt diszkurzusetika – amelyet korábban részletesen bemutatam – ilyen erkölcsi koncepció.

Habermas arról ír, hogy a kommunikatív cselekvés során a felek előfeltételezik az információk cseréjét lehetővé tévő értelmi összefüggések érvényességét. A kommunikatív cselekvő felek minden beszédaktusban *egyetemes érvényességi igényeket* jelentenek be. Ezek az igények az *érthetőségre* (vagy értelemre), a *hitelességre* (vagy őszinteségre), az *igazságra* és a *normatív helyességre* vonatkoznak. Az igények bejelentésével együtt azt a kötelezettséget is vállalják a felek, hogy bármikor képesek lesznek ezeknek az igényeknek megfelelni: (az érthetőség-igénynek) hermeneutikai, (az igazság-igénynek) elméleti vagy (a helyesség-igénynek) gyakorlati diszkurzus során (az őszinteségigény esetében csak az interakcióban tanúsított konzisztens viselkedésével szerezhet érvényt a kezességnek a beszélő). A *diszkurzusokban* nem információkat cserélnek ki a felek, hanem félbeszakítva az interakciót,

problematizált érvényességi igényeket tematizálnak: indokok felsorakoztatásával kísérlik meg helyreállítani a kommunikatív cselekvésben korábban fennállt egyetértést. A nézetegyvetetés folyamata diszkurzív módon előállított, megalapozott egyetértéshez, *konszenzushoz* vezet. Habermas rámutat, hogy a *propozicionális* igazság és a normatív helyesség, mint diszkurzíven beváltható érvényességi igények különbözőképpen töltik be a cselekvés-összehangolás szerepét, mivel az igazságigények csak beszédcselekvésekben találhatók, a normatív érvényességi igényeknek viszont először a normákban van a helyük és csak azután a beszédaktusokban, mégpedig levezetett módon. Amíg a létező tényállások és az igaz kijelentések közötti viszony egyértelmű, addig a normák „fennállása” még semmit sem mond arról, hogy érvényesek-e. Az elméleti diszkurzusban az egyes megfigyelések és az általános hipotézisek közt tatóngó szakadékot az indukció különböző kánonjai segítségével hidaljuk át, a *gyakorlati diszkurzusban* egy ennek megfelelő *áthidaló elvre* van szükség, amely az érvelés szabályaként azzal egyenértékű szerepet kap, mint amit az indukció tölt be a tapasztalati tudományok diszkurzusában. Minden kognitivistá etika a kanti kategorikus imperatívuszhoz nyúl vissza, amely szerint az áthidaló erkölcsi elvnek biztosítani kell, hogy csak azokat a normákat fogadják el érvényesnek, amelyek általános akaratot fejeznek ki.

A kanti elvet – ahogy láttuk az előző fejezetben is – sokféle szempontból kritizálták: problémaként emelhetjük ki az általánosítás bizonytalanságát, a természetes hajlam és az ész szembeállítását. Kant túlságosan szigorúan értelmezi a kategorikus imperatívusból eredő követelményeket (pl. a hazugság minden esetben való tilalma), ami túlmegy az emberi személy minimális tiszteletén. Ugyanakkor MacIntyre kritikájának az a része, amely szerint immorális normák is levezethetők a kategorikus imperatívusból, nem állja meg a helyét, ha Kant szellemében gondolkodunk: hiszen a kategorikus imperatívusz háttérében minden emberi személy célként való tisztelete áll, olyan maximát nem általánosíthatunk, amely az ember eszközként való kezelését mondja ki.

Habermas is úgy véli, hogy az ellentmondás egyénileg elvégzett empirikus próbája nem biztosítja a pártatlan ítéletalkotást. Az általánosíthatóság eszméjében kifejeződő intuíció azt kívánja meg, hogy az érvényes normának *minden* érintett személy elismerését ki kell érdemelnie, ez pedig csak egy olyan elv által biztosítható, amely *minden érintettet* arra kényszerít, hogy az érdekek mérlegelésekor *mindenki más* nézőpontjára helyezkedjen. Az *univerzalizáció alapelvének* tehát univerzális szerepcserét kell kikényszerítenie. Habermas az *[U]-elvet* a következőképpen írja le: „Minden érvényes norma meg kell, hogy feleljen annak a feltételnek, hogy minden érintett elfogadhassa (és az ismert alternatív szabályozási lehetőségekkel szemben előnyben részesíthesse) azokat a következményeket és

mellékhatásokat, amelyek mindenkori *általános* követéséből – előreláthatólag – *minden* egyes személy érdekeinek kielégítése szempontjából adódnak.” A *diszkurzusetikai alapelvben* ([D]-*elv*) a diszkurzusetika alapgondolata jut kifejezésre: „Egy norma csak akkor tarthat számot érvényességre, ha minden, általa – feltehetően – érintett személy egy gyakorlati vita résztvevőjeként egyetértésre jut (vagy jutna) abban, hogy érvényes.”

A diszkurzusetika – ahogy erre Apel is utal – figyelembe veszi Hegel, illetve a komunitárius filozófusok Kant-kritikáját: az univerzális cselekvési maximáknak egy történetileg adott maxima-kultúrához kell kapcsolódnia, ugyanakkor ez nem jelenti azt, hogy a morál univerzális princípiuma elveszítené (a hegeli értelemben) a maga deontikus mértékadó funkcióját.

A következőkben a habermasi diszkurzusetikát, mint kognitív, univerzális és formális etikát némileg átalakítom, materiális elemek bevezetésével: az *érték-korlátos diszkurzusetika* vázlatának leírására teszek kísérletet. A kanti etika háttérében ott áll az *emberi személy értéként való elismerése* – erre mutatott rá Heller Ágnes is –, az ember értékét a morális autonómiája adja, a kategorikus imperatívusz valamennyi ember öncélként való létezésének figyelembevételét kívánja meg. Ugyanígy Habermasnál az emberi személy értékének elismerése nélkülözhetetlen a diszkurzusetikában: a diszkurzusok során előfeltételezett normatív elvárás, hogy mindenki szabadon és másokkal egyenlő módon vehet részt a vitában, és a norma elfogadása során minden emberi személy érdekét figyelembe kell venni.

Mindkét elmélet tehát végsősoron az *emberi személy méltóságának elismerésére* épül, ennek mibenlétét pedig a morális autonómiával magyarázzák a szerzők: az ember erkölcsi törvényhozó, saját maga adja az erkölcsi törvényt magának, ehhez azonban kötve is van (Kantnál), illetve minden kommunikációképes felnőtt ember egyenrangú részese a morálról folytatott vitának (Habermasnál). Ugyanakkor mindkét esetben *problémás az emberi személy fogalma*. Kantnál ez morális képességeket feltételez, Habermasnál pedig a morális normáról folytatott vitában csak kommunikációra (és a morálról vitatkozni) képes felnőtt emberek vehetnek részt: kérdés, hogy az általánosítás során figyelembe veendő emberi személyek fogalmát is ilyen módon vagy ennél tágabban értelmezzük?

Álláspontom szerint az emberi méltóság elismerésével az emberi személy önértékéből következő alapvető érdekeit ismerjük el. *Minden emberi személy már pusztán létezésével olyan értéket valósít meg, amely abszolút tiszteletet érdemel: az emberi személynek alapvető érdeke, hogy életének fennmaradásához és kiteljesedéséhez szükséges követelményeket – életét, egyenlő szabadságát és egyedi személyiségét – a többi ember tiszteletben tartsa.* Minden ember szabadságából adódóan *részese a morálról folytatott vitának*, azonban ennek

során az összes emberi személy – a kommunikációs képességgel nem rendelkező, racionális morális vita lefolytatására képtelen személyek is ide tartoznak – alapvető érdekeire tekintettel kell lenni. De hogy milyen módon értelmezzük az önértékből következően abszolút tisztelettel bíró emberi személy fogalmát (pl. hogy az emberi magzat személynek minősül-e vagy sem), illetve, hogy mikortól beszélhetünk morális vitára képes emberi személyről, arról a kommunikációképes, felnőtt emberek folytathatnak normatív vitát az emberi méltóság értelmezése során. Minden racionális morális vitában impliciten tekintettel kell lenni az emberi méltóságra. Ennek fontosságát explicit módon is hangsúlyozhatjuk, mint az érvényes normákról folytatott diszkurzust elsődlegesen korlátozó érték-elvet.

A morális diszkurzusok *elsődleges érték-korlátját az emberi személy méltóságának tisztelete* jelenti. Ezt az *emberi méltóság tiszteletének elvében* foglalhatjuk össze (természetesen más megfogalmazás is elképzelhető, de a tartalmi elemek nem mellőzhetők): *Az emberi személy létezéséből adódóan önértékkel rendelkezik, ebből következően alapvető érdeke, hogy életének „szentségét”, lehető legkiterjedtebb szabadságát, egyedi személyiségét más személyekével egyenlő módon tiszteljék.* Az emberi méltóság-elv a racionális normamegalapozó diszkurzust korlátozó elsődleges érték-elv.

Tekintetbe kell vennünk a morálról folytatott vita során egy *másodlagos érték-korlátot is*: ekkor olyan értékek figyelembevételét követeljük meg, amelytől egy racionálisan gondolkodó felelősségteljes ember nem tekinthet el: *az emberi civilizáció fennmaradásának elősegítéséről és természeti értékek megóvásáról van szó.* Ezt is kifejezhetjük egy elvben, például így: *Az emberi személyek és közösségek kötelesek figyelembe venni tevékenységük során az emberi civilizáció fennmaradásának és a természeti értékek megóvásának követelményét.* Ahogy az emberi méltóság elvének értelmezéséről, úgy arról is vitákat lehet folytatni, hogy milyen követelmények származnak az emberi civilizáció, illetve a természeti értékek megóvásából. Mára egyértelművé vált (lásd az előző részben erről írtakat), hogy az ipari-technológiai fejlődéssel járó természetpusztítás már az ember földi életfeltételeit veszélyezteti, továbbá a nukleáris fegyverek a hidegháború elmúltával is óriási kockázatot jelentenek. Ulrich Beck *„világkockázati társadalomról”* ír: a határok nélküli fenyegetettségek kozmopolita mindennapi tudatot váltanak ki, a globális veszélyek globális közösségeket hoznak létre. Beck a globális veszélyek három fajtáját különbözteti meg: a *gazdagsággal* összefüggő ökológiai pusztításokat és ipari-technológiai veszélyeket (pl. ózonlyuk, üvegházhatás, géntechnológiai kutatások kiszámíthatatlan következményei), a *szegénységből* fakadó ökológiai pusztításokat és ipari-technológiai veszélyeket (pl. trópusi esőerdők kivágása, mérgező hulladékok, elavult

nagyüzemi technológiák), továbbá a *tömegpusztító fegyverek* bevetését.⁴⁵³ Nem csupán az ember földi életének megmaradásáról van szó, hanem az emberi civilizáció fennmaradásáról: ezzel a civilizáció barbárságba fordulásának – amely a globalizáció világában az egész emberi civilizációt érintheti – elkerülésének fontosságára is utalunk. E barbárságba fordulás, amely bárhonnan kiindulhat és sokféle oka lehet, szinte észrevétlenül is végbemehet: ehhez nem feltétlenül kell valamilyen ideológia, létrejöhet pl. a totális biológiai megtervezettség barbársága, a megmaradt természeti erőforrásokért való harc barbársága, de megvalósulhat egy konkrét kiváltó esemény hatására is, mint „összeomlás”: pl. egy nukleáris katasztrófa után kialakuló, a túlélők akár civilizáció előtti szintre süllyedő világa.⁴⁵⁴ Az emberi civilizáció fennmaradása és a természeti értékek pusztításának megfékezése csak együttesen értelmezhető, és az elsődleges érték-korlát miatt egyik követelmény sem elégíthető ki olyan módon, hogy az emberi személyek alapvető érdekei sérüljenek (tehát nem hozható olyan intézkedés, amely konkrét emberi személyek méltóságából származó elvárások sérelmével járna). A természetet nem csak emberi érdekek miatt kell védeni, hiszen egyre többen felismerik minden élőlény önértékét, a biotikus közösség „rendszer-értékét” (Holmes Rolston III kifejezésével élve). *A természet az ember számára Élet-közösséget jelent.* Az Élet minden megvalósulási formájában tiszteletet érdemel. Ez nem azt jelenti, hogy az ember nem használhatja fel a természeti létezőket élete fenntartásához, de ezt az Élet csodálatos és titokzatos rendjének, a biotikus közösség és az egyes élő természeti entitások értékének tiszteletben tartásával kell tennie. Az élettelen természet erőforrásainak kiaknázásakor is az Élet fenntartásának biztosítása, illetve a természeti képződmények, tájak szépségének megőrzése jelentheti a korlátozó tényezőt. Ezek persze csak előzetes, továbbgondolásra szánt megjegyzések, az emberi civilizáció fennmaradásának és a természeti értékek tiszteletének követelményét normatív diszkurzusokban kell tisztázni.

Az érték-korlátok olyan alapvető értékek figyelembevételét követelik meg a morális diszkurzusokban, amelyeket minden, napjainkban zajló morális diszkurzusban tekintetbe kell venni: ezek olyan alapértékeket jelentenek, amelyeket mindenki elfogadhat, aki racionális és felelősségteljes gondolkodásra képes, világnézeti-vallási-filozófiai alapállásától, kulturális hovatartozásától függetlenül. Az is részt vehet a morális diszkurzusban, aki olyan nézeteket képvisel, amely az előbbi értékeket, vagy azok valamelyikét kétségbe vonja, de a vita során ő is kötve van az érték-korlátokhoz, tehát ezeket tagadó nézeteit figyelmen kívül lehet hagyni a

⁴⁵³ Ulrich Beck: *Mi a globalizáció?* (fordította: G. Klement Ildikó, Belvedere, Szeged, 2005) 48-52. o.

⁴⁵⁴ Irodalmi negatív utópiákban megjelennek a barbárságba fordulás ezen változatai: néhány ismertebb példa: az ideológiai barbárság: Orwell: *1984*, a jólét és a technika barbársága: Huxley: *Szép új világ*, az összeomlás utáni világ barbársága: Merle: *Malevil*.

konszenzus kialakítása során. Nagyon fontos rámutatni, hogy *az értékekhez, nem pedig az értékek egy bizonyos értelmezéséhez vannak kötve* a morális diszkurzus résztvevői: mivel ezeket sokféleképpen lehet értelmezni, ezen értékek mibenlétéről – kétség esetén – normatív vitát kell folytatni. Az emberi személy méltósága, az emberi civilizáció, a természeti értékek olyan értékeket jelentenek, amelyekre – bármi is legyen az ember célja – tekintettel kell lennie. Itt *nem valamiféle hagyományos értelemben vett teleologikus etikáról van szó*, amely minden ember közös célját tételezi: nem azt írjuk elő, hogy mindenkinek az emberi méltóság tiszteletének mind szélesebb körű megvalósításán, az emberi civilizáció fennmaradásán, vagy éppen a természeti értékek védelmén, mint minden ember számára közös cél elérése érdekében kell tevékenykednie. Erről nincs szó, csak azt mondhatjuk, hogy az ember a *saját egyéni céljainak*, a jó életéről vallott saját elképzeléseinek *megvalósítása során ezen értékekhez*, pontosabban *ezen értékek normatív vita eredményeként kialakult érvényes értelmezéséhez*, illetve az *ezen értékek figyelembevételével morális diszkurzusban kialakított normákhoz* kötve van. Persze szűkebb értelemben mondhatjuk, hogy *van egy minimális közös cél*, amelyre *minden embernek tekintettel kell lennie*, de az alapértékek figyelembevételekor nem egy meghatározott módon értelmezett jó élet, hanem az élet általában vett feltételeiről van szó: olyan *minimumkövetelményekről*, amelyek a *bárhogyan értelmezett jó élet lehetőségét adják*, és *nincs* egyszer és mindenkorra *rögzített értelmezésük*, hanem jelentésük a normatív értelmezésektől függően változhat. A morális normák diszkurzív megalapozása pedig elválasztja egymástól az érték-korlátok figyelembevételével megállapított *mindenki számára érvényes (igazságos) normákat*, a *jó élet különféle felfogásához kapcsolódó érték-tételezésektől* (az igazságos normák betartásán túl mindenkinek magánügye, hogy milyen életet él, milyen értékeket követ).

Ez az erkölcselmélet sokkal kevesebbet vár el az egyéntől, mint a MacIntyre-féle újraértelmezett teleologikus etika, amely – ahogy erre már utaltam – olyan társadalmi-filozófiai háttér meglétét feltételezi, amelyben a gyakorlat, az emberi élet egységének értelmezése és a hagyomány központi szerepet kap. E szerint az emberek céljai meg kell, hogy egyezzenek a gyakorlatokban való részvételre, illetve az ezekkel kapcsolatos belső jók megvalósítására törekvésben (ha különböző gyakorlatokhoz is kapcsolódnak), az egyén számára való jó élet folyamatos keresésében (ha különböző eredményekre is jutnak a keresés során), illetve a hagyományok fenntartásában, újragondolásában (ha különböző tradíciókhoz is tartoznak). Ez olyan elmélet, amely ugyan a közös cél fogalmának minimalizálására törekszik, de még mindig túl „erős” követelményeket támaszt. Ráadásul a háttérben álló társadalmi-filozófiai vonatkozások univerzálisan nem biztosíthatók, így a célok

megvalósításához szükséges erények egységes értelmezése globális méretekben, de még egy kultúrkörön belül is elképzelhetetlen.

Rorty szerint az a liberális, aki úgy véli, hogy a kegyetlenség a legrosszabb mindabból, amit teszünk (lásd a korábban erről írtakat). Az embert az különbözteti meg a többi élőlénytől, hogy csak vele kapcsolatban beszélhetünk a kegyetlenség egy bizonyos módjáról, a megalázásról: a liberális ironikus számára a személy fogalma nem jelent mást, mint olyan valakit, aki megalázható és közös megalázhatóságunk felismerése az egyetlen társadalmi kötelék, amelyre szükség van. Elég, ha a „Mi aláz meg?” kérdésre válaszolunk, arra már felesleges keresni a választ, hogy „Miért kell elkerülnöm, hogy megalázzak valakit?”, továbbá az ember végső szótárának az a része, amely magáncéljaival kapcsolatos, nem tartozik senki másra, viszont tevékenységének az a része, amely más embereket is érint, megköveteli, hogy tekintettel legyen más emberek megalázhatóságára. A „Kötelességeink vannak az emberi lények mint emberi lények iránt” jelmondatot úgy kell értelmeznünk, mint egy figyelmeztetést, hogy próbáljuk „mi” érzésünket a lehető legtágabb körre kiterjeszteni, tehát egy olyan felszólításként, amely a jelenleginél átfogóbb szolidaritásérzés létrehozását sürgeti. Rorty szerint a morális fejlődést nem a minden emberben meglévő emberi lényeg egyre szélesebb körű felismerése magyarázza, hanem az, hogy egyre több hagyományos különbséget lényegtelennek tartunk a szenvedés és a megalázás tekintetében meglévő hasonlóságokhoz képest.

Egyetértek Rortyval abban, hogy a morált nem lehet a közös emberi *lényegként* értett emberi méltóság fogalmára alapozni: ennek számos értelmezése van, az emberi lényeg fogalma filozófiailag is meglehetősen problémás. Ha az emberről gondolkodunk, akkor valóban arra a kérdésre kell elsősorban választ keresnünk, hogy „Mi aláz meg?”. Rorty szerint megalázunk valakit, ha olyasmit teszünk vele, amelynek következtében lehetetlenné válik számára, hogy a nyelvet annak leírására használja, ami ő volt. Javaslom, hogy a *megalázást* olyan (embernek ember által okozott) sérelemként értelmezzük, amelyet Honneth megvetésnek, illetve morális sértésnek nevez, és amely az *egyén önmagához fűződő pozitív viszonyának*, illetve *annak bizonyos aspektusának sérelmét jelenti*. Honneth az önbizalom, az öntisztelet és az önmegbecsülés sérelméről ír ebben az összefüggésben, az első esetben az egyént testi integritása vonatkozásában, a másodikban mint a morális közösség tagját, a harmadikban mint egy individuális vagy közösségi életmód megvalósítóját éri sérelem. Valóban törekedhetünk arra, hogy minél tágabb körre terjesszük ki „mi” érzésünket, illetve, hogy a megalázás egyre többféle módjára legyünk érzékenyek, és így minél inkább elkerüljük mások megalázását. Rorty szerint ebben áll a szolidaritás, Honneth ezt a fogalmat csak a

megvetés harmadikként említett módjához kapcsolódóan használja. Azon túl, hogy feltárjuk a megalázás lehetséges változatait, *leírhatjuk azokat a pozitív viszonyulásokat is*, amelyek szükségesek az *emberi személyiség integritásának megőrzéséhez*: Honneth szerint ezek a szeretet és a gondoskodás megvalósulása, a morális elismerés és az életmód, életstílus (más helyen: teljesítmény) elismerése. Tehát annak leírásai mögött, hogy mi aláz meg, mindig ott állnak bizonyos *alapvető emberi jellemzők*, amelyek tudatosítása sokat segíthet a Rorty-féle szolidaritás megvalósításában is. Megalázás csak az emberrel kapcsolatban használható fogalom, azonban a *kegyetlenségnek egyéb megnyilvánulásai* is lehetnek: csak az ember lehet kegyetlen, de nem csak egy másik emberrel szemben, kegyetlenség pl. ha a jelen emberisége nincs tekintettel a jövő generációira, az emberi civilizáció fennmaradására, de meg lehet valósítani kegyetlenséget természeti entitásokkal kapcsolatban, ahogy egy természeti élőhely elpusztítása is nevezhető annak. Amikor azt mondjuk, hogy az emberi személy méltósága, az emberi civilizáció fennmaradása és a természeti entitások, ökoszisztémák alapértéket képviselnek, ezzel azt fejezzük ki, hogy olyan normáknak megfelelően *kell cselekedni, amelyek ezekben a vonatkozásokban minimalizálják a kegyetlenséget*.

A *morált nem lehet csupán érzésekre alapozni*, mert ha így lenne, az erkölcsi elbizonytalanodáshoz, a viszonyítási pontok hiányához vezetne: hiszen egyik ember „mi” érzése kiterjedt, míg a másiké meglehetősen korlátozott, az egyik ember megalázásnak érezhet valamit, amit a másik ember nem tart annak, így ezekből eltérő erkölcsi cselekvések következnenek fontos morális kérdésekben. Többen rámutatnak (pl. Sajó András, Richard Posner), hogy *az együttérzés segíthet elítélni a rosszat*, de azt, hogy *mit kell tenni*, az együttérzés *nem jelöli ki*, mivel „üres”, nincs meghatározva a tárgya. Ugyanakkor a megalázott, áldozattá vált emberekkel való együttérzésnek kimutatható szerepe volt bizonyos emberi jogok elismerésében: a szenvedés miatti felháborodás emberi jogok követeléséhez vezetett.⁴⁵⁵ Annak megállapításához viszont, hogy miként is értelmezzük az adott jogokat, már morális diszkurzusok szükségesek. Az empátiának szerepe lehet egy adott morális norma konvencionális értelmezésének felülvizsgálatában pl. egy nagy visszhangot kiváltó eset kapcsán, ekkor a szenvedés okozta felháborodás alapját képezheti egy morális diszkurzus elindításának, ahogy Sajó András fogalmaz: „az érzelmi alapokra aztán az értelem viszonylag szilárd közös konvenciókat építhet”.⁴⁵⁶ Habermas is kifejti: az ideális szerepátvétel igényes kognitív műveleteket követel meg, ezek belső kapcsolatban állnak olyan motívumokkal, mint

⁴⁵⁵ Vö. Sajó András: *Mi a „természettől adott” az emberi jogokban?* (Állam- és Jogtudomány, XLIV. évfolyam, 2003) 10-21. o.

⁴⁵⁶ I. m. 19. o.

amilyen pl. az empátia. Felebarátunk sorsa iránti érdeklődés a szociokulturális távolság eseteiben szükségszerű emocionális feltételét képezi a diszkurzus résztvevője által elvárt kognitív teljesítményeknek. „A megismerési teljesítményeknek és az érzelmi beállítódásoknak a normák megalapozása és alkalmazása során történő integrációja jellemez minden *kiérlelt* erkölcsi ítélőképességet.”⁴⁵⁷

Az érték-korlátos diszkurzusetika alapján azt mondhatjuk, hogy vannak olyan erkölcsi kérdések, amelyekben csak általánosan érvényes normák alapján történhet a cselekvés: az érvényesség kritériuma, hogy mindenki számára nyitott normatív diszkurzusokban kialakított konszenzuson alapuljanak a normák. Minden normatív diszkurzus során tekintettel kell lennünk arra, hogy az alapértékek vonatkozásában kerüljük a kegyetlenséget és a megalázást, ezt biztosítják az érték-korlátok. Az ember *lehetséges megalázási módjai* közül csak a *morális elismerés, tehát az emberi méltóság tiszteletének hiánya küszöbölhető ki univerzálisan*. Az ember önértékéből következő *alapvető érdekeinek biztosítása az öntisztelet lehetőségét* jelenti. Az emberi méltóságot nem valami homályos lényeg-fogalomra, hanem az ember már létezésével megvalósított önértékére alapozzuk, amelyből alapvető érdekei következnek. Természetesen az alapértékek értéként való leírása, köztük az emberi méltóság alapértékké válása hosszas fejlődési folyamat eredménye. Ezeket nyilván nem „találtuk”, hanem „létrehoztuk”, hiszen egy szellemi fejlődési folyamat (és elismerési „harcok”, amelyek az egyes értékek értelmezéséhez kapcsolódóan folynak tovább) nyomán létrejött konstrukciók (az értékek „felismerését” így kell értenünk).

Ezek után leírhatjuk az „érték-korlátos” univerzalizációs elvet, amelyet a Habermas-féle [U]-elv érték-korlátos kiegészítésével kapunk meg.

Minden érvényes norma meg kell, hogy feleljen annak a feltételnek, hogy minden érintett elfogadhassa azokat a következményeket és mellékhatásokat, amelyek mindenkori általános követéséből – előreláthatólag – minden ember méltóságának tisztelete – tehát valamennyi emberi személy élete „szentségének”, lehető legkiterjedtebb szabadságának, egyedi személyiségének egyenlő tisztelete, mint a személy önértékéből adódó alapvető érdekeinek figyelembevétele –, továbbá az emberi civilizáció fennmaradása és a természeti értékek megóvása szempontjából adódnak.

Az emberi méltóság tisztelete, az emberi civilizáció fennmaradása, illetve a természeti értékek megóvása követelményének érvényes normatív értelmezéséhez – ha ez kérdésessé válik – az érintetteknek gyakorlati vitában kell konszenzust kialakítaniuk.

⁴⁵⁷ Jürgen Habermas: *Morális tudat és kommunikatív cselekvés*: i. m. 212-213. o.

Az „érték-korlátos” diszkurzusetika alapelve a következőképpen rögzíthető:

Egy norma csak akkor tarthat számot érvényességre, ha minden, általa – feltehetően – érintett személy egy gyakorlati vita résztvevőjeként minden emberi személy méltósága tiszteletének, továbbá az emberi civilizáció fennmaradásának és a természeti értékek megóvásának figyelembevételével egyetértésre jut (vagy jutna) abban, hogy érvényes.

Az erkölcsi normák érvényességéről valóságos, vagy ha erre nincs lehetőség, akkor az érdekeket képviselő „üggyédek” által lefolytatott diszkurzusokban kell dönteni. Ha nincs lehetőség diszkurzusra, akkor a kategorikus imperatívusznak az [U]-elv figyelembevételével elvégzett apeli átalakítása szolgálhat mintául, de ezt tovább kell alakítanunk az érték-korlátok figyelembevételével. *Ha morális diszkurzus lefolytatására nincs lehetőség, akkor cselekedj ama maxima szerint, amelyről egy gondolat-kísérlet során feltételezheted, hogy egy valóságos vitában – ha az érintettekkel lefolytatható volna – minden érintett fél kényszermentesen elfogadná azokat a következményeket és mellékhatásokat, amelyek a maxima általános követése során, előreláthatólag minden ember méltóságának tisztelete, továbbá az emberi civilizáció fennmaradása és a természeti értékek megóvása szempontjából adódnak.*

Az előbbieken az erkölcsi normák érvényességének kritériumairól volt szó, amelyek nem kötődnek egy bizonyos területhez, és a morális diszkurzusban bárki részt vehet. De egy állam jogrendszerében is vannak olyan *jogi normák* (különösen az alkotmányjog és a büntetőjog területén), amelynek *hátterében morális megfontolások állnak*. Egy morális alapú kérdésről van szó ebben az esetben, amelyet az állam jogi szabályozás alá von. Ekkor alapvető fontosságú a morális alap érvényességének tisztázása, és ez nem történhet másként, mint egy *társadalmi morális diszkurzus* lefolytatásával. Ekkor is az érték-korlátos [U]-elv szolgálhat érvelési szabályként azzal az eltéréssel, hogy a diszkurzusban csak az adott állam polgárai vehetnek részt és a diszkurzus eredményeként érvényesnek tartott *erkölcsi norma egy, az adott államban érvényes jogi norma alapjául szolgál*. A „társadalmi morális diszkurzus” fogalmát tehát egy állam polgárai által lefolytatott diszkurzus vonatkozásában használom, megkülönböztetve az „általában vett” morális diszkurzustól: az előbbi esetében egy jogi norma morális alapjainak tisztázása történik, a másik esetben pedig arról folyik a vita, hogy egy erkölcsi norma általánosan érvényesülő morális normának tekinthető-e vagy sem, és ebben a vitában minden kommunikációképes ember részt vehet. Morális alapú jogi kérdésekben nagyon fontos a valóságos társadalmi vita lefolytatása, még akkor is, ha ez elsősorban (de nem kizárólagosan) a különböző társadalmi érdekeket képviselő „üggyédek” útján valósulhat meg. A morális alapú jogi normák közül a legjelentősebbek, az alkotmányos normák érvényessége is csak ilyen módon alapozható meg. A többi jogi norma alkotmánynak

való megfelelésének kontrollálása az erre feljogosított állami szerv (a Legfelsőbb Bíróság vagy az Alkotmánybíróság) feladata egy demokratikus jogállamban, ennek során az alkotmányos normák értelmezésére is szükség van, ez azonban kötve van a morális társadalmi diszkurzusok nyomán kialakult értelmezésekhez. Fontos megjegyezni, ahogy Habermas is utal rá, a jogi diszkurzus „vegyes” diszkurzus, tehát egy jogi norma háttérében nem csak morális, hanem pragmatikus (a legtöbb jogi norma esetében nyilván erről van szó), illetve etikai (amikor közös társadalmi értékek tisztázásáról van szó) diszkurzusok is állhatnak.

2. Az emberi méltóság tiszteletének elve

Az emberi méltóság tiszteletének elve, mint az érték-korlátos diszkurzusetika elődleges érték-korlátja, a minden emberi személy önmagában való, már pusztán létezésével megvalósított önértékéből következő *alapvető érdekeinek* tiszteletben tartásának kötelezettségét mondja ki. Az elvnek általános, mindenki számára kötelező erkölcsi elvként kell érvényesülnie az emberi világban. Ugyanakkor, bár az elv a legalapvetőbb erkölcsi elvárásokat rögzíti, ezeket is eltérő módon lehet értelmezni a különböző filozófiai-vallási koncepciók alapján. Az alapvető érdekek mibenlétének értelmezéséről (pl. az élet szentségének felfogása, a szabadság határainak kérdése) *újra és újra morális vitát lehet és kell folytatni*. Minden filozófiai elmélet, amely az emberi méltóság elvével, illetve valamely elemével kapcsolatos, csak adalékul szolgálhat (mint „javaslat”) az elv morális diszkurzusban lefolytatott normatív értelmezéséhez. Így kell érteni a B. fejezetben (lásd lent) található, az elv egyes elemeivel kapcsolatos filozófiai elemzéseket is.

Az elvet így írtuk le az előzőekben: *Az emberi személy létezéséből adódóan önértékkel rendelkezik, ebből következően alapvető érdeke, hogy életének szentségét, lehető legkiterjedtebb szabadságát, egyedi személyiségét más személyekével egyenlő módon tiszteljék.*

Az elv *alapvető tartalmi elemei* a következő állításokban foglalhatók össze:

Az emberi személy már létezéséből adódóan önértékkel bír.

Az emberi személynek önértékéből következően alapvető érdekei vannak.

Az emberi személy önértékéből következő alapvető érdekeit minden emberi személy esetében egyenlően kell biztosítani.

Az emberi személy alapvető érdekei a következők: élete szentségének, lehető legkiterjedtebb szabadságának, egyedi személyiségének tisztelete.

Az emberi méltóság tisztelete az egyén *öntiszteletének*, tehát az *önbecsülés* univerzálisan biztosítható módjának *feltételét jelenti*. Az emberi méltóság tisztelete elvének alapján minden egyén úgy tekinthet saját magára, mint önértékkel bíró személyre, akinek életét, szabadságát, egyedi személyiségét más személyekével azonos módon tisztelik. Álláspontom szerint (lásd a B. fejezetben), az emberi méltóság elismerése feltételezi a gondoskodás minimális fokának meglétét is, ez az emberi élet szentségének tiszteletből következik.

Dieter Birnbacher már ismertett elméletében megkülönbözteti a *konkrét* és az *absztrakt* értelemben vett emberi méltóságot. A szerző véleménye szerint az individuális („konkrét”) emberi méltóság akkor sérül, ha valamely individuális emberrel szemben olyasvalamit követnek el, amit ő maga vagy más súlyos megaláztatásnak érez. Másik értelemben az emberi méltóság az individuum helyett az emberi nemre vonatkozik, amely akkor sérül, ha az emberi nem identitását fenyegeti veszély. Míg a „konkrét” emberi méltóság elve az emberi alapszükségletek egy viszonylag állandó készletére való hivatkozással igazolni tudja magát, addig az „absztrakt” elv értelmezése a különböző ember-felfogásoktól függően változhat.

Véleményem szerint a „konkrét” és az „absztrakt” emberi méltóság nem választható el egymástól az *emberi méltóság tisztelete elvének* megfogalmazásakor. Ezen elv szerint *minden embernek jár egy minimális szintű tisztelet*. A *kinek jár a tisztelet?* kérdésre az a válasz, hogy az emberi méltósággal rendelkező individuumnak, *a (konkrét) személynek*. De ezzel azt is mondjuk, hogy olyan valakinek jár a tisztelet, aki az emberi fajhoz tartozik, aki emberi lényként létezik, ezért mindaz, amit az emberről általában kijelentünk, az igaz rá is: a személy a saját egyedi módján valósítja meg az emberit. Tehát az ember „absztrakt” fogalmát használjuk a méltóság alapjának, a tisztelet okának a megjelölésére. Abban igaza van Birnbachernek, hogy sokféle elméletet találhatunk az emberi méltóság absztrakt módon való értelmezésére, amelyek azt írják le, hogy miért méltó tiszteletre az ember, ez valóban *feltételez egy ember-képet*. Különböző ember-felfogások állnak az eltérő emberi méltóság-értelmezések háttérében, ezek közül az előzőekben áttekintettünk jónéhány lehetséges felfogást. Az emberi méltóságot ezen a helyen az emberi személy már létezésével megvalósított önértékére, illetve az abból következő alapvető érdekeire alapoztuk. De még ennek a minimális megfogalmazásnak – illetve magának az érték-korlátos diszkurzusetikának, melynek keretében elhelyeztük ezt az elvet – a háttérében is áll valamiféle emberkép (ennek feltárását a következő, 3. részfejezetben végzem el).

Bizonyos kritikusok már az *emberi méltóság kifejezést* (a tartalmi vonatkozások problémáitól függetlenül) is *kifogásolják*, arra utalva, hogy a méltóság olyan minőség, amely

változó és egyenlőtlen fokban van meg hordozóiban.⁴⁵⁸ A méltóság szót valóban számos vonatkozásban használjuk, korántsem csak az emberrel összefüggésben (pl. méltóságteli táj, a természet méltósága). A méltóság fogalmát az emberrel kapcsolatban is többféle módon alkalmazzuk: beszélünk a társadalmi, állami rangot viselők méltóságáról (ez a dignitas fogalom eredeti értelme), beszélünk erkölcsi méltóságról (ezzel egy egyén személyiségének erkölcsi aspektusaira utalunk), és még számos emberi tulajdonság, cselekedet minősítésekor használjuk ezt a kifejezést. De *minden esetben olyan minőséget* jelölünk a méltóság szóval, amely értéket képvisel és *tiszteletet vált ki belőlünk*, amelynek (ahogy Kolnai írja)⁴⁵⁹ „súlya” van. A méltóság szóval egy olyan minőséget ismerünk el, ami tiszteletet érdemel, függetlenül attól, hogy ez eltérő vagy azonos fokban van meg a különböző hordozó alanyokban. Az előbbire példa a társadalmi státuszhoz kapcsolódó méltóság, illetve az erkölcsi méltóság, az utóbbira az emberi méltóság vagy akár a természeti entitások méltósága kifejezés. Cicero *nem véletlenül alkalmazta* éppen a magas rangú emberekkel kapcsolatban használt dignitas kifejezést kiterjesztő értelemben: arra akart utalni, hogy egy bizonyos tisztelet minden embernek pusztán embervoltából következően kijár, a társadalmi státusztól, az erkölcsi tulajdonságoktól függetlenül. Tehát az emberi méltóság fogalmával is egy súllyal bíró minőségre utalunk, ezt az emberként való létezéshez kapcsoljuk. Önmagában nem emelhető kifogás az ellen, hogy a méltóság szót használjuk – *szimbolikus értelemben* – ebben az összefüggésben. Az más kérdés, hogy van-e valós tartalma az emberi méltóság fogalmának.

A fogalom kritikusai úgy vélik, hogy nincsen olyan, minden emberben jelen lévő emberi minőség, amely alapján minden ember egyenlő módon igényt tarthatna a tiszteletre. Az előbb leírtak alapján az emberi méltóságot az önérték fogalmával magyaráztuk, amelyet az emberi személy már létezésével megvalósít. E szerint az emberi személyek már pusztán *létezésükből adódóan* értéket valósítanak meg, minden ember értékes abból következően, hogy emberként létezik.

Az emberi méltóság fogalmának bírálói felhívják a figyelmet, hogy az *érték* és az *érdem* szétválasztása önkényes: miért egyformán értékes pl. a többszörös gyilkos és a szigorú erkölcsi elvek alapján élő ember? Miért tiszteljek ugyanannyira egy erkölcsi szörnyeteget és egy, az életét mások szolgálatában töltő betegápoló szerzetest? A válasz: csak egy bizonyos, jól körülhatárolt vonatkozásban tisztelem ugyanannyira a két embert: a minden embernek embervolta miatt kijáró minimális tisztelet adom meg nekik ugyanolyan mértékben. Nyilván erkölcsi viselkedésükért eltérő tiszteletet érdemelnek. Különbséget kell tenni az *emberi*

⁴⁵⁸ Vö. Balázs: i. m.

⁴⁵⁹ Vö. Kolnai: i. m.

létezésből fakadó értékesség és az erkölcsi viselkedés értékessége között: az előbbi esetben nem az egyén személyiségének erkölcsi aspektusait értékelem, hanem azt fejezem ki, hogy egyfajta *minimális tisztelet* minden embernek embervoltából következően kijár, az utóbbi esetben pedig arra utalok, hogy erkölcsi érdemei alapján hogyan ítélné meg az egyén. A kritikusok sokszor nem különböztetik meg egymástól az értékesség e két vonatkozását. Értékesnek nem csak erkölcsi tulajdonságokkal rendelkező létezőket tartunk, tehát erkölcsi kritériumot nem állíthatunk fel általánosságban az értékessé minősítés feltételeként. Értékesnek tarthatunk erkölcsi képességekkel nem rendelkező természeti entitásokat, élőlényeket, vagy akár minden élőlényt, ahogy magát az ökoszisztémát is (lásd Rolston elméletét, ez utóbbira a rendszer-érték fogalmát használja), de pl. esztétikai minőségek kapcsán is használjuk az értékesség kifejezést (pl. egy műalkotás értékessége, egy szobor vagy egy regény esztétikai értékének megítélésében nem játszanak szerepet az alkotó erkölcsi tulajdonságai). Önmagában az, hogy az ember erkölcsi képességekkel rendelkező lény, nem feltétlenül jelenti azt, hogy az embert csak erkölcsi tulajdonságai alapján lehet értékesnek minősíteni. Számos értéket azonosíthatunk, de azt mindenképpen el kell ismernünk, hogy az *emberként való létezés az emberi világban értéket képvisel. Az emberi személy értékes, mert emberként létezik.* Akkor is önértékkel rendelkezik az emberi személy, ha bizonyos, alapvetőnek tekintett emberi képességeknek nincs a birtokában (pl. szellemi fogyatékos), mert emberi lényektől származik, emberi géneket hordoz, egyértelműen az emberi faj része. Ugyanúgy nem érinti az emberi személy önértékét az, hogy valaki miképpen valósítja meg önmagát, milyen életet él, milyen cselekedeteket követ el (még a legsúlyosabb bűncselekmény elkövetése sem).

Az, hogy az emberi személy önértéke független az adott személy erkölcsi tulajdonságaitól, nem jelenti azt, hogy ennek nincsenek *erkölcsi vonatkozásai*. Az értékesnek tekintett emberi létezés erkölcsi kötelezettségeket ró minden, erkölcsi képességekkel rendelkező emberre. *Erkölcsi kötelezettségeket nyilván nem csak az erkölcsi értelemben való értékesség* (az erkölcsi viselkedés értékessége) *keletkeztet*: egy természeti ritkaságokban gazdag terület vagy egy különleges műtárgy értékességének erkölcsi következményei is vannak (mindent meg kell tenni ezek megőrzéséért), de szinte valamennyi etika elismeri, hogy *vannak erkölcsi kötelezettségeink az erkölcsi képességekkel egyáltalán nem rendelkező* (pl. fogyatékos) vagy éppen a *rossz erkölcsi viselkedésű* emberekkel szemben is. Még az emberi méltóság fogalmát filozófiai alapon kritizálók is elismerik ezt: Kekes a tisztesség egy mindenkivel szemben alkalmazott minimális szintjéről, Balázs szeretetről, könyörületről és irgalomról ír. Ezek az erkölcsös emberek moralitásából fakadnak, akik a *saját „jóáguk” miatt* nem bánnak úgy az

erkölcsileg súlyosan elítélendő tettet elkövető emberrel, ahogy az megérdemelné. Ebben az esetben az erkölcsileg értékes („jó”) emberek a saját értelmezésük szerinti tisztesség és szeretet elve alapján bánnak az erkölcsileg értéktelen („rossz”) emberekkel. Az emberi világ felosztása erkölcsileg értéktelen és értékes, jó és rossz emberekre több mint problémás: *milyen erkölcsi mérce* alapján soroljuk be az egyéneket ezekbe a kategóriákba? Napjainkban, az erkölcsi pluralizmus időszakában számos erkölcsi mérce van, így számos bánásmód igazolható erkölcsi alapon. Ez a szemlélet nagy veszélyeket hordoz magában: a történelem tanúsága szerint a változó erkölcsi mércéknek megfelelően *változhat az is, hogy kit minősítünk értéktelen és kit értékes embernek*. Továbbá ha a „jó emberek” erkölcsi felfogásától függ, hogy miképpen bánnak az erkölcsi értelemben rosszaknak minősítettekkel, ez kiszolgáltatottságot és bizonytalanságot eredményezhet, hiszen a „jók” pl. juthatnak arra a következtetésre, hogy az erkölcsileg értéktelenség minősítettekkel szemben mindenféle viselkedés megengedett, vagy az ilyen emberek tömeges kiiktatása összefér a szeretet vagy a tisztesség követelményével. Az erkölcsi értéktelenség megállapításának tehát súlyos következményei lehetnek, és innen már csak egy lépés, hogy nem erkölcsi, hanem faji, vallási, nemzeti hovatartozás alapján tesznek majd különbséget ember és ember között, illetve ezeket a különbségtételeket az erkölcsi értéktelenséggel magyarázzák (aki az adott fajhoz, valláshoz, nemzethez tartozik az eleve nem lehet erkölcsileg jó).

A Kekes által emlegetett *társadalmi stabilitást* is jobban szolgálja az ember önértékének elismerése és az ebből következő minimális tisztelet megkövetelése az ember és ember közötti viszonyokban. E szerint minden embernek, pusztán azért mert emberként létezik, kijár egy minimális tisztelet, tehát a legelvetemültebb erkölcsi szörnyeteggel sem bánhatunk akárhogy, ha tiszteljük emberi személyként megvalósított önértékét. Az emberi önérték alapján *mindenkinek kijáró tisztelet* csupán *minimális*, tehát csak azokat az erkölcsi kötelességeket foglalja magában, ami nélkül az egyén önértékének fenntartása és kibontakoztatása lehetetlen volna. Ez nem jelenti azt, hogy ezen túl mindenkinek ugyanolyan tisztelet járna, az emberek különbözőek, eltérő tulajdonságokkal rendelkeznek: az erkölcsi tisztelet értelemszerűen nem jár mindenkinek, csak az erkölcsi szempontból kiválóknak. Erkölcsi méltósággal tehát valóban nem mindenki rendelkezik, ennek definiálása azonban mindig az elfogadott erkölcsi felfogástól függ.

Korábban láttuk, hogy számos szerző tesz különbséget *az emberi méltóság és az erkölcsi méltóság* között, az előbbi alatt az embernek mint embernek kijáró, az utóbbi alatt az erkölcsileg helyesen viselkedő embernek kijáró tiszteletet értve (lásd Cicero, Dante, Mirandola koncepcióját). Persze ezek az elméletek a helyes erkölcsi magatartáshoz szükséges

erények leírására (tehát az erkölcsi méltóság feltételeire) koncentrálnak elsősorban, nem részletezik, hogy pusztán az isteni természet, illetve az istenképűség alapján milyen elbánásban kell részesíteni minden embert. Kant összekapcsolja az emberi méltóságot az erkölcsi méltósággal: az emberi méltóság alapja az autonómia, az tehát, hogy az egyén erkölcsi törvényhozó, de ezt csak saját maga és a többi ember öncélként létezésének figyelembevételével gyakorolhatja, és alá van vetve saját törvényhozásának. Kant azt írja: mivel a moralitás az egyedüli feltétel, amelynek megléte egy eszes lényt öncéllá tehet, ennél fogva egyedül az erkölcsiségnek és az emberiségnek – amennyiben erkölcsiségre képes – van méltósága. Az eszes lénynek nincs más értéke, mint amit a törvény határoz meg számára. Tehát ha valaki nem a kategorikus imperatívusznak megfelelően cselekszik, akkor nincs tekintettel saját, illetve a többi ember méltóságára, tehát emberhez nem méltó módon cselekszik. De ez nem jelenti azt, hogy az ilyen ember azt érdemelné, hogy őt sem kell öncélnak tekinteni: emberi méltóságának figyelembevétele független cselekedetétől. Az emberi méltóság tisztelete elvének általam leírt koncepciója *átveszi a kanti elméletből az emberi személy „öncél, aki soha nem kezelhető eszközként” gondolatát*, viszont az emberi méltóságot nem az erkölcsi törvény meghozatalára való képességgel magyarázza, hanem az önérték fogalmával, amellyel az ember mint ember létezéséből adódóan rendelkezik. Az emberi személy önértékéből következő egyik alapvető érdeke ugyanakkor a lehető legkiterjedtebb egyenlő szabadság biztosítása, amelyből a morális diszkurzusokban való részvétel lehetősége adódik. Ilyen módon az *emberi személy erkölcsi törvényhozó*, de *emberi méltósága nem közvetlenül ennek lehetőségén alapszik*, hiszen a morális diszkurzusokban való részvétel bizonyos képességek meglétét feltételezi (kommunikációs képességekkel rendelkező, normális felnőtt ember vehet részt ezekben).

Az emberi méltóság fogalmának kritikusai úgy vélik, hogy problematikus, ha az emberi méltóságot nem valamiféle minőségként írjuk le (pl. ha az egyediségre alapozzuk: ezzel tulajdonképpen csak egy üres logikai alanyiságra utalunk), de ugyanígy elfogadhatatlan, ha valamely minőségként definiáljuk, mivel nem találhatunk olyan minőséget, amely minden emberben ugyanolyan módon, állandó jelleggel jelen lenne. Koncepciónkban *az emberi méltóság alapja az emberi személyként létezés, mint sajátos, önértékkel bíró minőség*. Nem valamilyen képességre alapozzuk az emberi méltóság fogalmát, mert a képességek, beleértve az erkölcsi képességeket, nem állandóak és azonos fokúak minden ember esetében (ez persze nem zárja ki, hogy általános emberi képességekként utaljunk rájuk). *Az emberi méltóság tisztelésének elve az ember önértékéből fakadó „minimális” követelményeket* fogalmazza meg.

Az ember létezéséhez kapcsolódó önérték *elvehetetlen, eljátszhatatlan és sérthetetlen* is. Sérelemről csak az önértékből következő alapvető érdekek vonatkozásában beszélhetünk.

Értékről nem csak emberrel kapcsolatban lehet szó, de az *önérték*, mint a *létezéshez tapadó abszolút érték* fogalmát kiterjeszthetjük-e *más földi létezőkre*? Véleményem szerint nem: minden körülmények között tiszteletet érdemlő létezéshez tapadó abszolút értéket csak emberi lények valósítanak meg, csak emberi személyeknek lehetnek „alapvető érdekeik”. Ugyanakkor nem csak az ember valósíthat meg már létezése folytán értéket, de ez csak relatív érték lehet. Megkülönböztethetjük az „*abszolút önérték*” – amely csak emberi személyek vonatkozásában alkalmazható fogalom, az ember alapvető érdekei nem csorbíthatók –, illetve a „*relatív önérték*” fogalmát: ezt egyéb élőlényekkel, vagy akár élőhelyekkel kapcsolatban használhatjuk, amelyek ugyan már létezésükkel értéket valósítanak meg, de nem élveznek abszolút védelmet, így például az ember felhasználhatja azokat élete fenntartása érdekében. Mivel önértéket valósítanak meg, ezért a velük való bánásmód során tekintettel kell lenni bizonyos követelményekre: hogy morális értelemben miként kell bánnunk a természeti entitásokkal, élőhelyekkel, azt morális diszkurzusokban kell tisztázni. Konszenzus látszik kialakulni például abban a tekintetben, hogy szenvedésre képes, de emberi felhasználásra szánt élőlények tartása és levágása során minimalizálni kell a szenvedést, illetve mindent meg kell tenni a fajdiverzitás megőrzéséért és a természetes élőhelyek lehető legkiterjedtebb védelméért. Nyilván a mindenki számára kötelező morális normáknál szigorúbb etikai követelményeket is tarthat bárki önmagára kötelezőnek a természethez való viszonyában. Az emberi személy tehát „*konkrét abszolút önértéket*”, míg a természeti létezők „*konkrét relatív önértéket*” valósítanak meg. Az emberi civilizáció fennmaradása „*absztrakt abszolút önértéknek*” minősül, míg például a fajdiverzitás biztosítása vagy a természeti javak „hosszútávú” megőrzésére törekvés „*absztrakt relatív önértéknek*” tekinthető. Az emberi személy konkrét abszolút önértékének védelmét mondja ki az érték-korlátos diszkurzusetika elsődleges érték-korlátja, a másodlagos érték-korlátot az emberi civilizáció fennmaradásának, mint absztrakt abszolút önértéknek, illetve a természeti javak vonatkozásában értelmezett konkrét és absztrakt relatív önértéknek a figyelembevételéje jelenti. A másodlagos érték-korláton belül elsőbbséget élvez az absztrakt abszolút önérték (ez azonban soha nem vezethet a konkrét abszolút önérték, az emberi személy alapvető érdekeinek sérelméhez), a relatív önértékkel szemben, bár az emberi civilizáció földi fennmaradása csak bizonyos természeti javak létezésével együtt képzelhető el. A konkrét és absztrakt relatív önérték közötti viszony megállapítása értelmezés kérdése, elképzelhető olyan felfogás, amely bizonyos esetekben az

absztrakt relatív önérték védelmének ad prioritást (pl. egy kihalástól fenyegetett faj állományát ritkító egyedek elpusztítása a faj megőrzése érdekében).

Ha elismerjük, hogy az emberi személy létezéséből adódóan önértékkel rendelkezik, azt is el kell ismernünk, hogy *létezésének fenntartásához és kiteljesítéséhez alapvető érdekei* fűződnek. Az emberi személy önértéke feltételezi *élete szentségének, lehető legkiterjedtebb szabadságának, egyedi személyiségének tiszteletét*. Ezen követelmények nélkülözhetetlenek az ember önértékének fenntartásához és kibontakozásához, így ezekről gondoskodnunk kell. A gondoskodás egyik módja, hogy erkölcsi elvben rögzítjük az önértékből következő alapvető követelményeket, amely elv a morális diszkurzusok elsődleges érték-korlátját jelenti. Az *emberi méltóság tisztelete elvének* érvényesítése az ember (emberi személy, emberi közösség) által az emberi személynek okozható *sérülések és sérelmek elleni minimális védelmet, az önértékből következő alapvető emberi érdekek védelmét biztosítja*. Ha nem kérdőjelezzük meg azt az állítást, hogy az emberi személy már létezéséből adódóan értéket valósít meg, méghozzá olyan értéket, amely az emberi világban feltétel nélküli tiszteletet érdemel, akkor azt is fel kell ismernünk, hogy minden emberi személy alapvető érdeke, hogy életének fenntartása és kiteljesítése ne ütközzön más emberek vagy emberi közösségek támasztotta akadályokba.

Beláthatjuk, hogy az emberi személy önértékét csak akkor óvhatjuk meg, ha biztosítjuk élete szentsége, lehető legkiterjedtebb szabadsága, egyedi személyisége tiszteletéhez fűződő alapvető érdekeit. Ezek a követelmények az önértékkel bíró emberi személlyel való bánásmód minimumkövetelményei. *Senki nem veheti el* egy már pusztán létezése által értékkel bíró személy *életét* (csak saját maga dönthet arról, hogy véget vet életének, ennek elfogadása vagy elutasítása az élet szentsége elvének különböző értelmezésétől függ, erre a későbbiekben visszatérek), hiszen ha az emberi személyt megfosztjuk életétől, önértékének hordozó alapjától fosztjuk meg. Belátható az is, hogy minimalizálni kell az *egyéni szabadságba* való beavatkozást, a lehető legkiterjedtebb szabadságot kell biztosítani az emberi személynek, mivel senki sem akadályozhatja meg abban, hogy a maga egyéni módján *teljesítse ki önmagát* (az, hogy mit kezd szabadságával, csak rá tartozik). Alapvető érdeke fűződik továbbá minden emberi személynek ahhoz, hogy mások tiszteletben tartsák azt, ahogy embervoltát képességei segítségével a saját egyéni módján megvalósítja, tehát *egyedi személyiségét*, a gondolatok, érzelmek, viselkedések, cselekvések csak az egyénre jellemző összességét. Mindezeket a követelményeket *egyenlően* kell biztosítani minden emberi személy számára.

Az alapvető érdekek sérelme esetén az emberi személy önértékének fenntartásához vagy kiteljesítéséhez szükséges alapvető feltételek sérülnek. Ezen alapvető feltételek hiánya esetén

nem beszélhetünk az emberi személy méltóságának tiszteletéről. Az emberi méltóság tisztelete elvének követelménye megfogalmazható *alapvető kötelezettség* formájában: az embernek alapvető kötelessége egyenlő tiszteletben tartani más emberek életének szentségét, lehető legkiterjedtebb szabadságát, egyedi személyiségét. De *alapvető jogként* is leírhatjuk a méltóság-elv követelményét: az emberi személynek joga van ahhoz, hogy másokéval egyenlő tiszteletben tartsák életének szentségét, a lehető legkiterjedtebb szabadságát, egyedi személyiségét. Az emberi jogi elméletek, a nemzetközi egyezmények, a nemzeti alkotmányok ezekre az elvárásokra *emberi jogként* utalnak, mint élethez való jog, szabadsághoz való jog, egyenlőséghez való jog, a személyiség integritásához való jog. Mindezek közös alapjaként jelenik meg a kontinentális jogrendszerekben az emberi méltósághoz való jog (esetleg az élethez való joggal összekapcsolódva, emberi élethez és méltósághoz való jogként), mint egyfajta „anyajog”, illetve az előbb felsorolt emberi jogok további részjogokra bonthatók: pl. a szabadsághoz való jog különböző fajtái (pl. gyülekezési, egyesülési, vallás-, szólásszabadság, politikai jogok, stb.), vagy az élet szentségének tiszteletéhez köthető jogok (amelyek a pozitív szabadság összetevőiként is értelmezhetők, pl. szociális jogok, egészségügyi ellátáshoz való jog, stb.). A jogi dokumentumok és a jogirodalmi munkák számos jogra utalnak emberi jogként, de valójában csak az imént felsorolt – *az emberi méltóság tisztelete elvének egyes elemeihez köthető – jogok és a belőlük levezetett részjogok nevezhetők emberi jogoknak*. Fontos még egyszer kiemelni, hogy az emberi méltóság elvéről, annak egyes elemeiről, az ezek alapján megfogalmazott emberi jogokról, érvényes értelmezésük megkérdőjeleződése esetén morális diszkurzusokat kell folytatni.

3. „Minimális” mögöttes emberkép

Az érték-korlátos diszkurzusetika és annak centrális eleme, az emberi méltóság tiszteletének elve mögött egy „*minimális*” emberkép áll. Ha azt állítjuk, hogy racionális morálról csak a diszkurzusetika vonatkozásában beszélhetünk, ezzel azt is mondjuk, hogy az ember morális, racionális, kommunikatív lény. Ha azt állítjuk, hogy az emberi személy önértékéből élete szentségének, legkiterjedtebb szabadságának, egyedi személyiségének tisztelete következik, ezzel azt is mondjuk, hogy az ember szabadságra képes lény, aki sajátos személyiséggel rendelkezik.

Az emberi lény életének fenntartását és kiteljesítését különböző, részben csak rá jellemző képességei segítségével végzi, ilyenek többek között a *racionális*, a *kommunikatív* és az

erkölcsi képességek, amelyek meglétét feltételezi az érték-korlátos diszkurzusetika. Természetesen mind a kommunikatív, mind a morális képesség összetett emberi képességek: az előbbi a konstrukciós képességek közé tartozik, a nyelvhasználat feltételezi a racionalitást (de az ember nyelv és beszéd nélkül is képes kommunikálni, jellemzője a mímelés tulajdonsága). Az erkölcsi képesség számos más emberi rész-képességből áll össze, ide tartozik az imitáció, a mintakövetés, azon belül is a szabálykövetés (illetve a szabályok megkérdőjelezésének) képessége, ezek feltételezik racionalitást és a kommunikativitást.⁴⁶⁰ A fenti elv értelmében az erkölcsi alapértékek figyelembevételével lefolytatott morális vitában kell konszenzusra jutni a mindenki számára érvényes erkölcsi normákról, ezen túl mindenki maga dönti el el, hogy milyen erkölcsi értékek, szabályok, erények alapján éli az életét. Erkölcsi szempontból fontosak az érzések is, így az empátiának, a beleérzés képességének is nagy jelentősége van (ugyanakkor az erkölcsi normákat nem lehet pusztán erre alapozni, de a morális vitákban nyilván szerepe lehet az empátiának is). Heller Ágnes a szégyent az egyetlen velünk született erkölcsi érzésnek nevezi, ami a közvélemény ítéletével („mások tekintetével”) kapcsolatos, a lelkiismeret szintén erkölcsi érzés, de a szégyennél összetettebb, észben gyökerező „belső hangként” funkcionál.⁴⁶¹

Az ember természetesen még számos – általános emberi képességnek tekinthető – képességgel bír, olyanokkal, amelyek más élőlényekre is jellemzőek, pl. a fájdalom- és örömezés képessége, vagy olyanokkal, amelyeket csak az embernél találhatunk meg, pl. a nevetés képessége. Egyes emberi képességek kialakulása hosszabb, más képességeké rövidebb időt vesz igénybe és emberi személyenként eltérő lehet a megvalósultsági fokuk (vannak jobb és kevésbé jobb képességű emberek, illetve előfordul, hogy ezek a képességek vagy rész-képességek nem is alakulnak ki valamilyen ok miatt). Az ember életének fenntartásában és kiteljesítésében *együttműködik* a többi emberrel. Az ember képességeit felhasználva a többi emberrel együttműködve cselekedeteivel folyamatosan *alakítja önmagát és környezetét*, („tevékeny módon alkalmassá változtatja a világot életének szolgálatára”: Gehlen)⁴⁶², létrehozza *kultúráját*. Ahogy arról már volt szó, nem tartható a kultúra és a természet szembeállítás: az emberben nem létezik elkülönülten egy biológiai és egy kulturális természet, a kultúra egy meghatározott struktúrára épül rá, ugyanakkor ezeket a struktúrákat átfogó szerkezetben rendezi újra.⁴⁶³ Számptalan kultúra-felfogást találhatunk, általánosan azt mondhatjuk, hogy minden kultúra-definíció utal az emberre, illetve emberi

⁴⁶⁰ Vö. az emberi képességekről a II./A fejezetben írtakkal.

⁴⁶¹ Vö. Heller Ágnes: *Általános etika* (Cserépfalvi, Bp., 1994) 43-65., ill. 125-143. o.

⁴⁶² Vö. Gehlen: i. m.

⁴⁶³ Vö. Bereczkei: i.m.

csoportokra, közösségekre, ezek tárgyi tevékenységére, arra, ami e tevékenység által létrejön: anyagi tárgyra, társadalmi szerveződésre, szellemi tárgyra (nyelv, ismeret, tudomány, művészet, vallás), és végül arra, hogy mindezek rendszert alkotnak.⁴⁶⁴ A *civilizáció* fogalmát több értelemben használjuk: pl. magasrendű kultúra értelmében, illetve Huntington-nál a civilizáció a legtágabban értelmezett kulturális entitás, és a hidegháború utáni korszakot hét vagy nyolc fő civilizáció világaként írja le.⁴⁶⁵ De beszélhetünk emberi civilizációról (mi ebben az értelemben használtuk korábban), amely az emberi világ egészére, az ember által létrehozott kulturális értékek összességére utal. Az emberi civilizáció megőrzése feltételezi az érték-korlátos diszkurzusetika, illetve az emberi méltóság-elv szempontjából olyan alapvetőnek tekintett emberi jellemzők megőrzését – a racionalitás, a nyelvhasználat, az erkölcsi képességek mellett – mint a szabadság és az egyedi személyiség (egyes gondolkodók szerint a biotechnológiai forradalom bizonyos vívmányai ezeket veszélyeztetik, erre a problémára később még visszatérek).

Az emberek *szabadságukból* adódóan a legkülönfélébb módon élhetik meg ember voltukat, valósíthatják meg önmagukat. Mindennek eredménye csak az adott emberi személyre jellemző, sajátos, egyedülálló *személyiség*. A szabadság sosem korlátlan, mindig vannak olyan tényezők, amelyek többé vagy kevésbé behatárolják a szabadság megélésének lehetőségét (ezek fakadhatnak az egyénből, pl. a szabadság megéléséhez szükséges képességek hiánya, lehet oka egy másik ember, a közösség, az állam, pl. kényszerítés egy cselekvésre vagy annak mellőzésére, de külső, természeti tényezők is korlátozhatják a szabadság megélését). Az emberi személy képes felismerni élete fenntartását és kiteljesítését előmozdító *érdekeit*, ugyanakkor képes figyelembe venni más személy/ek, és közösségének érdekeit is, és képes rá, hogy saját érdekeit korlátozza értékek megóvása céljából. Az ember *értékeket teremtő és az értékek felismerésére képes lény*: az érték fogalmát nem csak emberrel kapcsolatban használhatjuk, de értékek felismerésére és védelembe részesítésére csak az ember képes racionalitása, kommunikativitása és moralitása segítségével. Az ember *sérülékeny lény*, bonyolultságából adódóan számos fizikai és pszichikai sérülés és sérelem érheti. Az ember biológiai jellegzetességeiből adódóan az általános emberi képességek kialakulásának és gyengülésének periódusaiban az emberi lény *gondoskodásra szorul*, ezen kívül számos külső természeti tényező (időjárás, betegségek, természeti katasztrófák stb.) és számos emberi tényező vezethet sérüléshez, sérelemhez. Ez utóbbi kategóriába tartozik a

⁴⁶⁴ Vö. Vitányi Iván: *A civilizáció és a kultúra paradigmái* (Magyar Tudomány, 2002/ 6) 720. o.

⁴⁶⁵ Vö. Samuel P. Huntington: *A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása* (fordította: Pusztai Dóra, Európa, Bp., 2004) 13-27 o., 195-214 o.

másik ember okozta fizikai vagy pszichikai sérülés, a legjelentősebb károkat az emberi személy önértékéből következő alapvető érdekeinek sérelme okozza. A sérülés, sérelem bekövetkezése minden esetben negatív következményekkel, károkkal jár, egy sérülés vagy sérelem többféle kárt is okozhat.

Az embert ugyanakkor minden élőlénynél jobban jellemzi a *sérülések és sérelmek megelőzéséről*, illetve a sérülékenyekről, sérüléseket elszenvedettekről való *gondoskodás*, ami az értékek megóvásának *képessége*. A fiatalokkal, az öregekkel, a betegekkel, a fogyatékosokkal való törődés egy sajátos emberi vonást mutat, mert ha a fiatalokkal való törődést a fajfenntartás szükségletének is tulajdonítjuk, nincs ilyen magyarázat az öregekkel, a betegekkel, a fogyatékosokkal való törődésre, semmilyen más élőlénynél nem találunk ilyen jellegű gondoskodást.⁴⁶⁶ De az ember minden élőlénynél összehasonlíthatatlanul több módon képes sérülést okozni: egyik ember a másiknak, emberi közösség az egyes embernek, emberi közösségek emberi közösségeknek, az egyes ember és az emberi kultúra a többi élőlénynek és a természeti környezetnek. Az emberben biológiailag sajátos hajlam van a gondoskodásra és *racionális, kommunikatív és morális* képességeinek segítségével kitágítja ezt a gondoskodást, megvalósítva a különböző sérülések és sérelmek bekövetkezése elleni védekezés egyre kifinomultabb kulturális formáit, illetve a gyengék, betegek, rászorultak gondozásának szervezését (hozzá kell tenni, hogy a kulturális mechanizmusok is okozhatnak sérülést pl. rossz iskolarendszer, faji, nemi egyenlőtlenség, elnyomás stb.).

Az erkölcs és a jog olyan kulturális *védekező mechanizmusoknak* (a gondoskodás egy módjának) is tekinthetők, amelyek elvek, szabályok, normák felállításával próbálják csökkenteni az embernek ember által okozott sérülések, sérelmek bekövetkeztét. Az erkölcs meghatározza, hogy az embereknek milyen alapvető módon kell viszonyulniuk egymáshoz a sérülések, károk elkerülése érdekében: a különféle etikai koncepciókban ez a jó élet valamely felfogásához kötődően jelenik meg, a morális normák pedig azok, amelyeket mindenkinek el kell fogadnia az ember és ember közti alapviszonyulás elveiként. Az állammá szerveződött társadalmakban az alkotmányjog és a büntetőjog emelhető ki ebből a szempontból, amelyek meghatározzák az ember és ember, illetve ember és állam közötti viszonyok minimumkövetelményeit az adott állam vonatkozásában.

A *racionális, kommunikatív, morális* képességek a szabadságból adódó önmegalkotás megvalósításához szükséges rész-képességek, amelyek ugyan általános emberi tulajdonságok,

⁴⁶⁶ Vö. Eva Kittay: *Disability, Equal Dignity and Care* (In.: *The Discourse of Human Dignity*, Concilium, 2003/2, SCM Press London) 105-115. o., illetve Paul Valadier: *The Person who Lacks Dignity* (In.: *The Discourse of Human Dignity*, Concilium, 2003/2, SCM Press London) 49-56. o.

de fokozatosan alakulnak ki, illetve különböző megvalósultsági fokban vannak jelen az emberi személyekben. Minden emberi személyről elmondhatjuk viszont, hogy már *létezésével értéket valósít meg*, illetve, hogy *sérülékeny*. Sérülékenységből következően elképzelhető, hogy az emberi személy egyetlen előbb felsorolt képességnek sincs a birtokában (pl. súlyos fogyatékos, kómában van), vagy valamelyik részképessége hiányzik, de ez utóbbi esetben is biztosítani kell számára a másokkal összeegyeztethető legnagyobb szabadság lehetőségét.

B. Adalékok az emberi méltóság tisztelete elvének értelmezéséhez

A következőkben az emberi méltóság tisztelete elvének, illetve tartalmi elemeinek *egy lehetséges értelmezését* adom, amely az előbbiekből adódóan, mint megfontolásra érdemes elméleti adalék figyelembe vehető az elv érvényes normatív értelmezéséről folytatott morális diskurzusokban. Továbbgondolásra szánt filozófiai szempontokról lesz szó, de mindezek csak „ajánlások”: az „így és így kell értelmezni az elvet” szövegfordulatok értelemszerűen úgy értendők, hogy „véleményem szerint”, ha ezt minden esetben külön nem is jelzem.

1. Emberi személy, személyiség, identitás

A skolasztikus filozófia egyik nagy kérdése volt a *principium individuationis*, az egyediség elvének a megfogalmazása, azaz annak keresése, hogy mi az alapja valamely lény egyedi voltának. Aquinói Szent Tamás felfogásával már foglalkoztunk: e szerint az individuális emberi lény az általános forma, a mindenkiben közös „emberi lényeg” és az egyedi anyag összetételének eredménye, amelyben az anyag az egyediesítés elve, az anyag okozza az individualitást, de nem az anyag képezi az egyed individualitását, az egyed azért individuális mert egésznek tekinthető konkrét szubsztancia. Nyíri Tamás megkülönbözteti az individuum *logikai* és *gyakorlati* fogalmát. Az individuum logikai fogalma a fogalmi gondolkodás és az azt megelőző konkrét valóság között lévő határfogalom. Az individuum fogalmilag csak részben megragadható: az „*individuum est ineffabile*”, az egyén kimondhatatlan tétel az emberi egyéniségre is érvényes. Az individuum gyakorlati fogalma szerint az egyediség eredete önmeghatározásában keresendő.⁴⁶⁷

Mit jelent az emberi individuum *személy* volta? Azt mondhatjuk, hogy *az emberi személy emberi méltósággal (emberi önértékkel) rendelkező individuum* (megjegyzem, hogy a személy fogalmát használhatjuk tágabb értelemben is, személy nem csak ember lehet, lásd pl. a keresztény felfogást, de az emberi személy most leírt meghatározása e szerint is helytálló). A filozófiában többféle személy-fogalommal találkozhatunk, ahogy láttuk Boëthius definíciója szerint a személy szellemi természettel rendelkező egyedi létező. A személyes létező önmagában álló, meg nem bontott, hiánytalan egység, amely fennállásában nem szorul hordozó alapra. Szent Tamás hangsúlyozza, hogy a személy nem az általános esete, hanem

⁴⁶⁷ Vö. Nyíri Tamás: *Az ember a világban* (Szent István Társulat, Bp., 1981) 235-237. o.

egy soha többet elő nem forduló, megismételhetetlen lény, aki dönt önmagáról és nem vezethető vissza hiánytalanul másra. Nyíri Tamás rámutat, hogy a személy nem azonos az énnel, vagy az éntudattal, a személy az ember maga, konkrét világi létében és nyitottságában a világra. Az emberek egymásrataltsága következtében a személy nem csupán önmagában létezik, hanem másokkal együtt.⁴⁶⁸ Heidegger írja a *Sein und Zeit*-ban: „Az együttlét [Mitsein] egzisztenciálisan akkor is meghatározza a jelenvalólétet, ha másik faktikusan nincs kéznél, és nem érzékeljük. A jelenvalólét egyedülléte is együttlét a világban.”⁴⁶⁹

Az e rész elején tárgyaltak miatt nem fogadhatjuk el az emberi személy „korlátozott” felfogását, amely valamilyen képesség meglétét kívánja meg ahhoz, hogy személyről beszélhessünk: ide tartozik pl. Kant vagy Habermas elmélete, illetve Max Scheler meghatározása, aki csak a nagykorú, teljes értelmű, az akarás képességének tudatában lévő egyedet tekinti emberi személynek. Minden ember önértékkel rendelkezik pusztán létezéséből adódóan, ezért minden emberi lényt emberi személynek kell tekintenünk. Az ugyanakkor nem egyértelmű, hogy mikortól meddig beszélhetünk egy egyed emberként való létezéséről (a méhmagzat embernek minősül-e, mikor beszélhetünk a halál beálltáról, lásd erről a következő fejezetet).

Ezek alapján azt mondhatjuk, hogy a személy tágabb, alapvetőbb fogalom, mint a *személyiség*, amelyet első közelítésben az *egyén testi és pszichikai, alkati és jellembeli jellemzőinek egységeként* definiálhatunk. Az emberi méltóság tisztelete elvének megfelelően tekintettel kell lenni minden emberi személy egyedi személyiségére, lelki-testi integritására, arra, ahogy a maga egyéni módján megvalósítja emberségét.

A pszichológiai személyiség-fogalom első kidolgozója Wilhelm Stern volt, aki a személyiség alapvető kritériumának az „én” *felismerését*, tehát azt a képességet tekintette, amelynek segítségével az organizmus el tudja határolni magát környezetétől, ebből következően *személyisége csak az embernek van*, állatokra nem alkalmazható ez fogalom. Stern szerint a személyiség olyan sokoldalú egység, amelynek alapvető mozzanata a sokféleség organizációja.⁴⁷⁰ A személyiség kialakulásában az öröklött tényezőkön kívül a környezeti hatásoknak és az önmeghatározásnak is jelentős szerepe van. Carver és Scheier, Gordon W. Allport definíciója alapján a következő meghatározást adják: *a személyiség – a személyen belüli – pszichofizikai rendszerek olyan dinamikus szerveződése, amely az egyén jellegzetes viselkedés-, gondolat- és érzésmintáit hozza létre*. A személyiség tehát szerveződés

⁴⁶⁸ Vö. i.m. 239. o.

⁴⁶⁹ Martin Heidegger: *Lét és idő* (fordította: Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István, Osiris, Bp., 2001) 147. o.

⁴⁷⁰ Vö. *Pszichológiai alapfogalmak kis enciklopédiája* (Tankönyvkiadó, Bp. 1984) 151-152. o.

és aktív folyamat, pszichológiai fogalom, de elválaszthatatlanul kötődik a fizikai testhez, egyfajta „mozgatórugó”, amely segít meghatározni, hogy az egyén hogyan viszonyul a világhoz. A személyiség mintákban, ismétlődésekben, állandóságokban megragadható, és sokféleképpen (viselkedésben, gondolatokban, érzésekben) jelenik meg.⁴⁷¹ A személyiséget a pszichológusok számos perspektívából vizsgálják, némileg leegyszerűsítve azt mondhatjuk, hogy a személyiséggel kapcsolatos elméleteket fejlődési-, dinamikus- és tulajdonságteóriákra oszthatjuk. A fejlődélméletek felhívják a figyelmet, hogy a személyiség kialakulása *hosszas fejlődési folyamat* eredménye. Ezen kívül számos dinamikus- (amelyek a személyiség viselkedését egymással szemben álló „erők” küzdelmeként írják le, pl. Freud elmélete), és tulajdonságteória (amelyek a személyiséget a külső és a belső tényezők kölcsönhatásának eredményeként kialakult tulajdonságok integrációjának tekintik, pl. Allport koncepciója), illetve egyéb személyiség-megközelítés létezik, itt azonban nem feladatunk ezek bemutatása. Amit azonban mindenképpen ki kell emelnünk a személyiség vonatkozásában: a *személyiség egységként, integritásként fogható fel*, egy adott emberi személyre jellemző tulajdonságok, viselkedések, érzések, gondolatok összességéként.

A személyiség vonatkozásában meghatározó, hogy milyen *identitással*, illetve identitásokkal rendelkezik. Az identitás-fogalom széles körű meghonosítása a 20. század ötvenes-hatvanas éveire és elsősorban Erik H. Erikson munkásságához köthető, ezt követően számos szociálpszichológiai, szociológiai mű foglalkozott az identitás kérdésével.⁴⁷² Stuart Hall három identitás-koncepciót különböztet meg: beszél a *felvilágosodás* szubjektumáról, a *szociológiai* szubjektumról és a *posztmodern* szubjektumról. A felvilágosodásban biztos középponttal rendelkező, egységes individuusként, racionális lényként értelmezték a szubjektumot. A szociológiai identitás fogalma a modern világ komplexitására utal, és azon a felismerésen alapul, hogy szubjektum belső magja nem autonóm és önálló, hanem a „másokkal” való viszony során formálódik: a „mások” a szubjektum által lakott világok kultúráját (értékeit, jelentéseit, szimbólumait) közvetítik a szubjektum felé. A kérdés klasszikus szociológiai megfogalmazása szerint az identitás az én és a társadalom közötti „interakció” során alakul ki. Az identitás áthidalja a „kint” és a „bent”, a személyes és a nyilvános világok közti szakadékot. Manapság azonban a szubjektum egységes és stabil identitását sokan megkérdőjelezzik: az *identitás „széttöredezik”*, nem egyetlen, hanem több, olykor ellentmondásos és határozatlan identitásból áll össze. Azok az identitások, amelyek „a

⁴⁷¹ Charles S. Carver-Michael F. Scheier: *Személyiségpszichológia* (Osiris, Bp., 1998) 25-26. o.

⁴⁷² Pataki Ferenc: *Identitás – személyiség – társadalom* (In.: *Szociálpszichológia. Szöveggyűjtemény*, válogatta: Lengyel Zsuzsanna, Osiris, Bp., 2002) 512-523. o.

»kinti« társadalmi tájakat alkották», a szerkezeti és intézményi változások miatt felbomlanak, ez eredményezi a posztmodern szubjektumot, amelynek nem sajátja a befejezett, rögzült, lényegi identitás: a szubjektum különböző alkalmakkor különböző identitásokat „ölt magára”.⁴⁷³

Az én-rendszer pszichológiai fogalmának két fő „összetevője” a *személyes én* vagy *személyes identitás* és a *szociális én* vagy *szociális identitás*. Persze e két tényező elkülönítése csak logikailag lehetséges. A személyes identitás *individuális létünk folytonos azonosságának pszichikus leképeződése*, ennek tapasztalati kerete az egyéni élettörténet, illetve annak folyamatos szubjektív meg- és átszerkesztése. A személyes identitás *működési elve a narráción alapul*: az én önmagára vonatkozó tapasztalatait, életének eseményeit a történetyszerkesztés logikája szerint dolgozza fel, az egyéni élettörténet koherens elbeszélő alakzattá szerveződik, amely folyamatban a tudattalan is szerepet kap.⁴⁷⁴ A szociális identitás *az egyén társadalmi minőségének a megjelenítője*, az egyén különböző társadalmi kis- és nagycsoportokhoz kötődik élete során, de természetesen ezt is a maga sajátos módján teszi.⁴⁷⁵ McAdams szerint az identitás nem egyéb, mint élettörténet, amely meghatározott társadalmi-történeti kontextusban nyeri el értelmét.⁴⁷⁶ Az identitás tartalmi összetevőit Erikson nyomán *identitáselemeknek* nevezhetjük, amelyeknek alternatív (társadalmi-kulturális) jelentésváltozataik vannak. Számos identitáselemet azonosíthatunk, a teljesség igénye nélkül néhány kategória: megkülönböztethetünk antropológiai identitáselemeket (mint a nem, életkor, családi-rokonsági viszonyok), csoport- és szerepidentitás-elemeket (etnikai-nemzeti hovatartozás, osztály és réteg-hovatartozások, társadalmi-szakmai szerepek, lokális-regionális minősítések stb.), ideologikus identitáselemeket (ideológiai-politikai, vallási, erkölcsi eszmerendszerek), embléma jellegű identitáselemeket (a név, azonosítási szimbólumok, szubkulturális jelképek, divatok).⁴⁷⁷ Minden embernek tehát szükségszerűen *több identitása van*, az ember személyiségének egyediségét részben az adja, hogy különböző kötődései csak rá jellemző rendszerré állnak össze. Egy-egy identitáselem eszköz, összességük eszközkészlet, amely lehetővé teszi az ember megismételhetetlenül egyedi személyiségstruktúrájának aktualizálását.⁴⁷⁸

⁴⁷³ Stuart Hall: *A kulturális identitásról* (In.: *Multikulturalizmus*, szerk: Feischmidt Margit, Osiris, Bp., 1997) 60-68. o.

⁴⁷⁴ Kézdi Balázs: *Identitás és kultúra* (Előadás, Magyar Mentálhigiénés Szövetség konferenciája, Bp., 2001. március 10., <http://www.mamesz.hu>)

⁴⁷⁵ Pataki: i. m.

⁴⁷⁶ Kézdi: i. m.

⁴⁷⁷ Pataki: i. m. Az identitáselemek csoportosításánál némileg eltértek Pataki kategóriáitól.

⁴⁷⁸ Erős Ferenc: *Az etnikai identitás néhány szociálpszichológiai problémája* (In.: *Megismerés, előítélet, identitás. Szociálpszichológiai szöveggyűjtemény*, Új Mandátum Könyvkiadó, Bp., 1998) 395-403. o. Az egyes

Gordon W. Allport a személyiség alakulásáról írott könyvében az *én-fejlődésnek* az első három életéven belül megjelenő vonatkozásaiként a testi én érzésének, a folytonos én-azonosság érzésének és az önértékelésnek a kialakulását írja le. Az én-tudat fejlődése kétéves korban kritikus szakaszhoz ér, megjelenik az *autonómia szükséglete*, ennek egyik tünete az *ellenkezés*, amellyel a gyermek az etetéssel, öltöztetéssel, a szülők szinte minden utasításával szembefordul. Később, négy és hat éves kor között kezdődik a Piaget által *reciprocitásnak* nevezett folyamat, ekkor a gyermek képes arra, hogy magáévá tegye a „másik” álláspontját, ezáltal még világosabbá válik számára önmaga másoktól való elkülönülése. Az „én és a másik” vonatkozás tudatosulása mellett ebben az életszakaszban jelennek meg a „mi és a másik” viszonyulás csírái. Allport az *én-kiterjesztés* és az *én-kép* kialakulásának kezdeteiről ír. Megjelennek az *önreflexió* alapjai és feltételei, amelyek közül az egyik legfontosabb a *nyelv* birtokbavétele. De ezt megelőzően, ahogyan erre Zavalloni és Louis-Guérin rámutatott, a korai nyelvi fejlődés előtt és azzal párhuzamosan megkezdődik az ún. *néma képek*, különböző emocionális színezetű élmények, tapasztalatok, érzelmi-indulati válaszminták felhalmozódása az emlékezetben. Az egyes identitáselemek tehát a világos fogalmi letisztulásuk előtt jelentős, gyakran nem tudatos pszichikus előzményekre támaszkodhatnak.⁴⁷⁹ Fontos korszak az én-fejlődésben a serdülőkor, az *identitáskrízis korszaka* (Erikson, Allport), amikor felvetődik a kérdés: tulajdonképpen *ki is vagyok én?* Az azonosság problémája itt elsősorban a foglalkozás, illetve az életcél megválasztásának vonatkozásában jelenik meg. Ezzel összefüggésben felvetődik a *hová tartozom?* kérdése is. Az érett személyiség már tudja, hogy mit akar elérni az életben, elhelyezi magát a társadalomban, kialakulnak kötődései a társadalmi csoportokhoz. Ezzel szemben McAdams úgy véli, hogy az identitásképzés átfogja az egész életciklust, élethosszig tartó dinamikus

identitások (identitáselemek) közti viszonyt eltérő elméleti kiindulópontok alapján közelíthetjük meg. Egyes szerzők az identitások különböző rétegeiről beszélnek (Salazar: matrjoska-modell), mások a koncentrikus körök-modell alapján ragadják meg ezt a viszonyt. Ezekben az elképzelésekben közös, hogy valamilyen statikus hierarchiát feltételeznek az identitások között. Meggyőzőbb az *identitás-háló* modellje, amely kizárja bármiféle statikus hierarchia meglétét, ugyanakkor az idődimenziót is tartalmazza. E szerint a funkcionális mindennapi gyakorlat dönti el, hogy az egyén adott helyzetben melyik azonosságát „használja”, pontosabban, hogy identitáshálójának melyik csomópontját aktivizálja. Ezt elképzelhetjük úgy is, mint egy olyan hálót, amelynek minden egyes pontján egy-egy izzó van, amely adott esetben ég, máskor pedig nem. Egy izzó erősebben vagy halványabban éghet, illetve, több vagy kevesebb izzó éghet egyszerre. Ezzel a modellel tehát jól megragadható, hogy az identitás *dinamikus fogalom*, az egyén életében időről időre változtatja kötődéseit és azok fontossági sorrendjét is. Vö. Koller Boglárka: *Az uniós polgárok azonosságtudata* (In.: *Ars boni et aequi*, BKÁE Nemzetközi Kapcsolatok Tanszék, Bp., 2000) 314-322. o.

⁴⁷⁹ Gordon W. Allport: *A személyiség alakulása* (fordította: Dayka Balázs Kairosz, Bp., 1998) 124-155. o., Pataki: i. m.

fogalom: a késői serdülőkornak és az ifjúkornak nincs kitüntetett szerepe az identitásalakulásban.⁴⁸⁰

Az erkölcsi kérdésekhez visszatérve: a személy elvárhatja az emberi méltóság tiszteletének elve alapján, hogy mindenki tiszteletben tartsa *személyisége egyediségét*, tehát a gondolatoknak, érzéseknek, viselkedéseknek csak rá jellemző egységét, identitásainak csak rá jellemző hálózatát. Értelmezésben sérti az elvet, ha valakinek pl. olyan gondolatokat, nézeteket tulajdonítanak, amelyek valójában nem hozzá köthetők (ez sértheti a gondolat valódi megfogalmazóját pl. plágium esetén, de sértheti azt is, akihez igaztalanul kötik az adott véleményt, pl. hamis interjú, stb.). Ugyanígy sérti az elvet, ha az egyén személyiségének morális vonatkozásait tüntetik fel hamis színben, tehát a *becsületébe tipornak*. Lehetőséget kell adni arra, hogy az egyén megvédhesse becsületét: ha tisztességes ember, akkor a társadalom is tisztességes emberként tekintsen rá, és legyen lehetősége visszautasítani a becsületét sértő megnyilvánulásokat. A legtöbb államban nemcsak erre van lehetőség, hiszen a büntető törvénykönyvekben bűncselekményként szerepel a becsületsértés és a rágalmozás tényállása. Minden ember elvárhatja, hogy *tiszteletben tartsák az életről alkotott felfogását, a legkülönbözőbb identitásait, sajátos életmódját*, tehát azt, miképpen alkotja meg saját életét (amíg ez mások önkiteljesítési lehetőségével összeegyeztethető).

Korábban már szó volt róla: ahhoz, hogy az egyén pozitív viszonyt alakítson ki saját magával, nem csak az öntiszteletnek kell megvalósulnia, hanem önbizalomnak és önmegebecsülésnek is jellemeznie kell az egyént az önbecsülés teljességének megvalósulásához. Az *öntisztelet* feltételét az emberi méltóság tisztelete elvének érvényesülése jelenti, ez az *önbecsülés egyetlen olyan összetevője*, amely *általánosan biztosítható*, ezzel az egyén már létezésével megvalósított értékét ismerjük el (ez értelmében magában foglalja a gondoskodás egy minimális szintjének megvalósítását is, lásd később). Az *önbizalom* kialakulásához gondoskodás és szeretet szükséges, ez érzelmi alapú viszonyokat feltételez: az egyénhez családtagjai, barátai, szerelme, társa, mint „számukra különösen értékes” személyhez viszonyulnak. Az *önmegebecsüléshez* pedig az szükséges, hogy egy adott közösségben úgy tekintsenek az egyénre, mint aki a „közösség számára értékes”. Itt nem az adott életmód, életstílus megélési, kifejezési lehetőségének elismeréséről van szó – hiszen ezeket az emberi méltóság tiszteletének elve biztosítja a fentiek szerint –, hanem az egyén magatartásának, életmódjának a közösség által történő értékessé nyilvánításáról (ha pl. egy életmódra egy adott közösségben nem értékesként tekintenek, ez

⁴⁸⁰ Kézdi: i. m.

nem zárja ki megélésének lehetőségét, ha más személyek és a közösség életét nem veszélyezteti). Ide tartozik (lásd Honneth módosított elméletét) az egyén munkájának, teljesítményének elismerése is, amelynek megléte szükséges önmegbecsüléshez, univerzálisan azonban ennek csak lehetőségi feltétele biztosítható (tehát pl. az, hogy a munkahelyen ne a bórszín, a nemi, faji, stb. hovatartozás számítson, hanem valóban az egyéni teljesítmény).

2. Az emberi személy életének kezdete és vége

Az emberi méltóság tiszteletének elve az emberi személyt *életének kezdetétől annak végéig védi*. Ez egyszerű állításnak tűnik, mégsem az, hiszen *viták folynak arról, hogy mikor kezdődik és meddig tart az emberi személy élete* (különösen az előbbi vonatkozásban térnek el jelentősen az álláspontok). Az *emberi élet kezdetével* kapcsolatban három nagyobb nézetcsoporthat találhatunk:

- a) Az ún. „konzervatív” álláspont szerint a *fogantatás pillanatában* kezdődik az emberi élet, ekkortól beszélhetünk emberi személyről és így emberi méltóságról, tehát a méhmagzat embernek minősül.
- b) A „közvetítő” álláspont alapján álló elméletek szerint *van egy fejlődési szakasz* a méhmagzat életében, amelynek *elérése után embernek kell tekintenünk*. Hogy mikor éri el a magzat ezt a szakaszt, arra vonatkozóan különböző változatokat találhatunk az egyes koncepciókban.
- c) A harmadik álláspont szerint az emberi élet *a születéssel kezdődik*, a méhmagzat nem tekinthető emberi lénynek.⁴⁸¹

Nézzük meg röviden, hogy mi az elméleti háttere az első két álláspontnak.

- a) Az első nézetet vallja magáénak pl. a keresztény megközelítés: *az emberi élet és méltóság a fogantatással kezdődik*. A legtöbb teológus kb. a 18. századig azonban nem ezen az állásponton volt, az ún. késleltetett átélkesülés (szukcesszív animáció) tanát vallotta pl.

⁴⁸¹ Az elméletek megfogalmazói utalnak arra, hogy a legjelentősebb emberi jogi egyezmények veleszületett jogokról beszélnek. Így a már idézett *Virginiai Nyilatkozat* I. pontjában ezt olvashatjuk: „Minden ember, a természet rendje szerint, egyenlően szabad és független, és mindenkinek bizonyos *veleszületett* jogai vannak.”⁴⁸¹ Az *Ember és Polgár Jogainak Deklarációja* Első cikke szerint: „Az ember szabadnak és egyenlő jogúnak születik és az is marad”⁴⁸¹, továbbá ehhez hasonló gondolatot fogalmaz meg az *Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata* (1. cikk): „Minden emberi lény *szabadon születik* és egyenlő méltósága és joga van”.⁴⁸¹ A *Magyar Köztársaság Alkotmánya* is az élethez és az emberi méltósághoz való jogról, mint „*veleszületett*” jogról beszél [XII. fejezet, 54.§ (1) bek.].⁴⁸¹ Az *Emberi Jogok Európai Egyezménye* ezzel szemben nem utal az élethez való jog kezdetére: „Mindenkinek az élethez való jogát törvény védi” (1. szakasz, 2. cikk, 1. pont),⁴⁸¹ illetve Az *Európai Unió Alapvető Emberi Jogok Chartája* I. fejezetében sem találunk az emberi méltóság kezdetére vonatkozó utalást.

Szent Ágoston és Aquinói Szent Tamás is. Ennek az álláspontnak a gyökerei Arisztotelész elméletéig nyúlnak vissza (hülémorfizmus-tan), aki három lelki képességről beszél: megkülönbözteti a tenyésző (vegetatív, növényi), az érző (állati) és a gondolkodó (racionális) lelki képességet. Véleménye szerint az embrió kezdetben csak vegetatív lélekkel rendelkezik, ezután alakul ki az érző, majd a gondolkodó lelki képesség. A vegetatív lélekkel bíró embrió megölése egy élet elpusztítása, de nem gyilkosság, erről csak a racionális lélekkel rendelkező magzattal kapcsolatban beszélhetünk, ennek kialakulásának jele pedig a magzat megmozdulása. Ez alapján Szent Ágoston is megfogalmazza, hogy csak az átlelkesült magzat megölése számít gyilkosságnak, illetve Aquinói Szent Tamás is a racionális lélek megjelenéséhez kötötte az emberi élet kezdetét. A kiindulópont a szukcesszív animáció tanában az, hogy az emberi lélek csak akkor költözhet az embrió testébe, ha emberi formáját már elnyerte, emberi szervei kialakultak, hiszen emberi lélek nem élhet nem emberi testben. Az átlelkesülés előtt az embrió növényi, majd állati szinten él, ekkor a létezés fiziológiai szintjét érte el, spirituálisan nem létezik. Szemléletbeli változás a 17-18. században történt, ekkor néhány tudós az első primitív mikroszkópok segítségével végzett vizsgálatok alapján úgy gondolta, hogy már a spermiumban is megtalálható egy ember formájú miniatűr lény, aki karokkal, lábakkal rendelkezik, és megfogalmazták az ún. preformizmus tanát, amely szerint az egyedfejlődés nem más, mint növekedés. Ennek a gondolatnak a hatására terjedt el a keresztény teológiában az azonnali átlelkesülés (szimultán animáció) elmélete: igaz, hogy emberi lélek csak emberi formába költözhet, ez azonban már a megtermékenyítéskor megvan. IX. Pius pápa 1854-ben hirdette ki azt a dogmát, hogy Mária fogamzása első pillanatától fogva mentes volt a bűntől, illetve 1869-ben a magzatelhajtásért kiszabott kiközösítés szövegében a magzat szó mellől elhagyta az animált szót, s így az egyház hivatalos nézetévé tette, hogy az átlelkesülés a fogamzással történik meg.

A mai tudomány az epigenezis tanát fogadja el, amely szerint a megtermékenyített petesejt még nem emberi formájú, ezt csak fokozatos fejlődéssel nyeri el, ennek ellenére a keresztény megközelítés ma is a szimultán animáció elvének alapján áll, bár egyes kutatók rámutattak, hogy a megtermékenyítés nem egy pillanat, hanem inkább egy folyamat, amely körülbelül egy nap alatt fejeződik be, illetve a zigóta fejlődésének 14. napjáig néha kettéosztódik, ilyenkor egyetlen egyed helyett egypetéjű ikrek fejlődnek, és ha elfogadjuk az azonnali átlelkesülés tanát, akkor azt kellene mondanunk, hogy a lélek is kettéosztódott, amely

képtelenség. A Római Katolikus Egyház álláspontja szerint a „gyakorlati erkölcsi biztonság” miatt kell védeni ezt az álláspontot a tudományos érvek ellenére is.⁴⁸²

b) A „közvetítő” álláspontok szerint van a magzati életben *egy fejlődési stádium*, amelynek bekövetkezéséig nem tekinthetjük embernek a méhmagzatot, ennek *bekövetkezése után azonban már emberről kell beszélnünk*. Az egyes elméletek máshogyan határozzák meg ezt a stádiumot, a legelfogadottabb álláspontok: az érzőképesség-koncepció, illetve az ún. agyszületés-koncepció és az emberi élet két szintjének elmélete.

Az *érzőképesség* kialakulásához köthető a morális státusz kialakulása – írják az érzőképesség-elmélet megfogalmazói –, mert csak *akkor lehetnek egy lénynek érdekei, ha legalább minimális szinten érzőképességgel rendelkezik*. Az érzőképesség primitív formái a gyönyör és a fájdalom érzésére való képességet jelentik. E szerint egy lény morálisan lényeges szempontból akkor károsítható, ha érzőképes, ezért csak érző lényekkel szemben lehetnek morális kötelességeink, s minél nagyobb az érzőképesség, annál nagyobb az érző lények morális státusza. Mind a filogenezis (fajfejlődés), mind az ontogenezis (egyedfejlődés) szintjén felállíthatunk egy érzőképességi „ranglétrát”. A filogenezis esetében a csúcson az ember áll, de van morális státusza a magasabb rendű állatoknak is, nincs viszont a növényeknek és az egyes alsóbb fejlődési szinten lévő állatoknak, pl. az egysejtűeknek. Az emberi egyedfejlődést tekintve azt mondhatjuk, hogy az érzőképesség kialakulása fokozatosan történik, a tudósok kb. a terhesség 14. hetére teszik ennek kialakulását, utalva arra, hogy a kezdet nem az ember fejlődése, hanem a zigóta emberré fejlődése, tehát egy emberi sejt emberi szervezetté alakulása (a Haeckel-féle biogenetikai alaptörvény szerint az egyedfejlődés kezdeti embrionális szakasza a törzsfjlődés egyfajta rövidített megismétlése).⁴⁸³

Az *agyszületés-koncepció* az egész agyhalál-koncepció (1968) hatására alakult ki, J. M. Goldenring amerikai gyermekgyógyász mondta ki először, hogy az embrió akkor tekinthető erkölcsileg embernek, amikor regisztrálható agyműködése van. Kérdés, hogy mit értünk agyműködés alatt? Kicsit leegyszerűsítve, az agynak két alapvető funkciója van: az egyik a szervek működésének integrálása, az állandó testhőmérséklet, vérnyomás, légzés fenntartása: ez az integratív funkció nagyrészt az agytörzs megfelelő működéséhez kötött. A másik funkció az észleléssel, a megismeréssel, a gondolkodással és az érzelmekkel kapcsolatos, amelyek feldolgozása az agykéregben, a neocortexben megy végbe. Az *agytörzsi agyszületés-*

⁴⁸² A fent ismertetett nézetek összefoglalását lásd Kovács József: *A modern orvosi etika alapjai*: i. m.: 300-302. o., illetve Korzenszky Richárd – Somorjai Ádám: *Magyar sorskérdések* (Róma, 1989) 110-139. o., ill. Boda László: i. m. 162. o.

⁴⁸³ Vö. Kovács József: i.m. 330-335. o.

koncepció szerint a már működő agytörzs elegendő az emberi élet megállapításához, ennek kezdete a 8. terhességi hétre tehető. A *módosított agytörzsi agyszületés-koncepció* utal arra, hogy az egész agyhalál-elmélet hangsúlya nem az agyműködésen, hanem a szervezet mint egész integrált, összerendezett működésén, illetve ennek megszűnésén van: az agytörzsi működés szükséges feltétele az egyes szervek összehangolt működésének. Ahhoz azonban, hogy a szervek összehangoltan működjenek, e szerveknek legalább végleges struktúrájukra emlékeztető formájukban kell létezniük és minimális szinten funkcionálniuk kell. Ez viszont csak az embrionális fejlődés végére, a 10. terhességi hét végére alakul ki. Az elmélet szerint tehát hiába fejlődik ki korábban az agytörzs, ha nem tudja ellátni funkcióját a megfelelő szervek legalább kezdetleges működésének hiányában, így emberi életről csak a 10. terhességi hét után beszélhetünk. A *corticalis agyszületés-koncepció* az emberi élet kezdetét a neocortex, az agykéreg működésének megindulásával hozza összefüggésbe, ez kb. a 22-24. terhességi hétre tehető.⁴⁸⁴

Az utóbbi két agyszületés-koncepcióval mutat rokonságot az *emberi élet két szintjét* megfogalmazó elmélet. E szerint létezik emberi élet a sejtek szintjén, ez azonban csak pusztán anyagcserét jelent: ilyen celluláris szinten akár emberi életnek tekinthetjük a zigóta életét is, ez a „biológiai” élet. A „biológiai” élettel összefüggésben azonban még nem beszélhetünk emberi méltóságról, és bár ez is védelmet érdemel, elsősorban a „személyes” életet kell védeni, ami az *emberi test szerveinek összehangolt működésétől* számítható. Az emberi méltóság fogalmát erre a szervezeti szintű emberi életre alkalmazhatjuk. Mindebből következik, hogy az ember biológiai élete előbb kezdődik, mint a személyes élete és tovább is tart annál (a biológiai élet az agyhalál után is folytatódhat rövid ideig).⁴⁸⁵

Megállapíthatjuk tehát, hogy többféle álláspont is elfogadható az emberi élet és az emberi méltóság kezdetének megállapításával kapcsolatban.⁴⁸⁶ Itt nem foglalkoztam olyan „közvetítő” álláspontokkal, amelyek az *öntudat* kialakulásához, illetve az *életképességhez* kötik az emberi élet kezdetét, ezek a nézetek kevésbé érvényesülnek. Mindegyik elméletcsoport mellett, illetve ellen is érvelhetünk, releváns gondolatokat felsorakoztatva. A „konzervatív” felfogással kapcsolatos tudományos ellenérveket már említettem, a kétszintű

⁴⁸⁴ Vö. Kovács József: i.m. 320-335. o. ill. ezzel kapcsolatban ld. még Gaizler Gyula: *Bioetika* (Pázmány Könyvek, Bp., 1999) 48-49 o.

⁴⁸⁵ Vö. Kovács József: i.m. 305-307. o. ill. Charles Susanne: *A bioetika és a modern genetikai technikák* (In.: *Bioetikai Olvasókönyv: multidiszciplináris megközelítés*, fordította: Európa Fordító Iroda Kft., Dialóg Campus, Pécs-Bp., 1999) 153.o.

⁴⁸⁶ Gaizler Gyula az emberi élet és méltóság kezdetére vonatkozó nézeteket a következőképpen csoportosítja: 1. a megtermékenyítés pillanatában, 2. az individualizáció befejeztével, 3. a központi idegrendszer kifejlődése kezdetekor, 4. a beágyazódás után, 5. a méhen kívüli életképesség megállapításával beszélhetünk emberi életről. Lásd: Gaizler: i.m. 49. o.

emberi élet elméletét elfogadók szerint ebben az esetben a „biológiai” és a „személyes” élet összeméréséről van szó. A „liberális” elmélettel szemben felhozható, hogy a megszületés előtt álló méhmagzat és a megszületett emberi lény között biológiai szempontból nincs különbség. A „közvetítő” elméletek pedig meglehetősen bizonytalanok tűnnek, és az emberi élet megállapítása ebben az esetben a tudományos fejlődés, illetve az orvosi technika függvénye. Az emberi méltóságot nem valamely részképesség meglétéhez kötöttük, de az kétségtelen, hogy minél fejlettebb egy magzat, annál több jellemzője, képessége sérülhet: ilyen értelemben egy érzőképes magzat sérülékenyebb, mint egy érzőképeséggel nem rendelkező, mert az előző nem csak fizikai károsodást szenved el, hanem fájdalmat is érez.

Az elméletek áttekintése után azt mondhatjuk, hogy az emberi méltóság tiszteletének elve alapján a *születést követően emberi személyről kell beszélnünk*, hiszen valamennyi releváns álláspont elismeri, hogy a születést követően emberi személyről van szó. Mivel a méhmagzat emberi személy voltáról viták folynak, és a vita eldönthetetlen, mert az egyén a szabadságából adódó világnézeti (filozófiai-vallási) alapállásától függően fogadja el valamelyik elméletet saját magára nézve kötelezően és utasítja el a többit. Az emberi méltóság tisztelete elv érvényességének kezdeti pontja egyéni értelmezéstől függ, így *egyéni lelkiismereti kérdés*, azon túl, hogy az emberi lénytől született egyedet emberi személynek kell tekintenie mindenkinek. Ugyanakkor azt el kell ismerni, akkor is, *ha nem tekintjük embernek* a méhmagzatot, hogy egy *potenciális emberről* van szó, így élete tiszteletet érdemel, minél közelebb áll a születéshez, annál inkább. Nyilván az emberi élet kezdetéről kialakított álláspontnak az abortusz-kérdés tekintetében van alapvető fontossága. Az emberi méltóság tisztelete elvének egy olyan értelmezését ajánlom, amely nem zárja ki az abortusz elvégzését azok számára, akik saját morális álláspontjuk alapján nem tekintik emberi személynek a méhmagzatot, ugyanakkor ebben az esetben is tekintettel kell lenni a méhmagzat potenciális ember-voltából következő értékére, így csak bizonyos feltételek (pl. nyomós ok) fennállása esetén legyen lehetőség a beavatkozás elvégzésére és az államnak meg kell tennie mindent, hogy elősegítse a méhmagzat megszületését (támogatások biztosítása az anyának, stb.).

A jogi szabályozás a demokratikus államok többségében ezt a megoldást követi: az emberi élet és méltóság állami védelme *az egyén születésétől* veszi kezdetét, az abortuszra lehetőséget adnak, de a magzati élet védelmében különböző módon korlátozzák azt (időkorlát, törvényi indikációk).

Az *emberi élet végének* meghatározásában sincs konszenzus, bár olyan markáns véleményeltéréseket sem találunk, mint az emberi élet kezdetének értelmezésében, itt

elsősorban az *orvosi technológia fejlődése* nyomán születtek újabb halál-megállapítási fogalmak.

Évezredekken keresztül a halál biztos jele a szívműködés és a légzés megszűnése volt. A görög orvoslás a szívműködésre helyezte a hangsúlyt, a zsidó és a keresztény kultúrában a légzés megszűnése volt a fontosabb: a lélek az utolsó lélegzettel távozik el a testből. A 19. századtól a fejlett országokban a halált orvos állapítja meg, aki erről halotti bizonyítványt állít ki. A halál megállapítása körüli vita 1967-ben robbant ki, miután Barnard professzor elvégezte az első szívtranszplantációs műtétet: minek tekinthető a test, amelyből egy dobogó szívet emelnek ki? Az ún. *harvardi agyhalál-kritériumot* 1968-ban dolgozta ki egy harvardi szakértői bizottság: e szerint nemcsak az számít halottnak, akinek szívműködése és légzése irreverzibilisen megszűnt, hanem az is, akinél – bár esetleg még ver a szíve – az egész agy összes funkciója irreverzibilisen megszűnt (ezt EEG-vizsgálattal lehet igazolni). Más kutatók a bizottsági állásfoglalással szemben úgy gondolták, hogy már abban az esetben is meg kellene állapítani a halált, amikor, bár még működik az agytörzs, az agykérgi működés megszűnt. Ezek alapján ma alapvetően három fő halál-definícióval találkozhatunk.⁴⁸⁷

a) A halál *a szívműködés, a légzés leállításával* következik be. Japánban pl. sokan úgy gondolják, hogy a lélek forrása a szív, emiatt a szívátültetés lehetőségét is ellenzik. A japán társadalom többsége azért már elfogadta az agyhalál-koncepciót.

b) Az *egész agyhalál-koncepció* szerint az egyén halála akkor következik be, ha a neocortex működésén kívül az agytörzs működése is irreverzibilisen megszűnt. Ennek az álláspontnak a hívei az emberi életet a test mint egész integrált működésével azonosítják. A kétszintű emberi élet elméletének képviselői szerint ekkor ér véget az ún. személyes emberi élet, csak biológiai értelemben beszélhetünk még néhány napig emberről (a biológiai halál bekövetkeztéig). Az emberi méltóság csak a személyes értelemben vett emberi élettel kapcsolatosan használható fogalom – állítják az álláspont képviselői, bár a biológiai élet is védelmet érdemel, így pl. különböző szabályok betartásával lehet csak halottból szervet kioperálni szervátültetés céljából. A világ legtöbb államában az egész agyhalál-koncepciónak megfelelően állapítják meg a halál beálltát.

c) A *neocorticalis-agyhalál elmélete* az emberi életet *a tudatos emberi élettel* azonosítja, az élet addig védendő, amíg legalább minimális szintű tudatosság vagy érzékösség jelen van. Az elmélet háttérében az a megfigyelés áll, hogy az agy egyes részei nem azonos mértékben érzékenyek az oxigénhiányra. Az agy vérellátási zavarának következtében először az agykérgi

⁴⁸⁷ A halál megállapításáról lásd Kovács József: i.m. 324-329. o ill. Gaizler Gyula: i.m. 50-58. o.

sejtek károsodnak, ha ezt követően orvosi segítség érkezik, kialakulhat az irreverzibilis kóma, vagy a perzisztens vegetatív állapot. Mindkettőre az agyi neocorticalis működés legtöbbször irreverzibilis megszűnése jellemző, irreverzibilis kóma esetén az agytörzs sem ép, ilyenkor a beteg képes lehet spontán légzésre, de visszafordíthatatlanul eszméletlen. Perzisztens vegetatív állapotú beteg esetében az agytörzs működőképes: a beteg nincs kómában, hosszabb-rövidebb éber periódusok váltják az alvásokat, képes a szájába tett ételt és italt lenyelni, de külső ingerekre adott értelmes válasz nincs. Bár ezekben az állapotokban még beszélhetünk a test integrált működéséről, vannak orvosok, jogászok, filozófusok, akik szerint meg kellene állapítani a halál beálltát, hiszen *a kognitív funkciók végleges elvesztése a személyiség megszűnését jelenti*. Ma a neocorticalis-agyhalál elméletén alapuló szabályozást nem találunk a világban, mivel vita van a kérdésben (és a legtöbben visszautasítják ezt az álláspontot), másrészt a neocorticalis agyhalál diagnosztizálása bizonytalan, továbbá ma még nem lehet biztosan tudni, hogy az agy melyik része felelős a tudatért. Sokan megfogalmazzák viszont azt az álláspontot, hogy az ilyen állapotban lévőket emberi személynek kell tekintenünk, de méltóságuk tisztelete azt kívánja, hogy hagyjuk meghalni (passzív eutanázia) vagy segítsük halálba (aktív eutanázia) őket. Az emberi méltóság tiszteletének elve véleményem szerint erre nem ad lehetőséget, mivel nagy konszenzus van abban a kérdésben, hogy az agy működésének teljes megszűnése esetén beszélhetünk a halál bekövetkezéséről, így az irreverzibilis kómában, vagy perzisztens vegetatív állapotban lévőket emberi személynek kell tekintenünk. A nem önkéntes (tehát nem a beteg beleegyezésén alapuló) aktív vagy passzív eutanázia pedig összeférhetetlen az emberi méltóság tiszteletének elvével, az élet szentségének tiszteletben tartása miatt. Az önkéntes eutanáziával kapcsolatban már más a helyzet, itt az élet szentségének a szabadságból adódó egyéni értelmezése alapján dönthet úgy a beteg, hogy nagy szenvedései miatt nem akarja folytatni az életét (erre a kérdésre még visszatérek).

Nincs ellentmondás aközött, hogy az emberi méltóság tiszteletének elve a *születést követően* védi az emberi egyedet mindenki számára kötelezően (és nem az agyműködés kezdetétől), míg a védelem végpontja az *agyhalál bekövetkezése*, tehát a születéstől az agyhalál bekövetkezéséig emberi személyről kell beszélünk. Az agyhalál bekövetkezése után az életfunkciók nem helyreállíthatók, az ember megszűnt létezni, keringését mesterségesen tartják működésben a szervtranszplantáció elvégzéséig. Enélkül a szív működés leállása rögtön bekövetkezik. De miért nem az agyműködés kialakulásához kapcsoljuk az emberi méltóság tisztelete elve alkalmazásának kezdeti pontját? Azért, mert konszenzus van abban a tekintetben, hogy az agyhalál egy emberi személy létezésének megszűnését jelenti, arról

viszont nincs, hogy az agy kialakulása egy emberi személy létrejöttét jelentené, vannak, akik ezt korábbra, mások későbbre teszik. Fent láttuk, hogy nem egyértelmű az agy kialakulásának fogalma sem (mikor beszélhetünk erről, ha kialakult az agytörzs, ha be tudja tölteni a feladatát, vagy ha van agykérgi működés is?), míg az agyhalál bekövetkezése egyértelműen megállapítható. Ugyanakkor érvek szólhatnak amellett is, hogy egy aggyal rendelkező magzatot vagy akár egy embriót személynek tekintünk, de mivel ezekben a vonatkozásokban nincs konszenzus, álláspontom szerint az egyén saját etikai álláspontján alapuló döntésétől kell függővé tenni az emberi méltóság tisztelete elvének kiterjesztését ezekre az esetekre. Bárki tekintheti a magzatot emberi személynek (és az ezzel kapcsolatos etikai követelményeket érvényesnek tekintheti a saját maga számára), de ezt a nézetét senki sem erőltetheti rá a másokra (legfeljebb megpróbálhatja meggyőzni saját álláspontja igazáról), tehát ez nem lehet morális norma, hanem csak egyéni etikai álláspont. Ugyanígy elutasíthatja valaki az egész-agyhalál koncepciót, arra hivatkozva, hogy a halál a légzés és a szívműködés leállításával szűnik meg, előzetesen megtagadva a szervkivétel lehetőségét a saját maga esetében (ezt persze más okokból is elutasíthatja). Ahogy szó volt róla, a méhmagzat mindenképpen tisztelet érdemel (akkor is, ha valaki nem tekinti emberi személynek), mint potenciális emberi személy. Az elhunyt személy testét és emlékét is tisztelni kell, jó hírnevét nem szabad megsérteni: a kegyeletsértés bűncselekménynek minősül. A halottakkal kapcsolatos társadalmi bánásmóddhoz tartozik, hogy a halottat méltóképpen kell eltemetni, meg kell adni a végtisztességet.

3. Az emberi személy életének szentsége

Az emberi méltóság tiszteletének elvéből származó alapkövetelmény, hogy az önértékkel rendelkező emberi személy *élete védelmet érdemel*. Az emberi méltóság és az emberi élet összetartozik: az ember önértékét azáltal valósítja meg, hogy létezik (a halott személy holttestének tiszteletben tartási kötelezettsége is abból következik, hogy életében emberi méltósággal rendelkező lény volt). Ezt fejezi ki *az emberi élet szentségének elve*, amelynek a *keresztény* gondolkodásban fontos szerepe van (lásd a korábban erről írtakat). Az elv „világi” értelmezését találhatjuk pl. a liberális filozófus Ronald Dworkin egyik művében, aki rámutat, hogy korántsem egynemű fogalommal van dolgunk. Dworkin úgy véli, hogy az abortusszal (és az eutanáziával – teszem hozzá) kapcsolatos viták arra vezethetők vissza, hogy az emberek *különböző módon értelmezik az élet szentségének* (sanctity of human life) a

fogalmát. Dworkin szerint az *önérték* kifejezés azt jelenti, hogy valaminek az értékes volta nem függ a haszontól, az élvezettől, a kedvező állapottól, amelyet köszönhetünk neki. Egy dolog kétféle módon lehet önmagában értékes: a) vagy úgy, hogy minél több van belőle, annál jobb lesz a világ (pl. az emberi tudás), b) vagy úgy, hogy mennyiségi szaporítása nem teszi a világ állapotát jobbbá, de egyszer már létrehozott példányát megsemmisíteni borzalmas tettek minősül (pl. az emberi élet): az ilyen értékeket nevezzük *szentnek*, sérthetetlennek. A szent azáltal válik értékévé, hogy létrejött. De mitől tekintjük szentnek azt, ami szent? a) Egy dolog vagy olyan módon válik szentté, hogy a *konvenció révén társul* egy másik dologhoz, amelyet már szentként tisztelünk (pl. a nemzeti jelképek a hazához), b) vagy olyan módon, hogy *saját egyszeri története teszi azzá. Ide tartozik és kiemelkedik ebből a kategóriából az emberi élet*, mert kétfajta teremtés: *a biológiai evolúció és a kulturális teremtés keresztútján található.* Minden megkezdett életben benne van a természet műve, de benne van a szándékos emberi cselekvés is, és minél tovább tart az egyedfejlődés, annál nagyobb az utóbbi elem része benne. Az emberi egyedből – ahogy azt már többször hangsúlyoztuk –, nem egyszerűen az lesz, amivé szervezete megéri, hanem az is, amivé a társadalmi környezete alakítja, illetve amivé ő maga teszi saját magát. Amikor az egyének élethez való jogáról beszélünk, vonja le a következtetést Dworkin, nem tehetünk különbséget emberek, emberi életek között. Az abortusz (és az eutanázia) kapcsán számos érvet és ellenérvet megfogalmaznak, és a legtöbb álláspont megfelel az élet szentsége tiszteletben tartása elvének, a vita azért alakul ki, mert az egyes nézetek megfogalmazói *másképpen értelmezik az élet szentségét.* Vannak, akik úgy gondolják, hogy a *természet (vagy Isten) hozzájárulása az élet szakrális jelentőségéhez maximális*, a kultúráé és az emberi cselekvésé elhanyagolható (ezért elutasítják az abortuszt és az eutanáziát), *mások* felfogása szerint a természet szerepe kisebb, a *kultúráé és az emberi cselekvésé a főszerep* (és bizonyos körülmények között megengedhetőnek tartják az abortuszt és az eutanáziát), persze köztes álláspontok is elképzelhetőek, amelyek e két szélsőséges nézet közötti kompromisszum alapján fogalmazódnak meg.⁴⁸⁸

Az emberi méltóság tiszteletének elvéből következő szabadságból adódik, hogy az *emberi személy* a maga *egyéni módján fogja fel az élet szentségének elvét*, ez azonban *nem lehet ellentétes* az élet szentség-elv olyan vonatkozásaival, amelyekről *morális konszenzus* van. Ilyen konszenzust lehet találni a *gyilkosság elutasításával* kapcsolatban. Kérdéses viszont, hogy az *önvédelemből elkövetett emberölés*, illetve a *halálbüntetés* gyilkosságnak, vagy az emberölés megengedett esetének tekinthető-e (az abortusz és az eutanázia problémáját egy

⁴⁸⁸ Vö. Ronald Dworkin: *Life's Dominion. An Argument About Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom* (Knopf, New York, 1993) 69-87. o., illetve Kis János: *Az állam semlegessége* (Atlantisz, Bp., 1997) 245-260. o.

későbbi fejezetben tárgyalom, ezekre a kérdésekre adott válaszok az élet szentségének egyéni, etikai értelmezésétől függenek, az állami szabályozásnak tekintettel kell lennie arra, hogy morális konszenzus nem alakítható ki ezekben a vonatkozásokban, hiszen lehet az emberi élet szentségével összhangban álló érveket felsorolni pro és kontra). Álláspontom szerint az emberi élet elleni támadás során bekövetkezett emberölés összeegyeztethető az emberi méltóság tiszteletének elvével, hiszen itt a cselekvő szándéka nem egy élet kioltására, hanem az önvédelem megvalósítására irányult. A szükségesség és az arányosság követelményeinek megfelelő, ilyen eredménnyel járó védekezés elfogadhatósága tekintetében nem nagyon van vita (a „jogos védelem” megvalósulását az állami szabályozás is büntethetőséget kizáró okként tartja számon). A halálbüntetés megítélésében viszont nagy viták vannak és ez olyan kérdés, amelyben az állam nem foglalhat el „semleges” álláspontot, hiszen a legszigorúbb állami büntetés megengedéséről vagy tiltásáról van szó. Úgy vélem, hogy amíg az abortusz és az eutanázia tekintetében (önkéntesség estén) vannak olyan releváns álláspontok, amelyek összeegyeztethetők az élet szentségének elvével, a *halálbüntetés melletti egyetlen érv sem elfogadható, ha az emberi személy alapvető érdekének tekintjük élete szentségének tiszteletét*, bárhog is értelmezzük azt (bár ez a legnyomósabb ellenérv, további, fontos ellenérv is megfogalmazhatók a halálbüntetéssel szemben). A halálbüntetés esetén egy, már a létezésével önértéket megvalósító emberi személy életét (akarata ellenére) kioltják, ennek indoka pedig a megtorlás, az elrettentés: állami célok elérése érdekében eszközként kezelnek egy emberi lényt.

A *halálbüntetés* jogosságát nehéz lenne bármelyik, az élet szentsége alapján álló elmélet alapján alátámasztani. Ennek ellenére a Katolikus Egyház, ahogy erre már utaltam, még mindig nem mondja ki a halálbüntetés megengedhetetlenségét, pedig az élet szentségének keresztény elvéből ez következne. Korábban áttekintettük a halálbüntetés melletti érveket, amelyek a következőkben foglalhatók össze: mivel a büntetés célja a megtorlás, aki ölt, fizessen érte a saját életével; a halálbüntetés szükséges és társadalmilag hasznos büntetési nem; vannak esetek, amikor a köznyugalom helyreállítása máshogy nem érhető el; a kivégzés ma már „humánus” módon történik; a súlyos bűncselekmény elkövetője eljárászat méltóságát és ezért arra nem kell tekintettel lennünk. Nézzük meg röviden milyen főbb érveket hangoztatnak a *halálbüntetés ellen érvelők*.⁴⁸⁹

⁴⁸⁹ Vö. Tóth J. Zoltán: *Halálbüntetés: pro és kontra* (<http://jesz.ajk.elte.hu/toth14.html>), illetve *A halálbüntetés megszüntetése Magyarországon (Dokumentumgyűjtemény, Halálbüntetést Ellenzők Ligája, Miskolc, 1991)* 46-56. o.

a) A *ius talionis*, a szemet szemért *elvét a történelem már régen túlhaladta*, ezt felváltotta egy olyan humánus büntetőpolitika, amelynek célja, hogy se a bűnelkövető (speciális prevenció), se a társadalom többi tagja (generális prevenció) ne kövessen el hasonló bűncselekményeket. Beccaria, a büntető-jogtudomány 18. századi klasszikusa a büntetés legalapvetőbb célját igazságosságában látta, a halálbüntetés pedig nem igazságos, nem szükséges, nem jogos és nem hasznos büntetés. A speciális prevenciót elsősorban az elkövető megjavításával vagy ártalmatlanná tételével lehet elérni, ez utóbbira azonban nemcsak a halálbüntetés, hanem az életfogytig tartó szabadságvesztés is alkalmas, illetve ha csak azért végezzük ki az elkövetőt, hogy a többi ember okuljon belőle, akkor az *állam puszta eszközként* használja az egyént a társadalom érdekeire hivatkozva.

b) Továbbá a halálbüntetés alkalmazása *nem szolgálja jobban a generális prevenciót* mint az életfogytig tartó szabadságvesztés, mert *alig rendelkezik visszatartó hatással*, ahogy ezt különböző vizsgálatok kimutatták. A halálbüntetés eltörlése után egyetlen államban sem növekedett az addig ezzel a büntetéssel sújtott bűncselekmények száma. Beccaria hangsúlyozta, hogy a bűnözés fékje nem a büntetések kegyetlenségében, hanem azok elmaradhatatlanságában van. Arthur Koestler és Albert Camus is vitatja a halálbüntetés elrettentő hatását. Koestler azt állítja, hogy a világ „civilizált felének” (ahol már eltörölték a halálbüntetést) tapasztalatai meggyőzően bizonyítják, hogy az akasztófa nem jelent nagyobb elrettentő erőt a súlyos bűnök elkövetésétől, mint más, az életet tiszteletben tartó büntetések.⁴⁹⁰ Camus szerint nincs bizonyíték arra, hogy a halálbüntetés bárkit is elrettentett volna, de arra van bizonyíték, hogy sok embert nem rettent el, továbbá kétséges, hogy egy nem nyilvánosan, titokban végrehajtott kivégzésnek lenne bármiféle visszatartó hatása, mindemellett a halálbüntetés olyan félelmetes példát jelent, amelynek beláthatatlan következményei vannak.⁴⁹¹

c) A halálbüntetés *jóvátehetetlen*, visszafordíthatatlan büntetés, az eljárás során elkövetett hibák már nem orvosolhatók.

d) A halálbüntetés minden *végrehajtási módja inhumánus*: több esetben előfordult, hogy a gázkamra, vagy a villamosság működési hibák miatt nem ölte meg azonnal az elítéltet, vagy nem hatott a beadott méreginjekció, mindez pedig elhúzódó szenvedésekhez vezetett. Ezenkívül a halálos ítélet kihirdetése és annak végrehajtása között sok idő telik el, pl. az

⁴⁹⁰ Vö. Arhur Koestler: *Egy mítosz anatómiája* (válogatta és fordította: Makovecz Benjamin, Osiris, Bp., 1999) 89. o.

⁴⁹¹ Albert Camus: *Gondolatok a halálbüntetésről* (fordította: Ferch Magda, In.: *A halálbüntetésről*, Medvetánc füzetek, Magvető, Bp., 1990) 14. o. A halálbüntetés továbbá alkalmas visszaélésekre, pl. a hatalmon lévők számára politikai ellenfeleik likvidálására, Camus azt írja: „Ha nincs halálbüntetés, Rajk holtteste nem mérgezné Magyarországot;” i.m. 66. o.

USA-ban átlagosan 40 hónapot töltenek az ilyen elítéltek a halálsoron. Gazdasági szempontokkal pedig emberi életekkel szemben nem lehet érvelni, de a halálbüntetést ellenzők arra is rámutatnak, hogy a halálbüntetéssel fenyegetett bűncselekmények esetében lefolytatott eljárás jóval többbe kerül, mint azok az eljárások, amelyekben más büntetéseket szabnak ki.

e) Legfontosabb ellenérv azonban az, hogy az *emberi méltóság elismerése* összeegyeztethetetlen a halálbüntetéssel, sérti az élet szentségének elvét. Az emberi méltóság, az önérték, amellyel az ember embervoltából következően rendelkezik *elvehetetlen, eljátszhatatlan, elpusztíthatatlan*, bármit is kövessen el az egyén. A bűnöző cselekedetét tarthatjuk erkölcsi szempontból emberhez méltatlannak, és mondhatjuk azt, hogy elvesztette erkölcsi méltóságát, tehát azt, hogy erkölcsi tulajdonságaiért tiszteljük, sőt akár megvetéssel is sújthatjuk, de mint embernek, meg kell adnunk neki is egy minimális tiszteletet, így az életétől nem foszthatjuk meg (de szabadságát korlátozhatjuk, erről bővebben a következő fejezetben). Az emberi méltóság tiszteletének elve kizárja bármely ember életének elvételeit, függetlenül attól, hogy milyen bűncselekményeket követett el (az állam büntető hatalma erre nem terjed ki). Természetesen ezzel ellentétes felfogást és gyakorlatot is találhatunk (pl. jelenleg az USA 53 államából 38-ban van halálbüntetés).

Az emberi élet szentségének tisztelete véleményem szerint feltételezi a *gondoskodás egy minimális szintjének* megvalósítását minden ember vonatkozásában. Nem beszélhetünk az ember önértékéből következő önkiteljesítési lehetőségéről, a jó élet bármely értelmezésének megvalósításáról, ha a személy nem jut hozzá az ún. *abszolút szükségletekhez*, tehát *élelemhez, ruházathoz, fedélhez és orvosi ellátáshoz*. Enrique Dussel hangsúlyozza: képesnek kell lennünk arra, hogy a méltóságunkban rejlő lehetőségeket kihasználjuk, vagyis hogy „helyes életet” éljünk (amelyet különbözőképpen értelmezhetünk). A méltóság megerősítésének feltétele, hogy lehetősége legyen a szubjektumnak arra, hogy alapvető testi, kulturális és lelki szükségleteit kielégítse. A szegénység, a megfosztottság azt jelenti, hogy lehetetlen az „emberi élet újratermelése” és ezért lehetetlen az egyén méltóságának megerősítése. Az erkölcsi szubjektum „testi újratermelése” a méltóság abszolút feltétele.⁴⁹²

Eltérő felfogásokat találhatunk arról, hogy mit jelent minden ember számára *fedélt biztosítani*. Egyes értelmezések szerint ez a lakhatáshoz való jogot jelenti, tehát mindenkinek jár valamilyen lakás. Mások arra utalnak, hogy a lakhatáshoz való jog biztosítása egy állam anyagi viszonyaitól függ, ez nem lehet általános emberi jog, de a hajléktalanok számára

⁴⁹² Enrique Dussel: *Dignity: Its Denial and Recognition in a Specific Context of Liberation* (In: *The Discourse of Human Dignity*, Concilium, 2003/2, SCM Press London) 99-100. o.

átmeneti szállásokat, „melegedőket” kell fenntartani. Véleményem szerint ezek biztosítása mellett arra kell törekedni, hogy minden embernek legyen valamiféle lakhatási lehetősége, de ennek megvalósításában valóban nem mellékes körülmény egy állam gazdasági helyzete, ezért a „fedél biztosítása minden ember számára” jogi értelmezése a különböző államokban lefolytatott társadalmi morális vitáktól függően más és más lehet.⁴⁹³

Elmondhatjuk ezt általában a *szegénység* felszámolásával kapcsolatban is. Az emberi méltóság tiszteletének elvéből az abszolút szükségletek biztosítása következik, mint minimumkövetelmény, de azt is mondhatjuk akár, hogy az emberi élet szentségének tiszteletével összeférhetetlen a szegénység, amelyet viszont sokféleképpen definiálhatunk, így akár az abszolút szükségletekkel való rendelkezés esetén is beszélhetünk szegénységről. Például azért, mert tekintetbe vesszük az egyén *képességeit* is, amikor azt vizsgáljuk, hogy milyen javakkal, jövedelmekkel rendelkezik, illetve figyelembe vesszük, mi kell ahhoz, hogy a *szégyent elkerülve tudjon élni* valaki egy adott közösségben. Az utóbbi az önmegbecsülés alapfeltételét jelenti: az egyénnek szüksége van arra az önmagához való pozitív viszony kialakításához, hogy életmódját, teljesítményét értékesnek ismerjék el az adott közösségben, de mindennek előtt arra, hogy a közösségben szégyen nélkül tudjon élni. Szégyent nem csak erkölcsi cselekedetei miatt érezhet az egyén, hanem azért is, mert nem rendelkezik az anyagi javak azon minimális készletével, amelyek az adott közösségben általános felfogás szerint a „normális” életvitelhez, életszínvonalhoz nélkülözhetetlenek (itt is alapvető javakról van szó hangsúlyozottan és nem luxusjavakról, csak a közösség mércéje szerinti értelmezésben). Adam Smith pl. a fogyasztási javakon belül megkülönbözteti az *életszükségleti javakat* és a *fényűzési cikkek*et. Életszükségleti javak alatt Smith nemcsak azokat a jóságokat érti, amelyek az élet fenntartásához elengedhetetlenül szükségesek, hanem azokat is, amelyeknek hiánya „az ország szokásai szerint még a legalacsonyabb néposztályokban is a tisztességes

⁴⁹³ Az *Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata* 25. cikkének 1. bekezdése, a *Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Egyezségokmánya* 11. cikkének 1. bekezdése alapján a megfelelő életszínvonalhoz való jog tényleges előfeltételét jelenti a mindenkit megillető lakhatáshoz való jog. ENSZ Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Bizottsága kiemeli: mindenkit megillet a lakhatáshoz való jog, és ez nem csak azt jelenti, hogy az ember feje felett legyen tető, hanem a *megfelelő* lakhatáshoz való jogot, összhangban a mindenkit megillető méltósággal. Ugyanakkor a Guzzardi-ügyben az Emberi Jogok Európai Bizottsága kimondja: az *Emberi jogok Európai Egyezménye* alapján nem állapítható meg lakhatáshoz való jog, de emellett azt is, hogy a hatóságok nem kényszeríthetnek egy egyénre vagy egy családra elviselhetetlen életkörülményeket. A magyar Alkotmánybíróság 2000. nov. 7-én kihirdetett határozatában azt vizsgálta, hogy az Alkotmány 70/E§ bekezdése szerinti szociális biztonsághoz való jogból levezethetők-e meghatározott részjogok, így a lakhatáshoz való jog, mint alkotmányos alapjog. Az AB. szerint a lakhatáshoz való jog nem vezethető le belőle. A szociális biztonsághoz való jogot az államnak a társadalombiztosítási és a szociális intézményi rendszer útján kell megvalósítania, az államnak csak közvetlenül fenyegető vészhelyzetben kell szállást biztosítani a hajléktalanoknak. Lásd erről a kérdéstről bővebben Kardos Gábor: *A lakhatáshoz való jog: a nemzetközi jog felfogása és a magyar Alkotmánybíróság határozata* (Fundamentum, 2001/1)

embereknél nem illendőnek mondható”.⁴⁹⁴ Egy vászoning pl. a szoros értelemben nem életszükséglet, a görögök és a rómaiak is jól éltek vászonnemű nélkül – írja Smith –, de a 18. századi Európa nagyobb részén egy tisztességes napszámos röstellt nyilvánosan vászoning nélkül mutatkozni, mert ennek hiánya a szegénységnek olyan szégyenteljes fokát jelentette, amelyről azt gondolták, hogy senki sem kerülhet ilyen helyzetbe „egészen rossz magaviselet nélkül.” Ugyanígy a szokás tette a 18. századi Angliában a bőrcipőt életszükségleti tárggyá: a legszegényebb tisztességes férfi, vagy nő is szégyellt cipő nélkül nyilvánosan megjelenni.⁴⁹⁵ Természetesen a gazdagabb társadalmakban, a modern korban számos más jószág birtoklására lehet szükségük az embereknek a szegénység elkerüléséhez, de Amartya Sen felhívja a figyelmet, hogy csak az egyéni képességeket figyelembe vevő életszínvonal-meghatározásnak lehet abszolút kívánalma a szegénység elkerülése abszolút értelemben.⁴⁹⁶

Az emberi méltóság tiszteletben tartásához szükséges minimális gondoskodás természetesen magában foglalja a valamilyen oknál fogva magukat ellátni képtelen emberek – gyermekek, idősek, betegek, fogyatékkal élők – ellátását, illetve az őket gondozók támogatását is.

Nézetem szerint az emberi élet szentségének tiszteletéből a gondoskodás minimális szintjének megléte következik, ennek megszervezése állami keretben történhet meg, így a szegénység, a rászorultság, az elfogadható életszínvonal jogi értelmezése eltérő lehet a különböző államokban, de az abszolút szükségletek biztosítására mindenképpen ki kell terjednie (egyres elemek mibenlétéről azonban szintén vitát lehet folytatni). A gondoskodás egy kiterjedtebb fogalmát valósítjuk meg, ha a rawls-i értelemben vett igazságos társadalmi berendezkedésre törekszünk, hiszen a különözeti elvnek megfelelően a társadalmi-gazdasági egyenlöltnességeknek mindig úgy kell alakulniuk, hogy abból a társadalom leghátrányosabb helyzetű tagjainak is előnyük származzék.

⁴⁹⁴ Adam Smith: *Vizsgálódás a nemzetek jólétének természetéről és okairól I.* (fordította: Éber Ernő, Magyar Közgazdasági Társaság, Bp., 1940) 393. o.

⁴⁹⁵ I. m. u. o.

⁴⁹⁶ Vö. Bertók Rózsa: „*Magánvétekek-közhaszon*”? (Dr. Haller Média Kiadó, Pécs, 2002) 155-156. o. Amartya Sen a képességeket és a közösségi szempontokat is figyelembe veszi a szegénység értelmezésében, meghatározása szerint az abszolút depriváció az egyén képességei szempontjából értelmezett relatív deprivációjára vonatkozik a javak, jövedelmek és források rendszerében. Sen utal rá, hogy az életszínvonal méréséhez nem elegendők a javak, sem a javak jellemzői, sem hasznosságuk, mert pl. egy kerékpár birtoklása nem jelent semmit a benne rejlő lehetőségekkel sem, ha nincsenek meg azok a képességek, amelyek ezeket érvényre juttatják. Az életszínvonal legfontosabb alkotó eleme az a képesség, amely működteti a jószágokat. Vö. i. m.

4. Az emberi személy lehető legkiterjedtebb szabadsága

A szabadsággal kapcsolatban számos filozófiai álláspont létezik. Első közelítésben különbséget tehetünk *akaratszabadság* és *cselekvési szabadság* között. Itt az utóbbiról, az emberi méltóság tiszteletének elvéből következő cselekvési szabadságról lesz szó, tehát arról, hogy mi képezi ennek lényegét, meddig terjed és milyen indokok alapján korlátozható.

Nyilvánvaló, hogy az érték-korlátos diszkurzusetika, illetve az emberi méltóság, így a cselekvési szabadság koncepciója feltételezi az akaratszabadság elismerését. Azt állítottuk, hogy az ember önértékéből az önkiteljesítés szabadsága következik. Ha determinista álláspontot képviselnénk az emberi akarat vonatkozásában – amely szerint az emberi akarat minden időpillanatban maximálisan meghatározott és az egyénnek nincs választási lehetősége – akkor nem lenne értelme felvetni a cselekvési szabadság kérdéskörét, tehát arról beszélni, hogy mit tehet meg az egyén és mit nem. A keresztény filozófiában sokan hangsúlyozzák az akarat szabadságát, pl. Szt. Ágoston, aki azt mondja, hogy Istentől az ember megkapta a szabad akarat képességét is, és az embertől függ, hogy milyen életet választ, mire fordítja a szeretet adományát. Kant *A tiszta ész kritikájában* arra a következtetésre jut, hogy az elméleti ész segítségével nem tudjuk bebizonyítani (de cáfolni sem tudjuk) az akarat szabadságát. Az erkölcsi szféra tekintetében azonban más a helyzet. A kategorikus imperatívuszt nem vagyunk kénytelenek követni, de követnünk kell. Ennek csak akkor van értelme, ha szabadok vagyunk abban a tekintetben, hogy követjük-e vagy sem. A gyakorlati ész arra kényszerít minket, hogy létezőnek tekintsük az akarat szabadságát, amelynek létezését az elméleti ész nem tudja bizonyítani. Egy törvény puszta formája, azaz a kategorikus imperatívusz nem tárgya az érzékeknek, ezért a puszta forma nem is tartozik a jelenségek közé, amelyek egymással kauzális kapcsolatban vannak, és ha egy akaratot a puszta forma határoz meg, akkor az ilyen akaratnak függetlennek kell lennie a kauzalitástól. Az ember két világ polgára – véli Kant –, a jelenségek területén ő maga és cselekedete csak egy láncszem a szükségszerű összefüggések rendszerében, de az ember egyben szabadság érzékfeletti, téren és időn túlhaladó világához is tartozik. Kant az emberi méltóságot is abból vezeti le, ahogy láttuk, hogy az ember autonóm lény, azaz a saját maga által adott erkölcsi törvényeknek engedelmeskedik. Sartre nemcsak a morális szféra vonatkozásában tekinti törvényhozónak az embert: az egzisztencia döntéseivel, cselekedeteivel saját magát és magával az embert alkotja meg.

Az akaratszabadság tételezésével azt mondjuk, hogy az emberi személy önértékéből adódóan képes az önkiteljesítési szabadságra, a lehető legkiterjedtebb cselekvési szabadság fogalmával pedig arra utalunk, hogy az emberi személy *önkiteljesítésének megvalósításához*

szükséges cselekvéseket a többi emberi személynek és az államnak kötelessége tiszteletben tartani, amíg az más személyek szabadságával összeegyeztethető. Az államnak kötelessége az önkiteljesítés korlátozó tényezőinek lehető legnagyobb fokú felszámolása. Kérdés tehát, hol húzódnak a cselekvési szabadság határai, milyen korlátozó tényezők akadályozhatják a szabadság megélését, az államnak milyen feladatai vannak ennek kiküszöbölésében, illetve csökkentésében.

A cselekvési szabadságnak két alapvető fogalmát különíthetjük el: a *negatív szabadságot*, amelyet a külső (fizikai, morális, jogi) korlátozás hiánya értelemben használunk (mi az, amit az egyén *megtehetne*), illetve a *pozitív szabadságot*, amely az alternatívát jelent, és arra utal, hogy mi az, amit az egyén az adott lehetőségeket figyelembe véve *ténylegesen képes megtenni*.⁴⁹⁷

Isaiah Berlin *a szabadság két fogalmáról* írt esszéjében a *negatív szabadságot* azon területként vizsgálja, amelyen belül az ember anélkül cselekedhet, hogy mások megakadályoznák ebben. Ha a szabadság területét mások egy bizonyos minimumnál is szűkebbre szabják, azt mondhatjuk, hogy az embert kényszerítik, vagy leigázzák.⁴⁹⁸ De mit jelent ez a minimum? Ez a szabadságnak az a foka, amelyet már nem adhatunk fel anélkül, hogy ne helyezkednénk saját természetünk lényegével ellentétbe. De mi ez a lényeg és milyen mércékkel mérhető? Berlin a következőket írja ezzel kapcsolatban: „Ez mindig a vég nélküli viták tárgya volt és talán mindig is az lesz. De akármi legyen is az az elv, amely szerint meghúzzák a beavatkozás határát, származzék ez az elv akár természeti törvényekből, akár a természetjogból, a hasznosságból, kategorikus imperatívusz kinyilatkoztatásaiból, a társadalmi szerződés sérthetlenségéből, vagy bármi más olyan felfogásból, amellyel az emberek meggyőződéseiket tisztázni és igazolni próbálják, a szabadság ebben az értelemben a *valamitől* való szabadságot jelenti, vagyis a változó, de mindig felismerhető határok áthágásának hiányát.”⁴⁹⁹ A *pozitív szabadság* az egyénnek abból a vágyából fakad Berlin szerint, hogy saját magának az ura legyen: azt szeretném, ha életem és döntéseim rajtam múlnának, nem pedig holmi külső erők határoznának rólam. Ha az ember lényege az – ahogy Kant állította –, hogy autonóm lény, akkor a lehető legrosszabb, ha emberekkel úgy bánnak, mintha nem autonóm lények, hanem csak oksági hatásoknak kitett természeti tárgyak

⁴⁹⁷ Vö. Feinberg: i.m. 26. o., Bertók: i.m. 71. o.

⁴⁹⁸ Isaiah Berlin: *Négy esszé a szabadságról* (fordította: Erős Ferenc és Berényi Gábor, Európa, Bp., 1990) 342.

⁴⁹⁹ I. m. 351-352. o.

volnának, akiknek döntéseit (akár jutalmakat osztogatva, akár erőszakkal fenyegetve) manipulálhatják azok, akik rajtuk uralkodnak.⁵⁰⁰

Feinberg szerint a politikai vagy *cselekvési szabadság* a korlátozás egy sajátos fajtájának, a *kényszernek a hiánya*. Az a helyzet, amikor nem avatkoznak bele – szándékosan és erőszakos módon – emberi lények más emberi lények ügyeibe.⁵⁰¹ A szerző rámutat továbbá, hogy ha a belső és a külső korlátozások közötti megkülönböztetésnek politikai célt kell szolgálnia, akkor legegyszerűbb egy pusztán térbeli kritériumot alkalmaznunk. Külső korlátozások azok, amelyek testünkhöz, lelkünkhöz képest kívülről jönnek, minden más korlátozást belsőnek kell tekintenünk. Feinberg négy korlátozás-típust különít el:

- a) Belső pozitív korlátozások: pl. fejfájás, rémképek, illetve kényszerképzet jellegű vágyak.
- b) Belső negatív korlátozások: tudatlanság, gyarlóság, a tehetség és az ügyesség fogyatékoságai.
- c) Külső pozitív korlátozások: a csukott ablakok, a bezárt ajtók és a hátunknak szegezett szuronyok.
- d) Külső negatív korlátozások: a pénz, a közlekedési eszköz, vagy a fegyverek hiánya.⁵⁰²

Feinberg a következőképpen értelmezi a pozitív és negatív szabadság összefüggéseit. A korlátozás valami olyan, ami valakit megakadályoz abban, hogy valamit megtegyen. Ezért ha semmi sem akadályoz abban, hogy megtegyem X-et, akkor szabadságomban áll megtenni X-et. És megfordítva ugyanez igaz, ha szabadságomban áll megtenni X-et, akkor semmi sem akadályoz abban, hogy X-et megtegyem. A „valamire való szabadság” és a „valamitől való szabadság” között ilymódon logikai kapcsolat van, és nem lehet pozitív szabadságunk valamire, ami ne lenne ugyanakkor szabadság valamitől.⁵⁰³ A szabadságot autonómiaként is értelmezhetjük – utal rá Feinberg –, ez egyéni önirányítást jelent, és ez a szabadság más fajtája, mint a korlátozás hiánya. Az egyéni önirányítást azon az alapon lehet szabadságnak nevezni, hogy egy meghatározott vágy, illetve lehetőség mindent felülmúló jelentőségét hangsúlyozzuk azért, hogy mindenki maga dönthesse el, mit kell tennie.⁵⁰⁴ Kant a morális autonómiából vezeti le a méltóságot, más szerzők az autonómiát tágabb értelemben használják, önirányítást, önkormányzatot értenek alatta – mint Feinberg –, nem csak erkölcsi értelemben, és ennek alapjaként (bár ennek részleteit nem fejtik ki) az emberi méltóságra utalnak.

⁵⁰⁰ I. m. 372. o.

⁵⁰¹ Feinberg: i.m. 19. o.

⁵⁰² Lásd: i.m. 27. o.

⁵⁰³ Vö. i.m. 28. o.

⁵⁰⁴ Vö. i.m. 31. o.

Értelmezésemben (a feinbergi megkülönböztetéstől eltérve) *negatív szabadságról* akkor beszélhetünk, ha nem állnak fenn a Feinberg által „külső pozitív korlátozásoknak” nevezett akadályok, tehát, ha az adott cselekedetet nem tiltja törvény (vagy érvényesnek tekintett morális parancs), nem akar egyetlen ember sem megakadályozni abban, hogy így cselekedjek és fizikai akadályok sem állnak fenn. Ugyanakkor nem biztos, hogy mégis tudok így cselekedni, mert pl. félelmeim vannak („belső pozitív korlátozás”), vagy nem vagyok tisztában azzal, hogy így is lehetne cselekedni („belső negatív korlátozás”), esetleg valamilyen eszközre, pl. pénzre lenne szükségem, ahhoz, hogy így cselekedjek, de éppen nem áll rendelkezésre („külső negatív korlátozás”). A *pozitív szabadság* érvényesülése egy adott cselekedet vonatkozásában (tehát, hogy képes vagyok így cselekedni) feltételez belső tulajdonságokat (belső pozitív és negatív korlátozásoktól való mentességet, pl. félelemmentességet, tájékozottságot), illetve a pozitív korlátozás hiányán kívül egyéb külső feltételeket (külső negatív korlátozásoktól való mentességet, pl. pénz megléte).

Kérdés, hogy a negatív és a pozitív szabadság milyen korlátozásai összeegyeztethetők az emberi méltóság tiszteletének elvével? A klasszikus választ a *negatív szabadság* korlátozásával kapcsolatban John Stuart Mill fogalmazta meg *A szabadságról (On Liberty, 1859)* című művében: „az önvédelem az egyetlen olyan cél, melynek érdekében az emberiségnek – kollektívan vagy egyénileg – joga van beavatkozni bármely tagja cselekvési szabadságába. Az egyetlen cél, amelynek érdekében jogosan lehet e civilizált közösség bármely tagjával szemben – akarata ellenére – erőszakot alkalmazni: mások sérelmének megakadályozása.”⁵⁰⁵ Ez a híres *kárelv* klasszikus megfogalmazása, e szerint akkor igazolható kényszer alkalmazása egy emberrel szemben, ha ezzel a *másoknak okozott károkat* megakadályozzuk vagy megtoroljuk. A beavatkozásra nem szolgálhat elegendő indokot az ember fizikai, erkölcsi java, nem lehet jogosan kényszeríteni valamire, vagy visszatartani valamitől, azért, mert ez jobb lenne neki, mert ettől boldogabb lenne, vagy mert mások szerint ez lenne a helyes dolog.⁵⁰⁶ Ugyanakkor „Amint egy ember viselkedésének bármely része hátrányosan hat mások érdekeire, a társadalom illetékessé válik a dologban, és nyitott kérdés lesz, hogy az illető ügyeibe való beavatkozás elősegíti-e vagy nem az általános jólétet”⁵⁰⁷ Mill utilitarista gondolkodó, tehát álláspontja szerint az minősül helyes cselekedetnek, amely hasznosabb, amely a jó (amit a boldogsággal azonosít) társadalmi maximalizálásához vezet (tehát nem az egyes ember, hanem a közösség általános boldogságának fokozására kell

⁵⁰⁵ John Stuart Mill: *A szabadságról* (fordította: Pap Mária, Századvég Kiadó – Readers International, Bp., 1994) 18. o.

⁵⁰⁶ U. o.

⁵⁰⁷ Vö. i. m. 86. o.

törekedni). A kárelvet is végeredményben a hasznossági elv alapján értelmezi a szerző, tehát a „mások sérelme” alatt lényegében az általános boldogság csökkenéséhez vezető sérelmet érti.⁵⁰⁸

A szabadság vélelmezettségének (presumption for liberty) elvét Mill nyomán Krokovay Zsolt a következő két állításban foglalja össze: a) A bizonyítás terhe mindig azok vállát nyomja, akik korlátozni akarnak, mindig a kényszer hiánya szorul alátámasztásra. b) Mivel a szabadságban mindig van valami jó, a kényszer mindig rossz, a szabadság korlátozása akkor indokolt, ha „mindent figyelembe véve”, „általában”, illetve „hosszú távon” jobb tiszta (nettó) egyenleget, jobb valószínű következményeket ígér, mint a szabadság, azaz a kényszer hiánya. Mill elve a második állítás miatt haszonelvű, mert ez feltételezi valamilyen mindenki által elfogadandó legfőbb jó létezését: a szabadságot is ezzel kell mérnünk és nagyobb hasznossága miatt kell előnyben részesíteni a kényszerrel szemben.⁵⁰⁹ A károk miatti *kényszer* lehet *erkölcsi és jogi természetű* is Mill szerint, bár a kettő közötti határvonal és a károk ezen kategóriákba való besorolásának alapja nem teljesen egyértelmű. Erkölcsi szankciókkal kell sújtani a szerző szerint olyan kárt okozó cselekedeteket és jellemvonásokat, mint pl. ha valaki hazugul bánik a másikkal, kihasznál másokat előnyös helyzetéből következően, ha rosszindulatú, irigy, összeférhetetlen. Az egyén jogilag kötelezhető arra, hogy ne sértse meg mások azon érdekeit, „amelyek kifejezett törvényes intézkedés vagy hallgatóságos megállapodás értelmében jogosnak tekintendők”, továbbá az egyénnek „részét kell vállalnia (valamilyen méltányos alapelv meghatározta mértékben) azokból a munkákból és áldozatokból, amelyek szükségesek ahhoz, hogy a társadalmat vagy tagjait meg lehessen védeni a bántalmazásoktól és a megtámadtatástól”.⁵¹⁰ Ahogy Domonkos Péter rámutat, itt a *circulus vitiosus* veszélye fenyeget: „a kárelvnek kéne megmondania, mely érdekeim tartanak igényt méltán törvényi védelemre, ám a kárelv szerint azok jogosultak erre, amelyeket a törvény erre jogosnak tekint.”⁵¹¹ Mill számára valójában az a törvényi beavatkozás elfogadható, amely megfelel az utilitarista hasznosság-elvnek, tehát maximalizálja a közboldogságot. Erre utal az a példája, amely szerint teljesen elfogadhatók azok a törvények, amelyek bizonyos országokban tiltják a házasságot mindaddig, amíg a felek nem tudják bizonyítani, hogy képesek egy család eltartására, mivel egy túlnépesedett vagy a túlnépesedéstől fenyegetett országban a gyermekek szaporítása komoly vétek mindazok ellen,

⁵⁰⁸ Vö. i. m. u. o., vö. továbbá Domonkos Péter: *Hart és Rawls* (Magyar Tudomány 2001/7, <http://www.matud.iif.hu/01jul/domonkos.html>)

⁵⁰⁹ Vö. Krokovay Zsolt: *Médiaetika* (L' Harmattan, Bp., 2003) 38. o.

⁵¹⁰ Mill: i. m. 85. o.

⁵¹¹ Domonkos: i. m.

akik munkájukból élnek, mivel az a hatása, hogy a verseny következtében csökkenti a munka bérét.⁵¹² Mill szerint csak károkozás indokolhatja a korlátozást, ugyanakkor *vannak olyan károk*, amelyek vonatkozásában *nem lehet szó beavatkozásról*, ide tartoznak az önmagunknak okozott károk (beavatkozást csak a másoknak okozott károk indokolhatják), továbbá a szabályos versenyek révén előállott károk (pl. a vesztes elkeseredettsége).⁵¹³

Mill elve sok *kritikát* kapott, részben azért, mert egyesek szerint ez alapján lehetetlen meghúzni azt a határvonalat, ami lehetővé teszi a kényszert, ezt figyelembe véve *túlságosan szűken* is értelmezhetjük a szabadságot (pl. ha egy, az emberek jövőbeli boldogságát biztosító, tehát a jelenleginél hasznosabb politikai rendszer bevezetéséhez súlyos szabadságkorlátozásokat kell alkalmazni). Krokovay Zsolt megjegyzi: mivel a haszonelvűség nem ismer el emberi jogokat, erkölcsi jogokat, ezért olyankor vizsgálja a különböző rendelkezésre álló politikai alternatívák várható következményeit, amikor egy ilyen mérlegelés napirendre sem kerülhet. Mások úgy vélik, hogy Mill elvéből a szabadság *túlságosan tág* felfogása következik: H. L. A. Hart szerint pl. nem csak a kár megelőzése érdekében van lehetőség kényszer alkalmazására, hanem akkor is, ha erre a „társadalmi erkölcs” (kérdés persze, mit jelent ez?) követése érdekében szükség van (az erkölcstől eltérő cselekedet nem minden esetben okoz kárt másoknak).⁵¹⁴

Az alapvető szabadságok közé John Rawls a következőket sorolja már bemutatott elméletében: a politikai szabadságot (választójog és hivatalviselés joga, szólásszabadság és gyülekezési szabadság), a lelkiismereti- és gondolat szabadságot, a személyi szabadságot, a személyi tulajdon szabadságát, a szabadságot az önkényes letartóztatással és fogva tartással szemben.⁵¹⁵ Ahogy már szó volt róla, Rawls az utilitarizmussal szemben érvel és úgy véli, hogy az *alapvető szabadságokat* csak magának a *szabadságnak az érdekében korlátozhatjuk*, azaz kizárólag annak biztosítása érdekében, hogy megfelelő védelemben részesítsük ugyanennek a szabadságnak, vagy egy másik alapvető szabadságnak a gyakorlását, és hogy a lehető legjobb módon illeszthessük bele ezt a szabadságok rendszerébe (az alapvető szabadságokat összességükben, rendszerként kell értelmeznünk). Ennek megfelelően: „a) a szabadság valamely kevésbé kiterjedt rendszerének erősítenie kell a szabadság mindenki számára rendelkezésre álló teljes rendszerét; és b) el kell fogadniuk az egyenlőnél kevesebb szabadságot azoknak a polgároknak, akiknek kevesebb szabadságuk van.”⁵¹⁶

⁵¹² Mill: i. m. 121-122. o.

⁵¹³ Vö. Domonkos: i. m.

⁵¹⁴ Vö. H. L. A. Hart: *Jog, szabadság, erkölcs* (fordította: Krokovay Zsolt, Osiris, Bp, 1999) 17-18. o.

⁵¹⁵ Rawls: *Az igazságosság elmélete*: i. m. 87. o.

⁵¹⁶ Rawls: i. m. 361. o.

Hart kritizálja Rawlsnak azt az álláspontját, miszerint a szabadságot csak a szabadság érdekében korlátozhatjuk. Véleménye szerint ezt az álláspontot maga Rawls sem viszi végig konzekvensen. Például a szexualitásról írva valamely magatartás korlátozását nemcsak mások alapszabadságainak biztosítása érdekében engedi meg Rawls, hanem a természetes kötelességek sérelmére hivatkozva is.⁵¹⁷ Hart szerint a demokráciákban sok esetben *nem csak a szabadság érdekében korlátozzák a szabadságot*, hanem más okból, károk, szenvedések és kényelmetlenségek megelőzése miatt tiltják pl. a szólásszabadság és a tulajdon használatának bizonyos formáit, így a becsületsértést, a rágalmazást, a környezet védelmében az autóhasználatot, stb. Rawls nem tagadhatja ezek létjogosultságát, ha azt állítja, hogy az igazságosság elvei összhangban vannak átgondolt köznapi ítéleteinkkel.⁵¹⁸

Joseph Raz – aki próbálja kiküszöbölni Mill felfogásának, de a Rawls-féle szemléletnek a hibáit is –, a következőképpen értelmezi a kérést: „általánosságban azt mondhatjuk, hogy akkor okozunk kárt valaki másnak, ha cselekedetünk rosszabb helyzetbe hozza az érintett személyt annál, amilyenben volt, vagy kellett volna lennie, olyan módon, amely kihat jövőendő jólétére.”⁵¹⁹ A kérést konkrét tartalmát az *egyéni jólét* fogalma adja meg (és nem az általános hasznosságot kell figyelembe venni, mint Mill-nél). Raz felhívja a figyelmet, hogy tévedünk, ha azt hisszük, hogy a kérést csak a kormányok azon kötelességét ismeri el, hogy megakadályozzák az autonómia elvesztését. Azzal is kárt okozhatunk valakinek, ha nem javítunk a helyzetén, illetve azzal is, ha megtagadjuk tőle, ami jár neki.⁵²⁰

Raz a negatív és a pozitív szabadság összefüggéseire mutat rá. Egy ember élete akkor *autonóm*, ha *jelentős mértékben a saját alkotása*, az autonóm személy képes rá, hogy ellenőrzése alatt tartsa és megteremtse a saját életét. A pozitív szabadság értéke abból ered Raz szerint, hogy hozzájárul a személyes autonómiához. A negatív szabadság (a kényszerítő beavatkozástól való szabadság) értékét az adja, hogy a pozitív szabadságot és az autonómiát szolgálja. Raz megfogalmazza az *autonómia alapozott szabadság* doktrínáját, amelyet három fő vonás jellemez. 1. Az elsősorban az autonómia lehetőségeként értett pozitív

⁵¹⁷ Vö. Rawls: i. m. 393. o.

⁵¹⁸ H. L. A. Hart: *Rawls on Liberty and its Priority* (In.: Norman Daniels (ed.): *Reading Rawls*, Blackwell, Oxford, 1975) című művének értelmezését lásd: Domonkos: i. m. Hart több oldalról kritizálja Rawls említett gondolatát. Pl. Hart szerint Rawls nyitva hagyja azt a kérdést, hogy az igazságosság elveit kapitalista vagy liberális szocialista társadalomban alkalmazzák. Ha mindkettőt elképzelhetőnek tartja, akkor itt is eltér attól az elvtől, miszerint a szabadság csak a szabadság kedvéért korlátozható. A szocialista társadalomban a polgárok tulajdonjoga csak a fogyasztási cikkekre korlátozódik, a kapitalizmusban a tulajdonjoguk a termelőeszközökre is kiterjed, így a szocialista társadalomban a polgárok szabadsága e tekintetben kisebb lesz, mint a kapitalista társadalomban.

⁵¹⁹ Joseph Raz: *Szabadság és autonómia* (fordította: Babarczy Eszter, In.: *Modern politikai filozófia*, Osiris Kiadó – Láthatatlan Kollégium, Bp., 1998., szerkesztette Huoranszki Ferenc) 105. o.

⁵²⁰ I. m. 106. o.

szabadság támogatását és védelmét tűzi ki célul, ami feltételezi az *alternatívák* megfelelően *széles skálájának hozzáférhetőségét*, és az autonóm élethez szükséges *szellemi képességek* meglétét. 2. Az *államnak* nem csak az a kötelessége, hogy megakadályozza a szabadság csorbulását, hanem az is, hogy az *autonómia feltételeinek megteremtésén* keresztül támogassa a szabadságot. 3. *Semmiféle cél elérésére sem törekedhetünk olyan eszközökkel*, amelyek *sértik az emberek autonómiáját*, hacsak nem igazolja az ilyen intézkedést ugyanezen embernek, vagy mások autonómiájának védelme.⁵²¹

Az emberi méltóság tiszteletének elve alapján az mondhatjuk, hogy az emberi személy *lehető legkiterjedtebb cselekvési szabadsága* önértékéből adódó egyik *alapvető érdeke*, ennek meghatározó (de nem kizárólagos) *korlátját* jelenti *a többi személy alapvető érdekeinek, tehát élete szentségének, lehető legkiterjedtebb szabadságának és egyedi személyiségének egyenlő módon való tiszteletben tartása*. Az egyén lehető legkiterjedtebb szabadságának érvényesüléséhez elengedhetetlen a *negatív szabadság-feltételeknek* és a *pozitív szabadság minimális feltételeinek* megléte és ezek *egyenlő biztosítása*. A pozitív szabadság minimális feltételei alatt az alternativitásnak, a választási lehetőségnek azt a minimális szintjét értem, amely ahhoz szükséges, hogy az egyén ténylegesen tudjon élni a szabadságával, ez jelenti a korábbi fejezetben értelmezett minimális gondoskodás megvalósítását, de más jellegű követelményeket is magában foglalhat (pl. a választási alternatívák biztosítását, oktatási lehetőséget, információkhoz való hozzájutást).

Az államnak a *negatív szabadság feltételeit* (a vélemény-nyilvánítási szabadsághoz, a vallásszabadsághoz, a gyülekezési és az egyesülési szabadsághoz, a tulajdonhoz, stb. való jogot) és a *pozitív szabadság minimális feltételeit* (a szociális jogokat, az egészségügyi ellátáshoz való jogot, a tanuláshoz való jogot stb.) mindenkít megillető *alanyi jogok* formájában kell biztosítani, azt, hogy ezek milyen esetben és módon korlátozhatók, *törvényben* kell rögzítenie (és nem alacsonyabb szintű jogszabályban). Fontos, hogy a szabadságjogok értelmezéséről, korlátozásának lehetőségeiről *társadalmi morális vitát folytassak* minden államban, és ezek során figyelembe vegyék azt, hogy szabadságkorlátozásra csak a *szükségesség* és az *arányosság* követelményeinek betartásával kerülhet sor, illetve meg kell teremteni a korlátozások jogszerűségének *felülvizsgálati* lehetőségét. Újra és újra fel lehet vetni a szabadságjogok értelmezésének kérdését, akár konkrét esetek is szükségessé tehetik ezt (pl. egy, a szólásszabadság határait újra problémává tévő ügy).

⁵²¹ I. m. 100-104. o., ill. 112-113. o.

Az állam a szabadság korlátozásában egészen addig elmehet, hogy a nagy társadalmi károkat okozó, tehát súlyos bűncselekményt elkövető személyt *szabadságvesztés* büntetéssel sújtsa, ez a maximális büntetés, amely összeegyeztethető az emberi méltóság tiszteletének elvével, a halálbüntetést semmiféle károkozás nem indokolhatja az élet szentségének tisztelete miatt. Az emberi személy a szabadságvesztés büntetés végrehajtása során sem kezelhető eszközként, *a büntetés célja* a modern büntetőjog szerint nem a megtorlás, hanem a *speciális és generális prevenció*: a társadalom érdeke azt kívánja, hogy se a bűnelkövető, se más ne kövessen el hasonló bűncselekményeket. A szabadság negatív feltételeinek szűkítéséről lehet csak szó a szükségesség és arányosság követelményeinek figyelembevételével, ami természetesen maga után vonja a pozitív szabadság terjedelmének beszűkülését is. Folyamatos társadalmi vitát lehet folytatni arról, hogy milyen bűncselekmények gyanúja esetén van helye bármiféle szabadságkorlátozásnak és a legsúlyosabb szabadságkorlátozásra, a szabadságvesztés büntetésre milyen esetekben kerülhet sor. Csak többszintű bírósági eljárás során lehet ilyen büntetést kiszabni. Ugyanígy például a másokra veszélyes elmebeteg kényszergyógykezelését is csak törvényi előírások betartásával lehet alkalmazni.

A szabadság korlátozására nem csak az *emberi személy méltóságából eredő követelmények sérelme* esetén kerülhet sor, hiszen vannak az emberi személyen (és közvetlenül egy adott személyhez kapcsolódó értékeken, pl. a tulajdonába tartozó javakon) túl más *védendő alapértékek* is (gondoljunk itt elsősorban az érték-korlátos diszkurzusetika további alapértékeire: emberi civilizáció fennmaradása, természeti értékek), illetve vannak fontos *társadalmi-állami értékek és érdekek* is, amely indokolhatják a korlátozást (pl. az állam biztonsága, a jogbiztonság, az épített környezet értékeinek megóvása, stb.). Beavatkozás csak sérelmek megelőzése és konkrét sérelmek megvalósulása esetén (de a korlátozás indoka ebben az esetben is a további károkozás megelőzése) történhet, de hogy milyen esetekben, arról morális vitában kell konszenzust kialakítani, amelynek során a személy szabadságának lehető legkiterjedtebb biztosításra kell törekedni. Ezen túl azonban nem vetődhet fel a szabadság korlátozása.

Véleményem szerint, az emberi élet szentségének, a jó élet mibenlétének eltérő felfogásai miatt, abban az esetben nem avatkozhat be az állam, ha a (felnőtt) személy *sajátos életmódjával önmagának okoz károkat* (pl. dohányzás, kábítószer-fogyasztás, vagy egyéb káros szenvedélyek esetén, feltéve, hogy a tevékenység másoknak nem okoz kárt – pl. nem nyilvános helyen történik, nem propagálják azt, stb. –, persze ezek megelőzése, illetve a rehabilitáció elősegítése fontos állami feladat lehet, de büntetőjogi eszközök itt nem

helyénvalóak). Így az öngyilkosságot sem tilthatja az állam, így pl. sikertelen öngyilkossági kísérletet megvalósító személy ellen nem lehet eljárást indítani.

Vannak olyan szabadságjogok, amelyekkel csak *bizonyos képességek* birtokában lehet felelősen élni. Ilyen például a választójog vagy a szerződéskötés szabadsága. Minden személy jogképes (tehát jogai és kötelezettségei lehetnek) korától, képességeitől függetlenül, azonban érvényes jognyilatkozat megtételéhez az állam bizonyos képességek meglétét írhatja elő, aki ezekkel kora miatt (gyermek) vagy más okból (pl. szellemi fogyatékos) nem rendelkezik annak jogi értelemben vett cselekvőképességét korlátozhatja vagy akár el is vonhatja, tehát cselekvőképtelenné nyilváníthatja. Nyomós indokok szólnak amellett, hogy a gyermekek szabadságát az alapvető képességeik birtokában lévő felnőtt személyekénél nagyobb mértékben korlátozza az állam, megvonjon bizonyos lehetőségeket, amelyekkel a gyermekek nem tudnának felelősséggel élni képességeik kialakulatlanságából adódóan. Továbbá alapvető érdeke a gyermeknek és a társadalomnak is, hogy minél jobban kibontakoztassa képességeit, ezért az állam kötelező iskoláztatást írhat elő egy bizonyos korig (de az államnak kötelessége biztosítani ennek feltételeit). Hogy meddig tartson a tankötelezettség, arról lehet vitatkozni, ahogy arról is, hogy mikortól beszéljünk nagykorú, tehát jogi értelemben teljesen cselekvőképes személyről, illetve meddig tartson a teljes cselekvőképtelenség, és meddig a korlátozott cselekvőképesség.

A szabadság negatív feltételeinek korlátozására ugyan lehetősége van az államnak nyomós és a társadalom által elfogadott okok fennállása esetén, az emberi méltóság tiszteletének elvéből következő bizonyos követelményeket *semmilyen esetben sem lehet elvonni*: így *semmilyen okból sem lehet sérteni* egy emberi személy *életét, egyedi személyiségét, az emberi személyhez méltó élet alapfeltételeit* (senkit sem lehet éheztetni vagy senkitől sem lehet megvonni az orvosi ellátás lehetőségét), illetve van a szabadság negatív feltételeivel biztosított *beavatkozás-mentességnek* is egy olyan *minimális szintje*, amelyet nem lehet elvonni, így a közvetlen fizikai ráhatások alkalmazását mellőzni kell, *nem lehet senkit fizikai, vagy pszichikai kínzásnak alávetni*. Mindezek az emberi személy olyan alapvető érdekeit jelentik, amelyekre minden esetben tekintettel kell lenni. Ezek tiszteletben tartásáról az egyén nem mondhat le, így nem indokolhatja senki a másik személynek okozott, a fentiekkel összefüggésben megvalósított sérelmet azzal, hogy a másik személy ebbe beleegyezett: nem ment fel senkit a felelősségrevonás alól, ha a sérelmet szenvedett fél előzetes beleegyezésére hivatkozik pl. megölésének, éheztetésének, megkínzásának, sajátos jellemzői nyilvános kicsúfolásának esetén. Az egyetlen kivételt az aktív eutanázia esete jelentheti: ilyenkor az ölési cselekmény indoka a nagy szenvedéseket átélő beteg embernek a szenvedésektől való

megszabadítása: persze viták folynak arról, hogy ezt valóban kivételnek tekintsük-e még beleegyezés esetén is (lásd lent).

A cselekvési szabadság összetevőinek értelmezésére és a köztük lévő viszony feltárására áttérve, fontos kiemelni, hogy a *pozitív szabadság feltételeinek* legalább minimális fokú megléte nélkül nem beszélhetünk szabadságról. Az államnak mindent meg kell tennie azért – erre utal Raz is –, hogy az egyén *képes legyen megalkotni a saját életét*. Ehhez minimális szinten az szükséges, hogy *legyen választási lehetősége*, hogy több cselekvési alternatíva közül választhasson. Persze morális értelemben mindig több lehetőség közül választhat az egyén, pl. akkor is volt másik lehetőség, ha azért lopott vagy rabolt valaki, mert különben éhen halt volna. De az alternatívák beszűkülése, illetve hiánya (csak egy adott cselekedettel lehet elérni a célt, az alternatíva csupán az, hogy akarod-e a célt a cselekedet árán vagy sem) a saját élet megteremtésének lehetőségeit is beszűkíti. Az *államnak* egyfelől a negatív szabadságot, vagy másképp a *szabadság negatív feltételeit, a beavatkozásoktól való mentességet* kell biztosítani, illetve a szükséges beavatkozás feltételeit törvényekben kell körülhatárolnia és ezt betartatnia (a „külső pozitív korlátozások” felszámolásáról van szó, illetve annak megjelöléséről, hogy milyen kivételes esetekben alkalmazhatók ezek). Ezen túl a *szabadság pozitív feltételeit* is elő kell mozdítani, csökkentenie kell a külső negatív, illetve a belső pozitív és negatív korlátozásokat. Az előbbihez (a külső negatív korlátozások csökkentéséhez) minél több *választási lehetőséget kell teremtenie* (iskola, foglalkozás, szórakozási, kulturálódási lehetőségek), meg kell valósítani a legalább *minimális szintű gondoskodást* (az abszolút szükségletek biztosítása, vagy az ezen túl értelmezett szegénység felszámolása), illetve a *hátrányos helyzetben lévőket kell segítenie*, különösen az *esélyegyenlőség* megteremtésével (az egyéni negatív körülmények mérséklése és annak elősegítése, hogy mindenkinek ugyanolyan esélyei legyenek az életben egy adott cél eléréséhez). Az utóbbi esetben (belső pozitív és negatív korlátozások csökkentése) olyan feladatokat kell megoldania, mint a *tanulás* és az *információhoz jutás*, az alternatívákról való *tájékoztató* biztosítása, a *képességek fejlesztése* (így lehet csökkenteni az a belső pozitív és negatív korlátozásokat, pl. a tudatlanságot, vagy a téveszméket, az indokolatlan félelmeket). A szabadság megélésének nyilván vannak olyan belső akadályai, amelyet az állam nem képes felszámolni, pl. különböző fokú testi és szellemi fogyatékoságok, de ilyen esetekben is az adott körülmények közötti legteljesebb szabadságot kell biztosítani.

Amartya Sen is ebben a keretben értelmezi a szabadságot: e szerint a *pozitív szabadság* a „valamire való” szabadságot jelenti, azt, hogy – mindent figyelembe véve – mi áll szabadságában az egyénnek és mi nem. A szabadság *negatív felfogása*, „a korlátozásoktól

való” szabadság pedig arra koncentrál, hogy mennyire hiányzik a korlátozások azon halmaza, amelyeket egyik ember a másikkal, vagy az állam, illetve valamely intézmény az egyes egyénekkal szemben alkalmazhat.⁵²² Sen hangsúlyozza a két megközelítés közötti *számos kapcsolatot*: a szabadság helyes felfogásának egyszerre kell pozitívnek és negatívnek lennie. Ezt alátámasztva Sen leír egy gyerekkorában, Daccában, a mai Banglades fővárosában megtörtént esetet. Összeütközés robbant ki a városban a hinduk és a mohamedánok között, mindkét közösség gyilkolta a másik közösség tagjait. Sen hindu családból származott, házuk is hinduk lakta környéken állt. Egy délután egy erősen vérző ember lépett be kapujukon, egy mohamedán napszámos volt, mint utóbb kiderült Kader Miannak hívták. Az egyik szomszédos házba hozott fát, kevéske bérért, amikor megtámadták. Mialatt kórházba vitték, csak azt ismételte, hogy a felesége kérte: ne menjen ellenséges környékre, de muszáj volt munkát vállalnia, mert a családjának nem volt mit ennie. Kader Mian később a kórházban belehalt sérüléseibe. Ez az eset jól illusztrálja a szabadság kétfajta felfogása közti összefüggéseket. Halála megfosztotta őt attól az alapvető pozitív szabadságtól, hogy tovább éljen, de ezt a tragédiát még szörnyűbbé teszi az, hogy Mian nem egyszerűen meghalt, hanem meggyilkolták. Ha Mian felesége kérésének megfelelően cselekedett volna, és a harcok miatt nem vállalt volna munkát, ez a negatív szabadsága sérelméhez vezetett volna. De Miannak vállalnia kellett a kockázatot, mert családja éhezett. A szegénység önmagában nem sérti a negatív szabadságot, de *a szélsőségesen szegény ember pozitív szabadsága sok szempontból korlátozott*, hiszen nem tehet meg egy sor dolgot, pl. hogy megfelelően táplálja családját, hogy otthon maradjon, de szegénysége és pozitív szabadságának ebből fakadó korlátai nem feltétlenül mások beavatkozásának következményei. Ugyanakkor fontos látnunk, hogy pozitív szabadságának eme korlátozottsága kényszerítette Miant arra, hogy ellenséges területen vállaljon munkát. Halála felfogható negatív szabadsága végletes megsértésének, azonban szegénysége és pozitív szabadságának ebből adódó hiánya miatt kényszerült abba a helyzetbe, ami meggyilkolásához vezetett.⁵²³ E gondolatok alapján azt mondhatjuk, hogy a pozitív szabadságnak is van egy minimuma, amelyet az egyenlő méltóság elvének érvényesüléséhez meg kell kívánnunk, feltételeinek kialakítása társadalmi-állami feladat. Sen az egyéni szabadság melletti társadalmi elkötelezettséget tartja a szélsőséges szegénység (és az éhínségek) megszüntetése és megelőzése fő eszközének, és rámutat, hogy egy demokratikus államban sokkal nagyobb esélye van az éhínségek megelőzésének (erre India története is

⁵²² Amartya Sen: *Az egyéni szabadság, mint társadalmi elkötelezettség* (fordította: Ferge Zsuzsa, In.: *Etika a gazdaságban*, szerkesztette: Kindler József és Zsolnai László, Keraban Kiadó, Bp. 1993) 28-29. o.

⁵²³ Vö. i.m. 27-28. o., ill. 29-30. o.

példákkal szolgálhat). A fejlődést olyan folyamatnak tekinti Sen, amelynek során bővül az a szabadság, amelyet az emberek ténylegesen élveznek.⁵²⁴

Az emberi méltóság tisztelete elvének érvényesülése megkívánja, hogy az egyén a *lehető legnagyobb fokú „negatív” és „pozitív” szabadsággal* rendelkezzen, ezek feltételeinek biztosítása az állam feladata. Ha a szabadság-feltételek nem érnek el legalább egy minimálisan elvárható szintet, akkor az emberi méltóság tiszteletének elve sérelmet szenved. Ez a szint mind a negatív, mind a pozitív szabadság vonatkozásában fennáll, ugyanakkor viták folyhatnak arról, hol is van ez a szint. Mindenképpen erről van szó, ha az adott államban a társadalom tagjainak meghatározó része úgy érzi, hogy nem képes megalkotni a saját életét, mert nincsenek biztosítva a szabadság megéléséhez szükséges negatív feltételek (az alapvető szabadságjogok nem érvényesülnek) vagy a pozitív feltételek hiánya miatt a választási lehetőségek nagyon szűkek, ami kiszolgáltatottsághoz vezet. Ahogy nem egyértelmű, hogy meddig terjedhet az egyén szabadsága, ugyanúgy lehet vitatkozni azon, hogy az államnak a szabadság pozitív feltételeinek biztosításában meddig kell elmennie.

Álláspontom szerint az emberi méltóság tiszteletének elve *kizárja a negatív szabadság olyan módon való kiszélesítését, amely azt eredményezi, hogy a pozitív szabadság minimális feltételei nem biztosíthatók egyenlően* (pl. szélsőséges gazdasági liberalizmus), illetve *a pozitív szabadság feltételei megteremtésének érdekében sem lehet korlátozni a szabadság negatív feltételeit* (tehát szűkíteni a szabadságjogokat, pl. a jólétet biztosító vagy annak megteremtése érdekében tevékenykedő diktatórikus berendezkedés). Az utóbbi valósult meg minden olyan politikai rendszerben, amelyben egy politikai csoport a nép jólétének, „boldogságának” elősegítése érdekében korlátozta a szabadságjogokat, az ember élete ekkor nem volt biztonságban, hiszen bárkit kinevezhettek a nép ellenségének (lásd: jakobinus terror Franciaországban, a bolsevik párt a Szu.-ban, stb.). Visszautalok ezzel kapcsolatban Hannah Arendt gondolataira: ahol a *közboldogság* egyenlő vált *a nép boldogságával*, ott feláldozták a forradalom eredeti célját, a szabadság terének létrehozását. Ugyanakkor arra is utal Arendt, hogy az USA-ban a *Függetlenségi Nyilatkozat* „boldogság keresése” kitételét eredeti értelmétől eltérően már csak magánboldogságként értelmezik és nem közboldogságként, ami a közszabadság, tehát a minél nagyobb fokú szabadság megteremtéséért viselt egyéni felelősség, ez a politikában való aktív részvételt, az egyéni vélemények megfogalmazását feltételezi. Értelmezésében ennek alapvető részét képezik a társadalmi morális kérdésekről folytatott viták. Az ideális az lenne, ha mindenki élne a politika alakításának szabadságával,

⁵²⁴ Vö. i.m. 30-32. o., illetve lásd *A fejlődés mint szabadság* című művet (fordította: Hegedűs Judit, Európa, Bp., 2003)

még hozzá a szabadság negatív és pozitív feltételeinek kiterjesztése érdekében, ugyanakkor az emberi méltóság tiszteletének elvéből adódóan erre nem lehet kötelezni senkit (sajnos a nyugati democráciákban a politika alakítása a szavazás aktusára szorítkozik a legtöbbször, a kialakult politikai struktúra – amelyben a pártok játsszák a főszerepet –, sem ösztönzi az egyéni politikai aktivitást, bár pozitív folyamatként a civil szervezetek megerősödését is tapasztalhatjuk). A társadalmi morális vitákban (tehát a morális tartamú jogi rendelkezésekről folytatott vitákban) értelemszerűen az adott állam állampolgárai vehetnek részt, és a politikában való egyéb részvételi jogok is az állampolgárokra terjednek ki (pl. aktív-passzív választójog).

Az emberi méltóság tisztelete elvének megfelelően minden államban a szabadság negatív és pozitív feltételeinek összhangját kell megteremteni, tehát – még egyszer hangsúlyozom – *nem lehet úgy biztosítani a szabadság negatív feltételeit, hogy az sértse a társadalom bizonyos rétegeinek pozitív szabadságát.*

Ez történt a 18. században az *ipari forradalom* időszakában Angliában, ahogy erre Polányi Károly *A nagy átalakulás (The Great Transformation, 1944)* című művében rámutat. Az ipari forradalom a termelési eszközök óriási fejlődését hozta magával, ami gazdasági fellendüléssel is járt, de óriási társadalmi megrázkódtatást okozott Anglia számára: országrészek váltak néptelenné, a vidékről jött emberek ipari városok nyomornegyedeiben zsúfolódtak össze. Az ipari forradalom kialakulásának számos, egymással kölcsönhatásban álló oka volt, ezek közé tartozik a piacok kiszélesedése, a szén és a vas jelenléte, a szövőiparnak kedvező klíma, a 18. századi bekerítések miatt nincstelenné vált embertömegek léte, a gépek felfedezése. Polányi szerint az alapvető változást egy új intézményi mechanizmus, a *piacgazdaság megszületése* idézte elő, aminek kialakulásában a *gép* fontos szerepet játszott. Ha egy kereskedő társadalomban bonyolult gépekkel kezdenek termelni, szükségszerűen kialakul az önszabályozó piaci rendszer eszméje.⁵²⁵ A gépi termelés kialakulása ugyanakkor óriási felfordulással és szenvedéssel járt együtt, szétszaggatta a társadalom szöveteit, mert nyersanyag és munkaerő szükséglete *feltételezi a társadalom természeti és emberi szubsztanciájának átalakítását áruvá.*⁵²⁶ Megkezdődött az önszabályozó piac kialakítása, amelyet a piaci árak szabályoznak és irányítanak. Egy ilyen rendszerben az ipar minden elemének van piaca, nemcsak a javaknak, hanem a munkaerőnek, a földnek és a pénznek is (ezek árát termékáraknak, béreknek, bérleti díjnak és kamatnak nevezik). Ugyanakkor a

⁵²⁵ Polányi Károly: *A nagy átalakulás. Korunk gazdasági és politikai gyökerei* (fordította: Pap Mária, Napvilág Kiadó, Bp., 2004) 61-70. o.

⁵²⁶ I m. 70-71. o.

munkaerő, a föld és a pénz áruként való jellemzése fikatív, hiszen ezek egyikét sem eladásra termelik. A *piaci mechanizmust* egyfajta „ördögi malom”-ként írja le Polányi, amely a kulturális intézmények védőhálójával szétzilálja a társadalmat. Különösen igaz ez az emberre, hiszen a munkaerő emberi lényekre alkalmazott kifejezés, amennyiben azok nem munkáltatók, hanem alkalmazottak. A piacgazdaság nem csak az ember munkaerejével, hanem a hozzátartozó „fizikai, pszichés és morális” entitással is rendelkezik: *a társadalom a gazdasági rendszer tartozékává válik.*⁵²⁷ A középosztály kérelhetetlenül képviselte a *laissez faire politikát* (mert csak ez vezethet el a legtöbb ember legnagyobb boldogságához), amely szerint a munkaerőnek a piacon kell megtalálnia az árát, a javaknak szabadon kell áramolniuk az országok között, a pénz létrehozását egy automatikus mechanizmusnak kell alárendelni (bevezették az aranystandardot). Ugyanakkor a „liberális krédó” *mindhárom fő eleme problémákhoz vezetett*, mivel a kompetitív munkaerőpiac az embert, a nemzetközi szabadkereskedelem a mezőgazdaságot, az aranystandard pedig a termelőszerkezeteket veszélyeztette. Ennek *ellenhatásaként egy társadalmi önvédő mechanizmus* indult be nemcsak Angliában, hanem más országokban is az 1870-es évektől kezdve. Ez a nemzeti és szociális protekcionista ellenmozgás nem valamiféle antiliberális összekövés eredménye volt, ezek spontán módon jöttek létre a piaci mechanizmus gyengeségei miatt. A társadalmi ellenmozgás a munkaerő védelmében *a munkásszervezetek és a szociális törvények*, a föld védelmében *a gabonavámok*, pénz vonatkozásában pedig *a nemzeti valuták* létrejöttét eredményezte. A kontinensen is lezajlottak ezek a folyamatok, bár Angliához képest lemaradásban voltak a kontinens országai az iparosítást tekintve, de a nemzeti egység tekintetében is (ez csak a 19. század második felében jön létre Németországban és Itáliában). Máshogyan (kevésbé radikálisan) hatottak a változások pl. a munkásokra, de mindenhol volt egy *laissez faire* korszak, amit a védelmi mechanizmusok kialakulása követett.⁵²⁸ Ezek a szükségszerű folyamatok 1879 és 1929 között Nyugaton *megrendítették a piacgazdaság önszabályozását és bomlasztó feszültségeket okoztak a gazdasági és politikai életben.*⁵²⁹

⁵²⁷ I. m. 101- 110. o.

⁵²⁸ Vö. i. m. 175-256. o.

⁵²⁹ Megmutatkozott ez a növekvő munkanélküliségben, a valutaárfolyamokra nehezedő nyomásban, a nemzetközi politika tekintetében pedig az imperialista versengésben. Mivel az egyik ország importvámjai akadályozták a másik ország exportját, ez arra ösztönözte a nemzeteket, hogy politikailag védtelen piacokra terjesszék ki kereskedelmüket, ez volt a gyarmatosítás politikájának alapvető indoka. Az I. világháború és a háború utáni forradalmak még a 19. századhoz tartoznak (a „látványos felfordulások” lecsengését követően létrejött rendszerek alig különböztek a háború előttiektől, nyilván ez az 1917-es orosz forradalomra nem igaz). A hatalmi egyensúlyi rendszer az I. világháborút követően már nem állítható helyre, és amikor Nagy-Britannia, majd az USA letér az aranystandardról, *összeomlik a 19. századi civilizáció*. A harmincas években megkezdődik egy átalakulási folyamat, amelynek része Amerikában a New Deal beindítása, a nemzetiszocialista hatalomátvitel Németországban, az ötéves tervek meghirdetése Oroszországban. A piacgazdaság átalakításának

Joseph E. Stiglitz úgy véli, hogy az *ön szabályozó piac mítosza* napjainkban gyakorlatilag halott, a közgazdászok a piaci folyamatokba való állami beavatkozás mértékén és módján vitatkoznak. A közgazdaság-tudomány elfogadja Polányi következtetéseit, de a közpolitika alakítói gyakran ezt figyelmen kívül hagyva cselekszenek, pl. a „neoliberális washingtoni konszenzus” képviselői minden problémát az állami beavatkozásra vezetnek vissza (bár még az IMF vagy az USA pénzügyminisztériuma sem tagadják az árfolyamokba való állami beavatkozás szükségességét), a fejlődés fogalmát a tőkefelhalmozásra és a forrásallokáció hatékonyságának javítására szűkítik le.⁵³⁰ Sokan emlegetik Polányit a volt szocialista országokban a rendszerváltást követően lezajlott folyamatokat elemezve: ezekben az államokban a gazdasági átalakulás óriási társadalmi károkat okozott.

Rawls szerint az igazságos társadalomban nem csak a legalapvetőbb szabadságjogok egyenlőségét kell biztosítani, hanem az *esélyegyenlőséget* is, illetve a társadalmi-gazdasági egyenlőtlenségeknek úgy kell alakulniuk, hogy a társadalom leghátrányosabb helyzetű tagjai számára is előnyt biztosítsanak. Az emberi méltóság tiszteletének elvéből következő egyenlő szabadság negatív és pozitív feltételeit fogalmazzák meg egy bizonyos olvasatban a rawls-i igazságosság-elvek. Az emberi méltóság tiszteletének elve nem kívánja meg, hogy gazdasági és társadalmi értelemben mindenki egyenlő legyen, hisz az emberek különböző képességekkel, tehetséggel, szorgalommal alkotják meg a saját életüket, azt azonban megkívánja, hogy a pozitív szabadság feltételeit legalább minimális szinten biztosítsa az állam mindenki számára, ez jelenti az *emberi személyhez méltó élet nélkülözhetetlen anyagi feltételeinek*, illetve az *esélyegyenlőség* megteremtését (a választási lehetőségek kiszélesítésére való törekvés, stb. mellett, lásd fent).

Az emberi önértékből következő követelményeket – az élet szentségének, a lehető legkiterjedtebb szabadságnak, a személyiség egyediségének tiszteletét –, minden emberi személy vonatkozásában *egyenlően* kell érvényesíteni. Az elvből levezethető diszkrimináció-tilalom a személy egyedi jellemzői (pl. bőrszín, vallási hovatartozás, nem, szexuális orientáció, stb.) miatt megvalósított hátrányos megkülönböztetésének tilalmát mondja ki. A

szocialista alternatívája Polányi értelmezésében az „ipari civilizáció belső tendenciája az önszabályozó piac meghaladására oly módon, hogy tudatosan alárendeli azt egy demokratikus társadalomnak”. Szovjet-Oroszországban létrehoztak egy szocialista gazdaságot, de erre a vállalkozásra rányomta a bélyegét az, hogy itt általános írni-olvasni tudás, demokratikus hagyományok és fejlett ipar nélkül vágta bele a szocializmusba. A fasiszta kiutat a válságból a piacgazdaság olyan reformja jellemezte, amelyet gazdaság és politika valamennyi demokratikus intézményének kiirtásával értek el. A fasiszták életet leheltek a gazdasági rendszerbe, de a népet alávetették egy átnevelési folyamatnak egy olyan politikai vallás dogmáinak megfélemlően, amely szélsőségesen tagadta az emberek testvériségét. Vö. Polányi: i. m.

⁵³⁰ Vö. Joseph E. Stiglitz: *Előszó Polányi Mihály A nagy átalakulás című művének 2001-es kiadásához* (fordította: Andor László, in.: Polányi: i. m.)

pozitív diszkrimináció (tehát hátrányos helyzetben lévő személyek bizonyos esetekben való előnyben részesítése) ugyanakkor megengedhető, mint az esélyegyenlőség megvalósításának egyik eszköze.

5. Bioetikai dilemmák

A következőkben néhány bioetikai problémára utalok röviden: az *abortusz*, az *eutanázia*, a *génebézés* és a *klónozás* kérdését érintem az emberi méltóság tisztelete elvének szempontjából. Ezen problémák vizsgálatakor gyakran hivatkoznak az emberi méltóságra, de különböző összefüggésekben. Az abortusz megengedhetőségével kapcsolatban az a legfőbb kérdés, hogy a méhmagzat esetében beszélhetünk-e emberi méltóságról, tehát személynek tekintjük-e? Az nem vitás, hogy az eutanáziát emberi méltósággal rendelkező individuumon hajtják végre, a kérdés itt az, hogy a nagy szenvedéseket átélő beteg ember szabadságában áll-e eutanáziát kérni, illetve az eutanázia végrehajtója jogosult-e a beteget halni hagyni (passzív eutanázia), vagy halálba segíteni (aktív eutanázia), különösen, ha a beteg akaratnyilvánításra képtelen állapotban van. A humán biotechnológiai eljárások esetében kérdéses, hogy hivatkozhatunk-e az emberi méltóság tisztelete elvének sérelmére vagy sem?

Az emberi élet kezdetének problémájára adott választól függ, hogy milyen álláspontot foglalunk el az *abortusz-kérdésben*.⁵³¹

a) Ha azt mondjuk, hogy az emberi élet a fogantatástól veszi kezdetét, az emberi méltóság tiszteletének elvéből az *abortusz tilalma* következik, hiszen ez emberölésnek minősül (erre csak olyan kivételes okból kerülhet sor, ha a terhesség az anya életét veszélyezteteti, ekkor, ha az anya nem tudja kihordani a magzatot, ez a saját és a magzat életébe is kerülhet). Az azonnali áttelekítés tanának megfelelően a keresztény egyházak az abortusz ellen emelik fel a szavukat, illetve a fogamzásgátlók használatát is csak kivételes esetben engedélyezik. Az *Evangelium vitae* kezdetű enciklikából vett részletek jól összefoglalják a Katolikus Egyház álláspontját témánkkal kapcsolatban: „Az összes vétkek között, amit az ember az élet ellen el tud követni, a művi abortusznak olyan vonásai vannak, melyek miatt különösen is súlyos és kárhóztatandó. A II. Vatikáni Zsinat a csecsemőgyilkossággal együtt „átálatos” bűncselekménynek nevezi ... a művi abortusz, bárhogy hajtják végre, egy ember megfontolt és közvetlen megölése életének kezdeti szakaszában, a fogantatás és a születés közötti

⁵³¹ Az alábbi nézetekről bővebben lásd: Barcsi Tamás: *Az ember méltósága* (Attraktor, Gödöllő-Máriabesnyő, 2005), illetve *Erkölcsei döntés és életvédelem* (JURA, 2003/2)

időben.” „Az emberi lényt fogantatásától kezdve személynek kell tekinteni és így kell vele bánni, éppen ezért ettől a pillanattól el kell ismerni a személyi jogait, melyek között az első az ártatlan emberi lény élethez való sérthetetlen joga.” „A megújított kánoni törvényhozás is kijelenti, hogy »aki sikeresen magzatelhajtást végez, önmagától beálló kiközösítésbe esik« azaz a kiközösítés automatikusan beáll.”⁵³² Ugyanezt találhatjuk pl. a Hittani Kongregáció *Donum vitae* kezdetű instrukciójában is.⁵³³ Itt jegyzem meg, hogy különböző indokokra hivatkozva valamennyi világvallás tiltja az abortuszt.

b) Más nézetek alapján az *abortusz megengedhetősége*, illetve *bizonyos esetekben való megengedhetősége* mellett érvelhetünk. Ha úgy véljük, hogy a születéstől kezdődően vagy egy meghatározott fejlődési szakasz elérésétől kell alkalmaznunk az emberi méltóság tiszteletének elvét, ebből még nem következik automatikusan a fejlődési szakasz, illetve a születés előtti abortusz teljes (bármely okból való) elfogadása, hiszen a magzat, ha nem is ember, mindenképpen potenciális ember, értéket valósít meg, ezért életét kioltani csak méltányolható okból szabad, még akkor is, ha pusztán létezéséhez nem kapcsolunk olyan önértéket, amelyből életének abszolút tisztelete következne. De az abortusszal kapcsolatos liberális és közvetítő nézetek az ember élet feltételezett kezdőpontja előtt alapvetően megengedően viszonyulnak a művi terhesség-megszakítás elvégzéséhez. A „liberális” nézetek az abortusz lehetősége mellett érvelnek, mondván, az emberi élet és méltóság a születéssel kezdődik, és a magzat élethez való jogával szemben *erősebb az anya önrendelkezési joga*. Azért az élveszületés az emberi jogok forrása, mert ez az a pillanat, amikor a magzat teste elkülönül az anyától: az anyának az abortusszal nem a magzat megöléséhez van joga, hanem ahhoz, hogy eltávolítsák testéből a magzatot, s így testi integritását helyreállítsák. Ez ma még a magzat pusztulásával jár, de ha létezne egy olyan orvosi technológia, hogy az eltávolított magzatot életben tudnák tartani egy inkubátorban, az inkubátor kikapcsolásához már nem lenne joga az anyának.

⁵³² *Evangelium vitae enciklika* 58., 60., 62. pont (fordította: Dr. Diós István)
<http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=78>

⁵³³ A legszélsőségesebb konzervatív álláspontot a Holocaust-argumentum jelenti, melynek lényegét így foglalhatjuk össze: ha elkezdjük mérlegelni, megengedhető-e az abortusz, ugyanazt tesszük, mintha azt vizsgálnánk, hogy a náci népirtást nem vezethették-e erkölcsi megfontolások. Ezt természetesen túlzó nézetnek tekinthetjük, a két problémát nem lehet összekeverni: Auschwitz erkölcsi megítéléséről nincs vita, míg az abortusz kérdésében van. Kis János szerint az nem szorul indokolásra, hogy miért terjed ki az élethez és az emberi méltósághoz való jog minden emberre, és miért kell elítélnünk azt az álláspontot, hogy vannak származás, életmód, vagy szellemi szint alapján meghatározható csoportok, amelyek tagjai szabadon elpusztíthatóak, ezzel szemben indokolásra szorul, hogy miért kell személyként kezelnünk azt a gondolkodásra, elemi ösztön- és fájdalomérzésre képtelen „szerveetlen sejthalmazt”, ami a magzat fejlődésének kezdetén. Vö. Kis János: *Az állam semlegessége*: i. m. 211-215. o

A *közvetítő nézetek* szerint a meghatározott fejlődési szakasz eléréséig nem beszélhetünk emberről, ezért az abortusz elvégezhető (persze korlátozó tényezők lehetnek), ez után azonban az emberi élet és méltóság tisztelete nem teszi lehetővé az abortuszt. A „konzervatív”, illetve a „liberális” megközelítés hibája, hogy nem tulajdonítanak *morális jelentőséget a magzat méhen belüli fejlődésének* (pedig a közgondolkodás is számol ezzel a tényezővel: az emberek könnyebben elfogadják egy korai, mint egy későbbi abortuszt). A szóba jöhető fontosabb fejlődési kritériumok: az érzékösség kialakulása (a 14. hétig végezhető el az abortusz), az agytörzs kialakulása (a 8. terhességi hétig végezhető el az abortusz), az agytörzs funkcionálásának kezdete, azaz egyes szervek összehangolt működésének kialakulása (a 11. hétig végezhető el az abortusz), az agykéreg kialakulása (ez a 22-24. terhességi héten alakul ki, egy biztonsági határt szabva a 20. hétig lehet elvégezni a beavatkozást).

Egyes gondolkodók szerint *akkor is van lehetőség abortuszra bizonyos esetekben, ha embernek tekintjük a magzatot*: ilyen álláspontot fogalmaz meg Judith Jarvis Thomson, aki szerint a *nem önkéntes terhesség megszakítása megengedett emberölésnek* minősül, továbbá Frances Kamm, aki a segítségnyújtás megszüntetésével hozza összefüggésbe az abortuszt, mondván: a művi terhesség-megszakítás megkezdett *segítségnyújtás megengedett abbahagyásának* tekinthető (önkéntesen megkezdett segítségnyújtás esetén indokolási kötelezettség áll fenn, nem önkéntesség esetén nincs szükség indokolásra). Thomson *A Defense of Abortion* (1971) című híres írásában egy analógia segítségével próbálja bemutatni a problémát. Képzeljük el, hogy valaki egy reggel egy kórházi ágyban ébred fel, és azt tapasztalja, hogy keringési rendszere össze van kötve egy súlyos beteg, mellette eszméletlenül fekvő híres hegedűművésszel. Az illető megtudja, hogy éjszaka elrabolták, mert már csak ő tud segíteni a művészen: kilenc hónapig kellene vállalnia az összekapcsoltsági állapotot, ha előbb megszakítja ezt, akkor a hegedűművész meghal. A kérdés az, hogy köteles-e vállalni az elrabolt ember ezt az állapotot vagy sem. Thomson szerint senki sem kötelezhető erre. Az elrabolt személy – mutat rá a szerző – sokban hasonlít egy akarátán kívül teherbe esett nő helyzetéhez: előzetes hozzájárulása nélkül veszik igénybe a testét. A magzat erkölcsi státusza vitatott, a hegedűművészé nem az, és ha jogom van azt mondani az ő esetében, hogy kapcsolják le rólam, akkor a terhes nőnek is joga van az abortuszra nem önkéntesség esetén. Igaz, hogy a hegedűművésznak és a magzatnak is joga van az élethez, de *az élethez való jog nem tartalmazza, hogy mindazon eszközökhöz (így mások testéhez) is joguk volna, amelyre életük meghosszabbításához szükségük lenne*. Ebből az következik, hogy a nem önként vállalt terhesség kihordása nem kötelező, a magzatnak ehhez nincs joga, még akkor sem, ha

embernek tekintjük.⁵³⁴ Thomson álláspontja vitákat gerjesztett és több kritikát is megfogalmaztak az elmélettel szemben. Az élet szentségének tiszteletéből adódóan mindent meg kell tenni egy emberi személy életének fenntartása, megmentése érdekében, de abban igaza van a szerzőnek, hogy a fenti értelemben vett – az elrabolt ember és a hegedűművész vonatkozásában felvetett – összekapcsoltságra (tehát testének rendelkezésére bocsátására) nem kötelezhető senki sem (mint ahogy arra sem, hogy felajánlja egyik veséjét, ha valaki számára az szükséges), még ha egy élet megmentéséről van is szó, mivel ez a szabadságba való súlyos beavatkozásnak minősülne. Ilyen jellegű segítségnyújtás csak egyedi lelkiismereti döntésen alapulhat. Ugyanakkor nem biztos, hogy itt erről az esetről van szó, mivel a hegedűművész-magzat analógia nem teljesen állja meg a helyét: a hegedűművész és az elrabolt ember között nincs rokoni kapcsolat, ezzel szemben a magzat a nő biológiai ivadéka, genetikai kapcsolat van közöttük. Az elrabolt személy nem működött közre a hegedűművész betegségének előidézésében, ezzel szemben a terhes nő közreműködött abban (biológiailag hozzájárult, még ha nem is volt szándékában), hogy létrejöjjön a magzat. A történetben kilenc hónap után megszűnik a kapcsolat, azonban az abortusz valódi indoka általában nem az, hogy néhány hónapos testi kapcsolat túl nagy ár a gyerekszülésért, hanem a későbbi gondok, amelyeket a nő nem akar vállalni. Továbbá a hegedűművészt mesterségesen kapcsolták össze az elrabolt személlyel, ezzel szemben a terhesség az emberi nem reprodukciójának természetes módja.⁵³⁵ Ezekhez az ellenvetésekhez teszem hozzá, hogy a nem önkéntesség fogalmának lehet egy tágabb és egy szűkebb értelmezése: a tágabb értelmezés szerint a nem önkéntesség jelenti az erőszakos közösülés miatt és a „véletlenül” teherbe esett nő helyzetét, szűkebb értelemben csak a bűncselekményből kifolyólag megtörtént teherbeesés összefüggésében használhatjuk a fogalmat. Thomson a tágabb értelemben használja a kifejezést.

Ahogy szó volt róla, az emberi méltóság tiszteletének elve alapján a születést követően megkérdőjelezhetetlenül emberi személyről kell beszélünk, hiszen valamennyi releváns álláspont elismeri, hogy a születést követően emberi személyről van szó. Az emberi méltóság tisztelete elv érvényességének kezdeti pontja egyéni etikai értelmezéstől függ (mivel erről nincs morális konszenzus), így egyéni lelkiismereti kérdés, azon túl, hogy az emberi lénytől született egyedet emberi személynek kell tekintenie mindenkinek. Ha valaki nem tekinti embernek a méhmagzatot, azt feltétlenül el kell ismernie, hogy egy potenciális emberről van

⁵³⁴ Judith Jarvis Thomson: *A Defense of Abortion* (Philosophy and Public Affairs, Vol. 1, No. 1. Autumn, 1971, http://www.uni-konstanz.de/FuF/Philo/baumgartner/docs/geda/Thomson_abortion.pdf) 47-66. o.

⁵³⁵ Vö. Kis: i. m. 224-225. o.

szó, így élete tiszteletet érdemel, minél közelebb áll a születéshez, annál inkább. Mindazoknak, akik *nem tekintik embernek a méhmagzatot* (akár egy bizonyos fejlődési szakasz elérésig, akár egyáltalán nem) *egyéni erkölcsi alapállásuk alapján kell döntenüik*, hogy ez a tisztelet-e az erősebb, vagy az állapotos nő azon érdeke, hogy ne tartsa meg a magzatot (ez akár esetről esetre változhat, mert elképzelhető, hogy valaki elegendő oknak tartja a terhesség-megszakításra azt, ha a terhesség bűncselekmény következménye, de azt már nem, ha a nem megfelelő védekezés miatt fogant meg a magzat).

Az *államnak* is állást kell foglalnia a kérdésben, hiszen az emberi élet védelmének kötelezettsége az emberi élet kezdetét követően terheli az államot minden egyén vonatkozásában. Az államnak a születéstől feltétlenül személynek kell tekintenie az emberi egyedet, ugyanakkor az abortusz-kérdésben *semleges álláspontot* kell elfogadnia, azaz tekintettel kell lennie arra, hogy viták folynak az emberi élet kezdetéről, és a vita nem eldönthető, mindenki a saját világnézeti alapállása szerint fogadja el valamelyik álláspontot. A *semlegesség* állami álláspontja mellett érvel Dworkin, illetve Kis János is. Dworkin szerint a kényszer-alkalmazásnak két jól megkülönböztethető célja lehet: a *konform magatartás*, amikor az egyén olyan szabályokhoz igazodik, melyek a többség felfogása szerint a legjobban védik és tisztelik az élet szentségét, illetve a *felelős magatartás*, amikor az egyén a terhesség folytatására vagy megszakítására vonatkozó döntésével, mint erkölcsileg súlyos döntéssel néz szembe, és felismeri, hogy alapvető értékek forognak kockán, ezért alapos mérlegelés után, meggyőződését gondosan szemügyre véve dönt. Kérdés, hogy az abortusz állami szabályozásának a konform, vagy a felelős magatartás kikényszerítése legyen-e a célja? Dworkin úgy gondolja, hogy a kérdés megválaszolásához három körülményt kell figyelembe venni: 1. az élet értékének tárgyában a közvélemény mélyen megosztott, az egyes emberek máshogyan értelmezik az élet szentségét; 2. a nézeteltérés nem közömbös vagy lényegtelen kérdések körül forog: az, hogy hogyan értelmezendő az élet szentsége, minden ember számára alapvető fontosságú erkölcsi kérdés; 3. a döntés maradandó, mély hatást gyakorol az egyén és családja sorsának alakulására, így a döntésbe való hivatalos beavatkozás is súlyos következményekkel jár. Ilyen körülmények között az állami szabályozás nem szolgálhatja a konformitás kikényszerítését. Ha az állam betiltaná az abortuszt, elkötelezné magát az élet szentségének egyik vitatott felfogása mellett: ily módon egy bizonyos erkölcsi nézetet kényszerítene rá a közösség egészére, ezt azonban nem teheti meg, ha nem egyéni jogokat véd, hanem objektív, személytelen értékeket. Ebből következik, hogy *az államnak a felelős*

magatartás kikényszerítésére kell szorítkoznia.⁵³⁶ Kis János kiemeli: abban egyetérthetünk, hogy akinek a meggyőződése szerint a magzat személy, annak *erkölcsi teher* egy olyan társadalomban élni, ahol az abortusz megengedett, és aki szerint nem személy a magzat, annak erkölcsi teher egy olyan társadalomban élni, ahol az abortusz tilos. De az előbbi esetben a teher csupán *közvetett*: politikai közösségünk másoknak megengedi azt, ami az ő felfogásában bűn, az utóbbi esetben viszont a teher *közvetlen* lehet, amikor a terhes nő számára megtiltják azt, ami az ő felfogásában nem bűn. Mivel a közvetlen teher súlyosabb a közvetett tehernél, adódik a szabályozási mód is.⁵³⁷

Az államnak alapvetően egyéni etikai (a jó élet sajátos felfogásához kötődő) kérdésként kell kezelnie az abortuszt, ugyanakkor ennek engedélyezése mellett a magzat életének védelme érdekében is szükséges intézkedéseket tenni. Elsősorban a művi terhesség-megszakítás *megelőzésében* van feladata az államnak (felvilágosítás, fogamzásgátló szerek támogatása, stb.), illetve valamely „*méltányolható*” ok fennállását kívánhatja meg egy potenciális emberi lény elpusztításához (bár ezek között szerepelnie kell egy olyan társadalmi-pszichikai nehézségre utaló oknak, amelynek meglétét nem ellenőrzik, egyéni lelkiismereti döntéssé téve az ilyen esetben kért abortuszt), továbbá *időkorlátozást* vezethet be (minél közelebb van a születéshez a magzat, annál kevésbé legyen lehetőség az abortuszra). A jogi szabályozás a demokratikus államok többségében ezt a megoldást követi: az emberi élet és méltóság állami védelme *az egyén születésétől* veszi kezdetét, az abortuszra lehetőséget adnak, de a magzati élet védelmében különböző módon korlátozzák azt (időkorlát, törvényi indikációk). Az USA-ban és Kanadában az abortusz lehetőségét alkotmány által védett női jogként definiálják, Európában az abortusz-törvények főszabályként tiltják a művi terhesség-megszakítást, kivételként sorolva fel azokat a feltételeket, amelyek fennállása esetén mégis megengedhető a beavatkozás: ha a terhesség bűncselekmény következménye, ha a magzat kihordása a nő fizikai vagy mentális egészségét veszélyezteti, ha a magzat sérült, vagy ha az anya társadalmi, illetve gazdasági körülményei megnehezítik a magzat kihordását⁵³⁸

Az *eutanáziával* (a szó etimológiailag az eu: jó, illetve a thanatosz: halál kifejezésekből eredeztethető), kapcsolatos problémákra áttérve, azt mondhatjuk, hogy az eutanázia lényegében egy gyógyíthatatlan, *súlyos szenvedéseket* átélő *beteg ember szándékos* halálba segítése (aktív eutanázia) vagy halni hagyása (passzív eutanázia), egy másik ember által, a

⁵³⁶ Dworkin: i. m. 165. o., ill. Kis: i. m. 254-255. o.

⁵³⁷ Kis: i. m. 262. o.

⁵³⁸ A magyar abortusz-törvény (1992. évi LXXIX tv. a magzati élet védelméről), összekapcsolja az indikációs modellt a tanácsadás kötelezettségével, így túllép a legtöbb európai törvényen, ezek vagy a tanácsadási kötelezettséget, vagy az indikációs modellt tartalmazzák (hasonló a szabályozás Németországban). A magyar szabályozás a „kevésbé liberális” abortusz-törvények közé tartozik.

*beteg érdekében.*⁵³⁹ Az eutanázia önkéntessége alapján beszélhetünk *önkéntes*, tehát a beteg önrendelkezésén alapuló eutanáziáról, ekkor a beteg maga kéri a beavatkozás megszüntetését, mellőzését, vagy az orvos aktív közreműködését élete befejezéséhez, továbbá *nem önkéntes*, nem a beteg önrendelkezésén alapuló eutanáziáról, ekkor a beteg kora (újszülött) vagy állapota (pl. irreverzibilis kóma állapotában van) miatt akaratnyilvánításra nem képes, ekkor helyette a hozzátartozók és/vagy az orvos döntenek az eutanáziáról. Ismert továbbá a *kényszer-eutanázia* jelensége is, amikor a beteget úgy részesítik eutanáziában, hogy bár akaratnyilvánításra képes állapotban van, nem kérik beleegyezését, vagy megkérdezik a beteget, de akarata ellenére cselekszenek. A kényszer-eutanázia elutasításáról nincs vita, de ahogy már szó volt róla, véleményem szerint az emberi méltóság tiszteletének elve nem ad lehetőséget a *nem önkéntes aktív vagy passzív eutanázia* alkalmazására sem, hiszen ez sérti az emberi élet szentségének elvét, mivel az adott személyen kívül mások nem dönthetnek egy emberi élet megszüntetéséről. Bár a hivatalos álláspont mindenhol ez, bizonyos államokban kivételes esetekben lehetőséget adnak irreverzibilis kómában vagy perzisztens vegetatív állapotban lévő személyek mesterséges táplálásának vagy lélegeztetőgépének leállítására (pl. az USA-ban), ez az egész agyhalál-koncepcióra alapozott törvényi halál-meghatározási kritérium mellett meglehetősen problémás eljárás (jogilag az egész agyhalál-koncepció az elfogadott, de facto azonban a neocorticalis agyhalál-definíció?). Megoldást jelentene az ilyen és hasonló esetekre az „élő végrendelet” („living will”) intézményének szélesebb körű elterjedése. Ez a személy belátási képességének birtokában megfogalmazott olyan nyilatkozata, amely különböző rendelkezéseket tartalmaz arra az esetre, ha a nyilatkozatot tevő akaratnyilvánításra képtelen állapotba kerül: magában foglalhatja az egyén értékrendjének, erkölcsi alapelveinek leírását, útmutatásul szolgálhat különböző kezelések alkalmazásának mellőzését illetően, a nyilatkozó kijelölhet meghatalmazottat, aki ismeri

⁵³⁹ Az eutanázia problémájáról bővebben lásd: Barcsi Tamás: *Az ember méltósága*: i. m., illetve *Az emberhez méltó halál lehetősége: az eutanázia és alternatívája* (Esély, 2004/5), ill. *Über die moralischen und juristischen Aspekte der Euthanasie-Problematik* (In.: *Közjogi intézmények a XXI. században*, PTE-ÁJK, Pécs, 2004). Az eutanázia fogalmának értelmezésében, felosztásában vannak különbségek az egyes szerzők között, de abban általában egyetértenek, hogy a halálba segítés az aktív eutanáziát, a halni hagyás a passzív eutanáziát jelöli. Gaizler Gyula a passzív eutanázia és az ún. „halálíg kísérés” közé tesz egyenlőségjelet. (Vö. Gaizler Gyula: i.m. 149-150. o.) A halálba kísérés fogalmát ebben az írásban más összefüggésben használjuk követve például a német szakirodalomban is elfogadott jelentést. Ld. pl. Fuat S. Oduncu - Wolfgang Eisenmenger: *Euthanasie-Sterbehilfe-Sterbebegleitung* (Medizinrecht 20/7/2002) 330-331. o. Lásd továbbá az eutanázia fogalmával kapcsolatban Kovács József: i.m. 403-405. o., illetve Blasszauer Béla: *Eutanázia* (Medicina, Bp., 1997) 35-62. o. Nem minősül eutanáziának az ún. „aktív indirekt halálba segítés”, itt a páciens teljes felvilágosítása utáni, beleegyezésével zajló terápiás intézkedés mellékhatásaként fellépő, nem szándékos, idő előtti halálról van szó. Az elsődleges szándék ebben az esetben nem az élet megrövidítése, hanem a szenvedések enyhítése. Ugyancsak nem eutanázia az öngyilkossághoz való segítségnyújtás, amelynek során az orvos segítséget nyújt betegnek az általa önállóan meghozott döntése megvalósításához, életének befejezéséhez pl. úgy, hogy rendelkezésére bocsátja a halált okozó gyógyszert. Az aktív halálba segítéssel ellentétben ebben az esetben az orvos nem határozza meg az esemény lefolyását, illetve az emberölést sem maga végzi el.

értékrendjét és értelmezni tudja az „élő végrendelet”-et, illetve az ún. „helyettesített döntés” elve alapján a beteg értékrendjének, véleményének figyelembe vételével döntést hozhat kritikus helyzetekben.⁵⁴⁰

Az *önkéntes aktív vagy passzív eutanázia* megengedhetőségéről is viták folynak, amelyekben filozófiai, világnézeti álláspontok ütköznek az egyéni szabadság határainak kérdése kapcsán. A tradicionális *orvosi felfogás* és az *etikusok többsége* különbséget lát az eutanázia megvalósulási módjai tekintetében: az *önkéntes passzív eutanáziát erkölcsileg elfogadhatóbbnak* tartják, mint az *önkéntes aktív eutanáziát*. Hivatkoznak arra, hogy ebben az esetben az orvos nem tesz mást, mint *figyelembe veszi a beteg önrendelkezését, tiltakozását a további kezelések ellen*. A keresztény egyházak hagyományosan az aktív eutanázia ellen foglalnak állást, a passzív eutanáziát bizonyos körülmények érvényesülése esetén megengedhetőnek tartják (a Katolikus Egyház előírásaiban sokáig tartotta magát a „szokásos és rendkívüli eszközök doktrínája”, amely szerint a beteg csak a rendkívüli eszközökkel való kezelést utasíthatja vissza a haldoklás utolsó stádiumában, ez a megkülönböztetés azonban gyakorlati szempontból alkalmazhatatlan, napjainkban visszaszorulóban van).⁵⁴¹ Az *Evangelium vitae* enciklikában a következőket olvashatjuk: az eutanázia Isten Törvényének súlyos megsértése, mert egy emberi személy szándékos megölése, ami erkölcsileg elfogadhatatlan. Valójában a pápa itt az aktív eutanáziára gondol, mert azt is kifejti, hogy megengedett a „túlbulzgó gyógyítás” visszautasítása, amely lényegében a passzív eutanázia elismerését jelenti.⁵⁴²

Az *önkéntes aktív eutanázia* megengedhetősége mellett érvelők arra hivatkoznak, hogy az egyén szabadon dönthet élete befejezéséről, az emberi méltóság tiszteletének elve az öngyilkosságot nem zárja ki, mivel ennek lehetősége az egyéni szabadságból következik. Az aktív eutanázia, annak ellenére, hogy egy másik ember okozza a halált, az *öngyilkossághoz áll közel*, hiszen az egyén kérésére történik, ezen felül nyomós indokból kerül rá sor (az elviselhetetlen szenvedés megszüntetése miatt). Egyes gondolkodók *nem látnak morális különbséget aktív és passzív eutanázia között* önkéntesség esetén: rámutatnak, hogy az *orvos szándéka* mindkét esetben *ugyanaz*: a beteg elviselhetetlen testi és lelki szenvedéseinek megszüntetése, illetve mindkét esetben *azonos a cselekedet következménye* is: a beteg halála. Nem az a lényeges kérdés, hogy aktív vagy passzív módon hajtották végre az eutanáziát,

⁵⁴⁰ Az „élő végrendelettről” lásd Kovács József i.m. 434-440. o., illetve Blasszauer Béla: *Orvosi etika* (Medicina, Bp., 1999) 77-79. o. A magyar jog is lehetőséget ad erre: 1997. évi CLIV. tv. 22. §.

⁵⁴¹ A keresztény álláspontokról lásd pl. a Vigília 2001/5. számának írásait: 332-359. o., ill. *Az élet kultúrájáért. A Magyar Katolikus Püspöki Konferencia körlevele a bioetika néhány kérdéséről* (Szent István Társulat, Bp., 2003) 42-67. o.

⁵⁴² *Evangelium vitae* enciklika: i. m. 65. pont

hanem az, hogy a beteg érdekekben állt-e a halál, vagy sem. Ha valaki olyan álláspontot foglal el, hogy nem létezhet olyan állapot, amikor a *betegnek érdekében állhat saját halála*, természetesen el kell utasítania az eutanáziát, ha azonban elfogadja, hogy létezik ilyen helyzet, akkor el kell ismernie mind az aktív, mind a passzív eutanáziát, mert erkölcsi különbség nincs köztük.⁵⁴³

Manapság a legtöbben olyan etikai álláspontot vallanak magukénak, amely szerint az önkéntes passzív eutanázia megengedhető bizonyos feltételek betartásával, az önkéntes aktív eutanáziát viszont elutasítják. Ezt követi az állami szabályozás is: az önkéntes passzív eutanázia valamilyen módon a legtöbb államban legalizált, az önkéntes aktív eutanázia viszont csak Hollandiában, Belgiumban és Luxemburgban elfogadott állami szinten.⁵⁴⁴

Ahogy már szó volt róla, az emberi méltóság tiszteletének elvéből következő szabadságból adódik, hogy az *emberi személy* a maga *egyéni módján fogja fel az élet szentségének elvét*, hogy saját válaszokat adjon az étellel és halállal kapcsolatos kérdésekre. Ez *nem lehet ellentétes* azonban az élet szentség-elv olyan értelmezésével, amelyről *morális konszenzus* van: így a *gyilkosság elutasításával*. Nincs morális konszenzus abban, hogy az abortusz gyilkosság-e vagy sem, hiszen eltérő nézeteket találhatunk az emberi élet kezdetével kapcsolatban, vitatott, hogy embernek tekintsük-e a méhmagzatot vagy sem, az államnak ezért semleges álláspontot kell képviselnie a kérdésben és lehetővé kell tennie az abortuszt. Az önvédelemből elkövetett emberölés mellett a halálbüntetést az emberölés megengedett esetének tartják bizonyos nézetek, mondván, itt szó sem lehet gyilkosságról, mivel az állam a törvényes büntető hatalmát gyakorolja ilyen módon, nyomós okok fennállása esetén. Ahogy korábban már utaltam rá: halálbüntetés esetén egy, már a létezésével önértéket megvalósító emberi személy életének szándékos kioltásáról van szó, amelynek indoka a megtorlás, az elrettentés: ekkor állami célok érdekében eszközként kezelnek egy emberi lényt, ez összeegyeztethetetlen az élet szentségének elvével, bárhog is értelmezzük azt. Az *önkéntes aktív eutanázia* esetében is egy *önértéket megvalósító emberi személy életének szándékos kioltása* történik. Azonban ekkor egy *nagy szenvedéseket átélő, gyógyíthatatlan ember saját*

⁵⁴³ A leghíresebb ilyen érvelést James Rachels amerikai filozófus 1975-ben fejtette ki. Erről lásd: Kovács: i. m. 406-411. o.

⁵⁴⁴ Magyarországon a legtöbb államhoz hasonlóan a passzív önkéntes eutanázia megengedett, az aktív nem: törvényben rögzített feltételek fennállása esetén vissza lehet utasítani életfenntartó és életmentő kezeléseket (*Egészségügyi törvény: 1997. évi CLIV. tv. 20 §*). Több államban megengedett bizonyos esetekben az öngyilkossághoz való orvosi segítségnyújtás, de ez, ahogy már utaltam rá nem minősül eutanáziának. Az USA Oregon államában az Oregon *Death with Dignity Act* azt teszi lehetővé, hogy a kezelőorvos olyan készítményt bocsásson gyógyíthatatlan betege rendelkezésére, amellyel az véget vethet életének. 2008-ban ezt bevezették Washington államban is. Svájcban és Svédországban is megengedett.

kérése alapján valósul meg az ölési cselekmény (pl. egy méreginjekció beadása), amelyet az eutanáziát végző személy *a beteg érdekében* végez el, hogy *mentesítse őt a szenvedésektől*. Vannak olyan etikai álláspontok, melyek szerint viszont az ember soha nem kérheti saját életének szándékos kioltását, nem lehet erre jó indoka (még az elviselhetetlen szenvedés sem az), ezért az önkéntes aktív eutanázia is gyilkosságnak minősül.

Véleményem szerint az öngyilkossághoz és az önkéntes passzív eutanáziához hasonlóan az emberi személy *egyéni etikai felfogásától függ* az, hogy el tudja-e fogadni az önkéntes aktív eutanáziát vagy sem. De amíg az öngyilkosság esetében a személy maga vet véget az életének, az eutanázia végrehajtása *feltételez más személyt* is, ezért *szükségszerűen avatkozik be* ezekben az esetekben *az állam*. Az önkéntes passzív eutanázia esetén a beteg kezelését nem kezdik el, vagy nem folytatják a beteg kérésére: itt az orvos olyan beavatkozást mulaszt el, amely egyébként kötelessége lenne, ezért ez csak bizonyos szabályok betartásával mehet végbe (a visszautasító nyilatkozat formai követelményeit, elbírálásának módját, stb. jogszabályban kell tisztázni). Az önkéntes aktív eutanáziával kapcsolatban az államnak szintén a „*semlegesség*” álláspontját kellene elfoglalnia: hiszen olyan etikai kérdéstről van szó, amelyben nem alakítható ki konszenzus. Az erkölcsi terheket vizsgálva ebben az esetben is azt mondhatjuk, hogy nagyobb (mert közvetlen) az erkölcsi teher azon a személyen, aki nem tartja etikailag problémásnak az önkéntes aktív eutanáziát, de olyan államban kell élnie, ahol ez tiltott, mint azon a személyen, aki olyan államban él, ahol ezt megengedik, pedig az ő felfogása szerint ez elvetendő (ekkor az erkölcsi teher közvetett). Azonban nem teljesen ugyanaz a helyzet, mint az abortusz-kérdés tekintetében: itt az utóbbi felfogást valló személy erkölcsi terhe súlyosabb, mintha abortuszról lenne szó. Természetesen fel sem merül, hogy annak, aki elutasítja az abortuszt, bármi köze is lehet ilyen beavatkozáshoz (tehát senkinek sem kell attól tartania, hogy akarata ellenére végzik el rajta az eljárást), míg az eutanáziát elutasító személynek *félelmei lehetnek* azzal kapcsolatban is, hogy *nem élnek-e vissza ezzel a lehetőséggel*. Ez természetesen már súlyos bűncselekmény volna, mert szó sem lenne önkéntességről, és nyilván csak szigorú feltételek fennállása esetén engedélyezhető az aktív eutanázia elvégzése. Önkéntes aktív eutanáziát valóban csak olyan államokban lehet bevezetni, ahol olyan egészségügyi-intézményi rendszer van, hogy a visszaéléseket meg tudják előzni. Ahol ezek a feltételek nem állnak fenn, ott az állam elvonhatja az önkéntes aktív eutanázia lehetőségét ezen feltételek megvalósulásáig.⁵⁴⁵ Természetesen társadalmi

⁵⁴⁵ Ezt a gondolatot fejtette ki a magyar Alkotmánybíróság is a 1236/B/1993 sz. határozatában (2003-ban): Magyarországon a jelenlegi társadalmi-intézményi-tudományos feltételek mellett nem biztosítható a beteg

morális vitát kell folytatni az önkéntes aktív eutanázia megengedhetőségéről, illetve arról, hogy bevezetési feltételei megvannak-e vagy sem.

Értelmezésben az emberi méltóság tisztelete elve azt kívánja meg, hogy az emberi személy a „saját” halálát halja: ez a halállal *egyéni felfogásnak megfelelő módon és környezetben* való szembenézés lehetőségét jelenti. Ennek elsősorban nem az eutanázia tilalma a gátja: többen rámutatnak, hogy a nyugati társadalmakra jellemző a *halál tabuizálódása, medikalizálódása* és a „*túlterápia*”. Nyugaton a 20. század 30-as éveitől teljesen megváltozott a halállal szembeni attitűd. Korábban a haldoklás családi és baráti körben történt, „társadalmi esemény” volt, ettől az időszaktól kezdve azonban a halál teljesen *klinikai eseménnyé* vált. A haldoklás és a halál *de-metafizikálódott*: egyre inkább egy mindennapi és privát, magányos és néma eseményként, pusztán biológiai tényként jelenik meg a köztudatban. Napjainkban már *alig beszélhetünk a halál kultúrájáról*, a halál „eltüntetésével” jár, hogy az emberek többsége nem tudja értelmezni a haldoklást és a halált, sőt nem is gondol rá, amíg megteheti.⁵⁴⁶ Ez az értelmezés megtalálható Martin Heidegger filozófiájában is: a halál a jelenvalólét (Dasein) létmódja, amelyet – mihelyt már van – magára vesz, így a jelenvalólét halálhoz viszonyuló lét (Sein zum Tode). A halál mint a legsajátabb vonatkozás nélküli, meghaladhatatlan lehetőség mutatkozik meg, és a halálba való belevettség a jelenvalólét számára a szorongás diszpozíciójában válik nyilvánvalóvá. A nyilvánosság a halált, mint állandóan előforduló eseményt, mint „halálesetet” ismeri, az erre vonatkozó kimondott vagy többnyire visszafojtott „menekülő” beszéd azt mondja: „az ember a végén egyszer meghal, de ez bennünket egyelőre nem érint”. „A halál elől való elfedő kísértés oly makacsul uralja a mindennapiságot, hogy az egymással létben a »közelállók« gyakran még a »haldoklóval« is elhítetik, hogy meg fog menekülni a haláltól, és hamarosan vissza fog térni gondoskodása tárgyát alkotó világának nyugodt mindennapiságába.” „Az akárki nem engedi, hogy bátran vállaljuk a haláltól való szorongást.”⁵⁴⁷

A halál bizonyosságának elfojtásával párhuzamosan technicizálódott és medikalizálódott a haldoklás folyamata. Az orvosok mindent megtesznek a beteg életben tartása érdekében (sokszor akarata ellenére is), a „*túlterápia*” az életet mindenáron meghosszabbítani akaró orvosi hozzáállás negatív következménye. Izolált és idegen környezetben végbemenő, technicizált és magányos esemény – az esetek többségében – a kórházi halál. Ennek

döntésének befolyásmentessége, ezért az aktív eutanázia alkotmányellenes, de ha a befolyásmentes döntés biztosítható lesz, változhat az alkotmányos megítélés is.

⁵⁴⁶ A mai halál, illetve „meghalás” értelmezéséről lásd Oduncu-Eisenmenger: i. m. 335-336. o., ill. Csejtei Dezső: *Filozófiai metszetek a halálról* (Pallas Stúdió-Attraktor, Bp., 2002) 470-504. o., Philippe Ariés: *Gyermek, család, halál* (fordította: Csákó Mihály, Szapor Judit, Gondolat, Bp., 1987) 398-413. o.

⁵⁴⁷ Martin Heidegger: *Lét és idő*: i. m. 290-292. o., 294-295. o.

megváltoztatására törekszik, de az aktív eutanázia lehetőségét nem támogatja az ún. *halálba kísérés (Sterbebegleitung) elmélete*, amely a rászoruló beteggel, mint embertársunkkal és autonóm személlyel szembeni empatikus beállítódás fontosságát hangsúlyozza. Ez megköveteli, hogy a végső stádiumban lévő beteg akaratát mindig komolyan vegyék az orvosok és az ápolók (illetve a hozzátartozók), és bevonják minden döntési folyamatba. Emellett nagyon fontos a teljeskörű palliáció (fájdalomcsillapítás), amely nem csak a testi fájdalmakra irányul, hanem a pszichikai, spirituális és társadalmi eredetű szenvedésekre is.⁵⁴⁸ A *hospice-mozgalom* a halálba kísérés elméletének elfogadásán, illetve a palliatív orvostudomány alkalmazásán alapul: a hospícium lényege a súlyos szenvedéseket átélő beteg ember számára méltóságának megfelelő ápolást és környezetet biztosítani. Ez megvalósulhat a beteg otthonában, illetve egy kórház külön osztályán, vagy egy önálló hospice-intézményben.⁵⁴⁹ A halálhoz és a haldoklóhoz való viszony átalakításának fontosságát hangsúlyozza Bitó László *Eutelia-konceptiója* (eutelia: jó vég) is. Ez támogatja az önkéntes aktív eutanázia lehetőségét is, de az eutanázia bevezetésénél többre van szükség. Az eutelia az életből való elkerülhetetlen kilépésünkhöz a szellemi felkészülést-felkészítést helyezi előtérbe, az eutanáziát egyes esetekben szükségesnek, de amennyire lehetséges, elkerülendőnek tekinti. Az eutelia „intézményei” hozzásegítenek ahhoz, hogy nyugodalmasabb legyen életünk utolsó szakasza, és elősegítik, hogy visszaszoruljon a mindennapos illegális halálba segítés. Bitó úgy véli, hogy problémás, ha orvos hajtja végre az eutanáziát (sérülhet a beteg és az orvos közti bizalmi viszony általában), egy *szakértő átsegítőkből álló intézményre* van szükség (ezeket „kristófereknek” nevezi). Az átsegítők feladata lenne a haldokló és környezete felkészítése, de adminisztratív és jogi problémák megoldása és bizonyos esetekben az eutanázia végrehajtása is.⁵⁵⁰

Láttuk, hogy Ulrich Beck a gazdagsággal összefüggő globális veszélyek között említette a géntechnológia kockázatait.⁵⁵¹ De használhatjuk akár a *biotechnológiai kockázatok* tágabb fogalmát is, amelybe nemcsak a géntechnológia, hanem a klónozás, az őssejt-kutatás és a neurofarmakológia által felvetett veszélyek is beletartoznak. Az alábbiakban főként az

⁵⁴⁸ Oduncu-Eisenmenger: i.m. 331-332. o.

⁵⁴⁹ A hospice-mozgalomról, ill. a palliatív medicináról ld. Oduncu-Eisenmenger: i.m. 332-333. o., Blasszauer Béla: *Eutanázia*: i. m.: 200-222. o., Gaizler Gyula: i. m. 152-155. o., ill. Hegedüs Katalin: *Halálközélen I-II. A haldokló és a halál méltósága* (Magyar Hospice Alapítvány, Bp., 1995)

⁵⁵⁰ Az eutelia legfőbb célja a kulturálisan belénk plántált halálfélelem feloldása. Az eutelias rítusok közül megemlítendő az „utolsó vacsora” rítusa: ekkor a haldokló (ha lehetőség van rá) maga köré gyűjti a szeretteit egy búcsúszertartás keretében, ez az elengedés elősegítése miatt fontos Bitó szerint. Vö. Bitó László: *Boldogabb élet – jó halál. Eutelia – eutanázia* (Athenaeum 2000 Kiadó, Bp., 2005)

⁵⁵¹ Vö. Beck: i. m.

emberen végzett *gensebészet* és a *klónozás* lehetséges problémáiról lesz szó.⁵⁵² A biotechnológiai eljárások nagy részét még nem alkalmazzák, legfeljebb kísérleti célokra használják azokat, a vita pont arról szól, hogy bevezethetőek-e és ha igen, akkor milyen keretek között. Végig kell gondolnunk, hogy a jövő milyen forgatókönyvei várhatnak ránk, ha ezek a módszerek általánossá válnak. Több olyan irodalmi jövőképet találhatunk, amelyekben az új-ember biotechnológia-alapú civilizációjáról olvashatunk. Ezekben a jövőképekben a biotechnológiai eljárásokkal létrehozott új emberek világa váltja fel az emberi civilizációt, amely lehet a mesterségesen előállított boldogság állapota, a természeti katasztrófa utáni alkalmazkodás kényszerű módja, vagy éppen egymástól is elszigetelt gépszerű lények furcsa kultúrája. De minden történetben közös, hogy az emberi jellemzők, képességek alapvetően átalakulnak. A szabadság megélésének képessége, az erkölcsiség, a nyelvi kommunikáció, vagy éppen az öröm és fájdalom érzésének képessége tűnik el az új civilizációban. A 20. század egyik legtöbbet idézett negatív utópiájában, Aldous Huxley 1932-es *Szép új világ*-ában (*Brave New World*) részletes leírást találhatunk a Világállamban alkalmazott biotechnológiai módszerekről. A totális technikai manipuláció társadalmában a boldogság ára a szabadság feláldozása: kasztrendszer van, az egyedeket mesterségesen hozzák létre (a Bokanovsky-eljárással Huxley a klónozás lehetőségét vetíti előre), majd állami kondicionáló központokban nevelik fel őket.⁵⁵³

Mielőtt megvizsgálánk röviden az új biotechnológiai eljárásokkal kapcsolatos főbb problémákat, tisztázzuk, hogy mit is értünk *gensebészet* és *klónozás* alatt. A biotechnológia legnagyobb ígérete talán a *gensebészet* (vagy másként: *génterápia*, *génmanipuláció*). Itt emberi géntechnológiáról lesz szó, de génmódosító eljárásokat már évek óta alkalmaznak a növénytermesztésben, illetve használnak ilyen beavatkozásokat az állattenyésztésben is. A humán génterápia olyan eljárás, amelynek segítségével a *géneket az embrionális fejlődés egy korai szakaszában*, vagy a *megtermékenyített petében módosítják* (csírasejtvonal génmanipulációja, germ line therapy).⁵⁵⁴ A *klónozás* lényegében *egy adott szervezet genetikai*

⁵⁵² A humán biotechnológiai eljárások által felvetett problémákkal bővebben foglalkozom a következő írásaimban: *Az ember méltósága: i. m., illetve Az emberi meghaladása? Kultúrkritika - humán biotechnológia – irodalom* (Opus, 2009/2), ill. *Az ember tökéletesítésétől az új emberig. A humán biotechnológia kockázatai* (In.: *Kockázati társadalom és felelősség*, szerkesztette, Karikó Sándor, Áron Kiadó, Bp., 2010)

⁵⁵³ Aldous Huxley: *Szép új világ* (fordította: Szentmihályi Szabó Péter, Konkrét könyvek, Bp., 2003). Jevgenyij Zamjatyin 1924-ben megjelent *Mi* című könyvében mesterségesen állítják elő az emberi egyedeket a jövőbeli Egységes Államban, bár részleteket nem tudunk meg az eljárásról. Abe Kóbó japán író *A negyedik jégkorszak* (1959) című művét is megemlíthetjük ebben a vonatkozásban, illetve a kortárs francia író, Michel Houellebecq regényeit: *Elemi részecskék* (1998), *Egy sziget lehetősége* (2005).

⁵⁵⁴ Beszélhetünk még ún. szomatikus génterápiáról is (somatic cell gene therapy). Ebben az esetben nem embrionális szinten nagyszámú célsejt genetikai anyagának megváltoztatása történik, ez az eljárás azonban eddig kevés eredményt hozott. A csírasejtvonal génmanipulációja esetében elegendő akár a DNS egyetlen molekuláját

állományának hiánytalan átörökítésével járó, ivaros folyamat nélküli mesterséges szaporítási eljárás, melynek eredménye klón, vagy klónok létrejötte.⁵⁵⁵ A klónozási technikákat is alkalmazzák a növénytermesztésben, az állattenyésztésben nagyobb méretekben nem használják, de folynak állatkísérletek. Az első klónozott állatot, egy birkát, akit Dolly névre kereszteltek, a skóciai Roslin Intézet munkatársai hozták létre Ian Wilmut vezetésével 1996-ban, Edinburgh-ban. A *humán klónozásnak* két fő változata van: a *szaporodási célú* és a *terápiás célú* klónozás. Az előbbi esetben egy emberi lény előállítására a cél, míg az utóbbiban gyógyítási célra alkalmas embrionális őssejteket hoznak létre.⁵⁵⁶

Nézzük először a génebézészet kapcsán felmerülő fontosabb kérdéseket. Az elvileg lehetséges génterápiás eljárások közül – ez a kör a génekkel kapcsolatos tudás növekedésével folyamatosan bővül – még nem mindegyiket alkalmazzák, lehetőség van például (a legtöbb országban szigorú törvényi feltételek közé szorítva) a *gyermek nemének megváltoztatására*.⁵⁵⁷ Ezen kívül *betegségek kiküszöbölésére*, illetve akár *tulajdonságok megváltoztatására* lehet használni a technológiát. Többen felhívják a figyelmet arra, hogy a modern géntechnológia végső célja a „*megtervezett csecsemők*”, az *optimalizált ember* előállítása lesz. Egyre többet tudunk az egyes betegségekről, tulajdonságok genetikai hátteréről, így megnyílik az út a genetikai hibák kijavítása előtt, és nehéz lesz érvelni amellett, hogy ha felismertek egy betegséget és lehetőség van a megváltoztatására, miért szülessen meg egy olyan ember, aki pl. hajlamos a cukorbetegségekre, vagy a rákra. Ez azonban könnyen elvezethet oda, hogy a szülők által nem megfelelőnek tartott *tulajdonságot vagy képességet is megváltoztatják* (pl. ha a szülő

megváltoztatni a megtermékenyített petesejtben. Ennek a beavatkozásnak a következményei az utódokban is megmutatkoznak, míg ha sikerülne is a szomatikus génterápia, ez az utódokra nincs hatással. Vö. Francis Fukuyama: *Poszthumán jövődöng*: i. m. 108-109. o., illetve *Az élet kultúrájáért*: i. m. 74 -76. o.

⁵⁵⁵ Vö. Solti László: *Klónozás és génmódosítás: szép új világ* (Magyar Tudomány, 2004/2) 199. o.

⁵⁵⁶ Bármi is legyen a végső cél, az eljárás első lépése, hogy a klónozni, vagy kezelni kívánt személy egy egészséges testi (az ivarsejtek kivételével bármilyen más) sejtjének magját, azaz genetikai anyagát egy genetikai állományától megfosztott, sejtmag nélküli petesejtbe ültetik, vagy a testi sejtet egyszerűen egyesítik a magjától megfosztott petesejttel. Az így létrehozott sejtet külső elektromos impulzus segítségével osztódásra bírják: az eredmény egy embrió. Innentől válik külön a két eljárás. Szaporodási célú klónozás esetén kilenc hónap múltán megszülethet a gyermek (miután az embriót beültették egy kihordó anyába). A terápiás célú beavatkozásnál 5-6 nap múlva létrejön a mintegy 100 sejtből álló hólyagszíra állapot, amelyből embrionális őssejtek nyerhetők ki, a felesleges sejteket pedig elpusztítják. A kinyert embrionális őssejteket tenyésztani kezdik, és a megfelelő technikákkal eléri, hogy a kívánt sejt típus, pl. szívizomsejt, csontsejt, idegsejt irányába fejlődjenek, majd az így előállított sejteket visszajuttatják a sejtmagot adó, kezelni kívánt személybe: szervezetében fokozatosan kicserélhetik a beteg szöveteket, a kilökődés veszélye nélkül. A klónozás tehát alapvetően nem bonyolult eljárás, részben ebben rejlik a veszélye is, bővebben lásd: Solti László i.m. 198-207. o.

⁵⁵⁷ Általában nemhez kötődően öröklődő betegség megelőzése esetén engedélyezik. Az *Európa Tanács Oviedói Egyezménye* is így rendelkezik. Erről a kérdéstről lásd: Vidács Anett - Tóth I. János: *A nem megválasztásának etikai vonatkozásai* (Világosság, 2008/ 9-10, <http://www.vilagosság.hu/pdf/20090318172427.pdf>). A szerzők a nemválasztás és a tulajdonságok megválasztása lehetőségének eltérő erkölcsi és jogi megítélése mellett érvelnek. A születés és a beágyazódás előtti nemválasztást elutasítják a szerzők (az előbbi a magzat, az utóbbi mesterségesen létrehozott embriók elpusztításával jár), de a megtermékenyítés előtti nemválasztást (spermaszelekciós eljárás) bizonyos keretek között, fokozatosan lehetővé tennék, pl. abban az esetben, ha egy házaspárnak legalább két egyforma nemű gyermeke van és egy ellentétes nemű gyermeket szeretnének.

nem akar alacsony gyermeket, vagy nem akarja, hogy homoszexuális hajlammal szülessen a gyermeke), és a genetikusok szülői nyomásra arra használják fel a megszerzett tudást, hogy egyre tökéletesebb gyermekeket alkossanak.

Egyesek szerint nincs is ezzel baj, ez az emberi kultúra újabb nagy vívmánya, amely csökkenti a természet szerencsejátékának való kiszolgáltatottságot. Az emberi szenvedés minimalizálásának és a tervezhetőbb jövő új lehetőségeit jelenti, illetve jelentheti a génebézészet. Van olyan vélemény, amely szerint nehezen tehetünk erkölcsi kifogásokat a génebézészettel kapcsolatban, mivel az orvosi tevékenységet nem lehet csak a szomatikus betegségek kezelésére korlátozni. Teljesen elfogadott napjainkban pl. a plasztikai sebészet, vagy a jobb eredmények érdekében végzett sportorvosi tevékenység. Ezeknek nem a gyógyítás a célja, viszont jobb közérzetet biztosítanak az embereknek, ami önmagában nem elvetendő.⁵⁵⁸ Mások teljes mértékben elutasítják a génebézészetet, mint a Természet Rendjébe vagy az Isteni Rendbe való radikális beavatkozást. Nem kevesen vannak, akik biológiai és antropológiai alapú fenntartásokat fogalmaznak meg a „megtervezett csecsemők” időszakának eljövételével kapcsolatban. Egyrészt utalnak arra, hogy a *tulajdonságok megváltoztatása, illetve kialakítása egyáltalán nem egyszerű*, hiszen egy adott tulajdonság háttérében *számos gén együtthatása* állhat. Továbbá a *gének mindig csak hajlamosítanak* bizonyos viselkedési formák megjelenésére, a környezeti tényezőknek és az egyénnek is nagyon jelentős szerepe van ezek kialakulásában. Ha pl. tulajdonságok kiküszöbölésére használjuk a génterápiát, igazából nem lehetünk teljesen biztosak abban, hogy milyen jellemzők kialakulását is előztük meg. Erre utal a Hamer és Copeland által megfogalmazott ún. bizonytalansági-elv. A gének csupán hajlamosítanak bizonyos viselkedési, alkati típusokra, de soha nem jelentenek biztos jóslatot, így ha pl. valaki rendelkezik függőségre hajlamosító génekkel, akkor lehet, hogy alkoholistává válik, de éppúgy lehet belőle akár bogárgyűjtő is. A csírarsejtvonal-terápiával az a probléma, hogy azelőtt veszi célba a genetikai hibákat, mielőtt azok megnyilvánulhatnak: ha nem történik beavatkozás, a kerüendő vonások talán nem is jelennek meg, vagy éppen előnyként manifesztálódnak.⁵⁵⁹ *Az embert nem lehet megjavítható gépként kezelni*: nincs egy olyan „alkatrész” benne, ami a rossz tulajdonságokért felelne, és kicserélhető lenne, hogy azt követően jól működjön az egyén. Egyáltalán mit tekintünk rossz és mit jó emberi tulajdonságnak? Vitára készítő fogalmakról beszélünk, de még ha meg is tudnánk egyezni a rossz emberi tulajdonságokban, egészen biztos, hogy ezek

⁵⁵⁸ Charles Susanne: *A bioetika és a modern genetikai technikák* (In.: *Bioetikai Olvasókönyv: multidiszciplináris megközelítés*, fordította: Európa Fordító Iroda Kft., Dialóg Campus, Pécs-Bp., 1999.) 173. o.

⁵⁵⁹ Dean Hamer-Peter Copeland: *Génjeink* (fordította: Puskás László, Osiris, Bp., 2002) 281-282. o.

kiiktatása számos olyan jellemzőtől is megfosztaná az embert, ami viszont a jó tulajdonságokkal áll kapcsolatban. Ezzel a gondolattal játszik el Anthony Burgess *Gépnarancs* (*A Clockwork Orange*, 1962) című regényében. Önmegvalósítását az erőszakban és a komolyzene élvezetében kereső Alexből egy kondicionálási technikával (Ludovico-eljárás) kiirtják az erőszakra való hajlamot, de mintegy mellékhatásként zenét sem képes többé hallgatni. Politikai okokból később visszaállítják az eredeti állapotot.⁵⁶⁰ Itt nem géntechnológiai beavatkozásról van szó, de ez még inkább magában hordozza annak kockázatát, hogy az ember „megjavítására” tett kísérlet alapvető emberi jellemzők módosulásához, akár megszűnéséhez vezethet.

A géntechnológia alkalmazása az *eugenika megvalósításának* új lehetőségét is jelentheti. Charles Susanne egy tanulmányában rámutat, hogy éles különbséget kell tennünk az eugenika és az eugenizmus között. Az utóbbi az a politikai mozgalom, amely azt vallja, hogy a fajnemesítés javíthatja a faj tulajdonságait, az eugenika a szerző szerint pedig azoknak a technikáknak az összességét jelenti, amely egy faj jobbátételét szolgálják. Többen úgy látják, hogy az új eugenikának nem lesz köze sem az eugenizmus politikájához, sem a Huxley-féle vízióhoz. Fukuyama szerint az eugenika megvalósítására tett korábbi kísérletek azért futottak zátonyra, mert állami finanszírozásúak és kényszer jellegűek voltak, illetve a tudomány adott fejlettségi szintjén nem voltak megvalósíthatók. Ma már ez technikailag megoldható, és állami kényszerről sincs szó: az „új” *eugenika mellett érvelők a szülők döntési szabadságát*, illetve *az állami beavatkozás tilalmát* hangsúlyozzák és felhívják a figyelmet, hogy amíg a régi eugenika (az eugenizmus politikájának megfelelően) a kevésbé életképes egyedek kiselejtezését is jelentette, addig az új eugenika valamennyi kevésbé életképes ember számára lehetővé teszi, hogy genetikai szempontból egy bizonyos minőségi szintet érjen el. Charles Susanne szerint ebben a döntésben az anya az illetékes, a kormánynak csupán a közvélemény objektív tájékoztatásának biztosításában lehet szerepe, hogy az emberek tisztában legyenek a genetika tétjével, és felelősségteljes döntéseket tudjanak hozni.⁵⁶¹

Véleményem szerint mindenképpen problémás a szülők döntési szabadságára hivatkozni: a szülők nem saját magukról, hanem egy születendő emberi lény meghatározó tulajdonságairól döntenek. Többen megkérdőjelezzik továbbá azt, hogy az új eugenika nagyobb egyenlőséghez fog vezetni és inkább az *egyenlőtlenség növekedését* várják tőle, hiszen ha a betegségek

⁵⁶⁰ Anthony Burgess: *Gépnarancs* (fordította: Gy. Horváth László, Európa, Bp., 2007)

⁵⁶¹ Vö. Charles Susanne: *Eugenetika és eugenizmus* (In.: *Bioetikai Olvasókönyv: multidiszciplináris megközelítés*, fordította: Európa Fordító Iroda Kft., Dialóg Campus, Pécs-Bp., 1999) 142. o., illetve Fukuyama: i. m., ill. Matt Ridley: *Génjeink* (fordította: Huszár Tamás és Simon Tamás, Akkord, Bp., 1999) 21. fejezet: 309-324. o. Az eugenizmus és a rasszizmus gyökereiről és kapcsolatáról lásd i. m. 135-139. o.

kiküszöbölése, esetleg bizonyos tulajdonságok manipulációja lehetővé válik genetikai magánintézetekben, sok pénzért, akkor ezt csak egy szűkebb réteg engedheti meg magának (ez egy új *elitréteg* kialakulását jelentené, azokból, akik már meglévő előnyeiket genetikai eszközökkel is biztosítanák). De még ha a nyugati országokban mindenki számára hozzáférhetővé is válik az eljárás (amire kevés esély van), akkor a gazdag és az elmaradott országok közötti relációban jelentkezik a probléma. De ha nem is megyünk el egy új emberi elitréteg, vagy egy új emberi önmeghatározás víziójáig, azt nagy valószínűséggel állíthatjuk, hogy egy biotechnológiai alapú társadalomban a *genetikai diszkrimináció* általánossá válik.

Nézzük meg röviden, hogy milyen lehetőségei és veszélyei vannak a *klónozásnak*. A *terápiás célú klónozás* célja az *össejt-nyerés*. Az össejtkutatás az orvostudomány egyik nagy ígérete (egyesekek az élet meghosszabbításának lehetőségét látják benne: ha elő lehet állítani új szerveket, akkor azok kicserélhetők lesznek a már beteg és elhasználódott szervekre). A probléma az, hogy milyen módon jutunk az össejthez, mivel a terápiás célú klónozással kapcsolatban megfogalmazódhatnak erkölcsi kifogások (pl. el kell pusztítani egy embriót, hogy kinyerjük az össejtet). Találhatunk a felnőtt szervezetben is össejteket (pl. a csontvelőben), de ezek korlátozott felhasználásúak. Alkalmazzák továbbá a születést követően feleslegessé vált köldökzsinór vérének, illetve az abban lévő össejtek eltárolását is (de ezt csak meghatározott ideig lehet felhasználni).

A *reprodukciós klónozás* mellett érvelők szerint a technikával „*halhatatlanná*” lehetne tenni kiváló tehetségű embereket, így nemzedékről nemzedékre tovább tudnánk adni pontos másolatukat, vagy akár egy balesetben elhunyt szerettünk „másodpéldánya” is előállítható lenne (persze ugyanígy pl. egy tömeggyilkos is – fogalmazhatjuk meg az érvel szemben). Mások hangsúlyozzák, hogy *szó sincs az egyediség, a megismételhetetlenség sérüléséről*, a klónozással valójában nem sikerülhet az embermásolás, mert az utód még akkor sem lesz teljesen ugyanolyan, mint az eredeti klónozott sejt tulajdonosa, ha 99 %-ban öröklí is annak genetikai állományát (a fennmaradó 1 %-ot az „üres” petesejtben lévő genetikai anyag adja, persze lehet akár 100%-os nők esetében: ekkor ugyanattól a személytől származik a petesejt és a sejtmag is). Hiszen nem lehet létrehozni ugyanolyan környezetet, ugyanolyan hatásokat, mint amilyenek a klónozott személyt formálták. Nyilvánvaló, hogy az ember nemcsak genetikailag meghatározott lény, bizonyítják ezt az egypetűjű ikerkutatások is: még ezek a 100 %-ban egymás klónjának számító testvérek sem ugyanolyanok (ez az érv azonban gyengíti a klónozás mellett felhozott első érvet is, hiszen ha más körülmények közé kerül egy nagy művész klónja, egyáltalán nem biztos, hogy ismét jelentős alkotóvá válik, vagy lehetséges, hogy tehetsége másképp nyilvánul meg).

A reprodukciós klónozás ellen érvelők szerint ez az eljárás igenis az egyediség sérelméhez vezethet, hiszen arra is felhasználhatjuk a technológiát, hogy pl. 100 ugyanolyan genetikai állományú embert hozunk létre és születésüket követően ugyanolyan körülmények között is neveljük őket (vagy akár társadalmi méretekben alkalmazzuk ezt, lásd Huxley regényét). Továbbá a klónozás a szaporodás természetellenes formája, és ha ez az elfogadott humán reprodukciós eljárások közé fog tartozni, akkor a *szülők és gyermekük kapcsolata is természetellenesen* alakul majd. A klónozás útján született gyermeknek *aszimmetrikus viszonya* lesz a szüleivel: annak a szülőjének, akitől génjeit kapta egyszerre lesz gyermeke és ikertestvére, míg a másiknak genetikailag nem lesz rokona. Egyesek megfogalmazzák – bár ez kisebbségi vélemény –, hogy a klón nem tekinthető embernek, mert egy természetellenes eljárás révén, nem petesejtből és hímivarsejtből jön létre, így megszakad az emberi kontinuitás. Továbbá: a klónozás technológiájának felhasználásával elképzelhető egy olyan társadalom, amelyet csak nőnemű egyedek alkotnak, hiszen a klónozáshoz szükséges petesejt (hímivarsejtre nincs szükség), illetve a magzat kihordása is probléma nélkül biztosítható. De utalhatunk arra is, hogy a klónozás – mivel nem bonyolult eljárás és a klónozott személytől csupán egy testi sejt szükséges –, visszaélésekre adhat alkalmat, hiszen lényegében bárkitől beszerezhető egy sejt, így akár a tudta nélkül is klónozható.

Dieter Birnbacher úgy véli, *a klónozás nem feltétlenül sérti az emberi méltóságot*. A szerző szerint a klónozás nem minden esetben sérti az individuális emberi méltóságot (amely Birnbacher megfogalmazásában – lásd fent – az elvárhatóság minimális standardját feltételezi azzal kapcsolatban, hogy mi engedhető meg egy emberrel szemben, illetve, hogy mit engedhet meg magának egy ember), mivel nem egy embert használnak eszközként, hanem sejteket és sejtalkotórészeket egy szokatlan szaporodási technikával együtt. Ennek lehet elfogadható célja (pl. az, ha valaki ilyen módon akar utódot). Az individuális emberi méltósággal nem a célszerűség összeegyeztethetetlen, hanem minden esetben egy, a másik számára in concreto káros cél, vagy egy, a másik számára in concreto káros eszköz, pl. ha a klónozás célja egy „sorozatszemély” létrehozatala. Azt, hogy a klónozás sérti-e az „absztrakt” értelemben vett emberi méltóságot, Birnbacher szerint nem lehet egyértelműen megmondani, az elfogadott emberképtől függ. Ezt az érvelést alkalmazhatjuk akár a génebeszettel kapcsolatban is, és azt mondhatjuk, hogy a géntechnológia sem sérti önmagában az emberi méltóság individuális fogalmát, sőt, nagyobb szabadság vagy kevesebb fájdalom lehet ennek az eredménye (pl. egy betegség vagy fogyatékosság kiküszöbölése esetében). A sérelem akkor valósul meg, ha olyan genetikai beavatkozások történnek, amelyek kárt okoznak az egyén

számára. Az „absztrakt méltóság” sérülése pedig ebben az esetben sem egyértelmű, hiszen az elfogadott emberkép függvénye, hogy beszélhetünk-e erről vagy sem.

De valóban helyes ez a logika? Véleményem szerint az emberi méltóság tiszteletének fent leírt elvét valóban nem minden esetben sértik a génebeszeti beavatkozások, így nem valósul meg a sérelem, ha az eljárás célja betegségek kiküszöbölése, az ilyen értelemben vett tökéletesítés nem vet fel morális problémákat. A *tulajdonságok megváltoztatására való törekvés*, a benne rejlő veszélyek miatt viszont minden esetben *elutasítandó*: ez a természetbe való radikális beavatkozást, az emberi evolúció természetes fejlődési irányának megváltoztatását jelenti. Nem érvelhetünk amellet, hogy csak a kárt okozó génebeszeti beavatkozások nem megvalósíthatóak, mert a korábban elmondottak miatt *a kár fogalma nem egyértelmű* ebben a vonatkozásban. Talán a reprodukciós klónozással kapcsolatban is mondatnánk azt, hogy ez megengedhető, ha arra használják, hogy pl. ilyen módon legyen utódja egy egyedülálló személynek, vagy utódhoz más eljárással nem jutó meddő pároknak. De a klónozás minden esetben felveti azt a kérdést, hogy nem valósul-e meg az emberi méltóságból adódó egyik alapvető érdek, az egyedi személyiség tiszteletének sérelme. Nyilván arról lehet vitatkozni, hogy abban az esetben beszélhetünk-e erről, ha csak egy utódot állítunk elő ezzel a módszerrel. És ha két vagy három emberi egyedet hozunk létre klónozással? Hol van az a számbeli határ, amely alatt még elfogadható a klónozás, mert összeegyeztethető az emberi egyedi személyiség tiszteletével? Ha száz embert állítunk elő így és ezeket azonos módon neveljük, akkor megvalósul a sérelem, három, a klónozott személlyel azonos genetikájú, de nem azonos módon kondicionált ember létrehozatala esetén még nem? A klónozás az emberi egyediség sérelméhez *vezethet* (ha nem is szükségszerűen van így), és ez olyan *jelentős sérelem*, hogy már *lehetőségének fennállását is meg kell akadályozni*, ezért a *humán reprodukciós célú klónozás bevezetése nem indokolt*. Ez olyan szaporodási módszer, amelynek hiánya nem nagy veszteség, hiszen számos olyan elfogadott humán mesterséges reprodukciós eljárás van, amely segítséget jelenthet abban az esetben, ha egy párnak nem lehet természetes úton gyermeke (testen kívüli megtermékenyítés és embrió-beültetés, a házastárs, illetve élettárs ivarsejtjeivel vagy adományozott ivarsejttel végzett mesterséges ondóbevitel, ivarsejt adományozásával történő testen kívüli megtermékenyítés és embrió-beültetés, embrióadományozással végzett embrió-beültetés). A terápiás célú klónozás esetében túl nagy árnak tűnik egy embrió elpusztítása (függetlenül attól, hogy embernek vagy potenciális embernek tekintjük) az őssejtek biztosításához, így keresni kell az őssejthez jutás más módszereit.

Felmerülhet a kérdés, hogy kinek az emberi méltóságát is sértjük az előzőekben problémásnak nevezett tulajdonságok megváltoztatására irányuló génebézési, illetve a reprodukciós célú klónozási eljárásokkal? Az utóbbi esetben a klónozott személy (tehát az a gyermek vagy felnőtt emberi személy, akinek a genetikai állományát „lemásolják”) vonatkozásában, pl. ha tudta nélkül klónozzák, egyértelműen megvalósul az emberi méltóság tisztelete elvének sérelme. De mi a helyzet a klónozással létrehozott személlyel, illetve a génebézési eljárásnál, amely esetben a megtermékenyített petében vagy az embrióban történik a beavatkozás? Kérdéses, hogy egy mesterséges szaporodási eljárással vagy egy embrionális beavatkozással (ez esetben eldönthetetlen vita van arról, hogy emberről beszélhetünk-e vagy sem) lehet-e sérteni a meg sem született ember vonatkozásában az emberi méltóság tiszteletének elvét?

Véleményem szerint ezekben az esetekben az emberi méltóság tisztelete elve mögött álló „*minimális emberkép*” (az emberi méltóság minimális „absztrakt” értelmezésének, amely az elv leírásához elengedhetetlen), *sérelmének veszélye* áll fenn, hiszen az említett eljárások veszélyeztethetik azokat az emberi jellemzőket, amelyek meglétét feltételezi az emberi méltóság tiszteletének elve. A „*minimális*” emberkép sérelmének megakadályozása az érték-korlátos diszkurzusetikában mint az emberi civilizáció fennmaradásához kapcsolható követelmény jelenik meg. Az ember e minimális emberkép szerint többek között racionális gondolkodásra és kommunikációra képes lény, morális lény (képes vitát folytatni a morálról), képes a szabadságra, sérülékeny lény, örömet és fájdalmat érző lény, minden ember egyedi személyiséggel bír. Nem juthatunk el oda, hogy olyan emberi lényeket állítsanak elő, akikkel kapcsolatban ezen jellemzők valamelyike már értelmezhetetlen lenne (természetesen nem minden esetben vannak jelen ma sem ezek a képességek egy emberi személyben, pl. valamilyen fogyatékoság miatt, de attól még általános emberi képességeknek tekinthetők, míg a vizsgált eljárások vonatkozásában pont ezen képességeknek általános emberi képességként való eltűnéséről vagy átalakulásáról van szó különböző mesterséges beavatkozások következményeképpen).⁵⁶² A *sérülékenység csökkentésének* problémája a tökéletesítő célú génebézési beavatkozásokkal kapcsolatban merül fel. Az emberi sérülékenység csökkentése az emberi kultúra alapvető jellemzője, de ezt nem lehet olyan

⁵⁶² Fukuyama bizonyos szempontból hasonló álláspontot fejt ki: véleménye szerint az emberi méltóság „absztrakt” fogalmát az emberi természetre kell alapoznunk. Ez alatt az értelem, a morális választás, a nyelv, a szociabilitás, az érzések, az érzelmek, a tudat és más hasonló, embervoltunk vonatkozásában elengedhetetlennek tételezett minőségek emberi egészként érvényre jutó összjátékát érti. Ezek a minőségek egységet alkotnak és feltételezik egymást, egyik sem létezhet a másik nélkül. Csak olyan biotechnológiai beavatkozások engedélyezhetők, amelyek nem sértik az emberi természet ilyen módon meghatározott fogalmát. Vö. Fukuyama: i. m. 145-176. o

módon megvalósítani, hogy ez alapvető emberi jellemzők módosulásához, a szabadság megélési lehetőségének beszűküléséhez vezessen. Regina Ammicht-Quinn utal rá, hogy a szenvedés csökkentésének legitim igénye és a szenvedés mindenáron történő elkerülése közötti elválasztóvonal nagyon keskeny. Az optimalizált ember már nem is ember lesz, hanem egyfajta gép, hiszen fontos emberi jellemzőknek lesz híján. Ezért rá kell mutatni, hogy a *sebezhetőség* egy magas emberi minőség, a gépek elromlanak, de sohasem szenvednek, a méltóság akár sebezhetőségként is értelmezhető az ember esetében – véli a szerző.⁵⁶³ Ezzel elutasítjuk a Huxley-féle „szép új világ”-hoz hasonló társadalmi berendezkedéseket. A *Szép új világ*-ban a társadalmi stabilitás és a „minőségi” élet érdekében különböző biotechnológiai és egyéb manipulatív módszereket alkalmaznak. Béke van és biztonság, de nincs szabadság, nincs képzelőerő (amely segítségével nem csak pusztító, hanem építő dolgokat is ki lehetne találni), szenvedély (nem csak gyűlölet nincs, szerelem sem), szenvedés (de pl. nincs szolidaritás).

Mivel a génebérszet és a klónozás, illetve általában a biotechnológiai eljárások az emberi jövő szempontjából nagy jelentőségű változásokat eredményezhetnek, ezért morális vitákra van szükség ezek megengedhetőségével, az elfogadható és az elfogadhatatlan beavatkozások közti határvonal meghúzásával kapcsolatban. Az eljárásokról, a kutatások aktuális állásáról információval kell rendelkezünk, csak így alkothatunk megfelelő véleményeket és hozhatunk felelősségteljes döntéseket.

⁵⁶³ Regina Ammicht-Quinn: *Whose Dignity is Inviolable? Human Beings, Machines and the Discourse of Dignity* (In.: *The Discourse of Human Dignity*, Concilium, 2003/2, SCM Press London) 42. o. Fukuyama is megfogalmazza, hogy a legcsodálatosabbnak vélt emberi minőségek gyakran azzal állnak kapcsolatban, hogy milyen magatartást tanúsítunk a fájdalommal, a szenvedéssel és a halállal szemben. Mindezek nélkül nem létezne rokonszenv, együttérzés, bátorság, hősiesség, szolidaritás. Fukuyama: i.m. 233-234. o.

V. Záró gondolatok

Az érték-korlátos diszkurzusetika, illetve az emberi méltóság tiszteletének elve és a társadalom demokratikus berendezkedése szoros összefüggésben van egymással. A demokráciában a nép önmagát kormányozza, olyan politikai rendszert megvalósítva, amely megakadályozza, hogy egy kisebb csoport uralkodjon a többség felett, ezt szolgálja pl. a hatalom korlátozása vagy a hatalom hármas felosztása (a törvényhozói, a végrehajtói, a bírói hatalmi ágak elválasztása). Egy demokratikus állam polgárai a politikai intézményekről, az alkotmányos elvekről, az emberi jogok értelmezéséről társadalmi morális és etikai-politikai vitákat folytathatnak, de ezen túl a demokráciában bármilyen kérdésről diszkurzust lehet kezdeményezni. Habermas is rámutatott: a polgárok csak akkor autonómok, ha mint a jog címzettjei egyúttal annak szerzőiként is tudják értelmezni magukat: normatív szempontból jogállam nem létezhet demokrácia nélkül, és a demokratikus folyamatnak mindig jogilag intézményesítettnek kell lennie, ezért a népszuverenitás princípiuma megköveteli az alapjogokat (elsősorban az egyenlő szubjektív cselekvési szabadságra vonatkozó jogot). Az emberi méltóság tiszteletének elvéből adódó követelmények figyelembevétele a demokrácia alapeleme, e követelmények értelmezésének kérdésessé válása esetén csak a demokratikus diszkurzusokban kialakított konszenzus lehet irányadó. Az ideális társadalomban természetessé válik a mindennapok során a társadalmi mikrostruktúrákban is az emberi önérték figyelembevétele, a demokratikus eljárás mód, a viták érvek és ellenérvek ütköztetésével való megoldása. Mindehhez elengedhetetlen az új generáció megfelelő képzése, nevelése, amelynek során nagy hangsúlyt kell fektetni az alapértékek, különösen az emberi méltóság, továbbá a környezeti értékek és az emberi civilizáció mint érték tiszteletének tudatosítására, a megalázás és a szenvedés okozásának különböző módjaival kapcsolatos érzékenyítésre, a demokratikus eljárás módok gyakorlására.

Egy „minimális” közös telosz minden ember viselkedése számára irányadó: olyan társadalmi viszonyok megteremtéséhez kell hozzájárulni, amelyekben az emberi méltóság értékét, illetve a másik két alapértéket minél inkább tiszteletben tartják és a morális kérdések tisztázása konszenzusra törekvő diszkurzusokban történik. Ez olyan alapvető cél, amelynek egyre tökéletesebb megvalósulása a legkülönbözőbb módon értelmezett „jó élet” feltételét jelenti. Hiszen bárhogy is értelmezzük ezt, egészen biztosan nem lehet jó életet élni, ha valakit indokolatlanul korlátoznak szabadságában vagy diszkriminálnak, ha nem tisztelik saját életfelfogását. Az ember civilizáció mint érték és a környezeti értékek megóvása pedig az

Élet, illetve az emberi élet fennmaradását biztosítja. Fontos, hogy az ember önértékéből következő alapvető morális elvárásoknak megfelelő cselekvés „természetessé” váljon. Michael J. Meyer ebben az összefüggésben beszél a „méltóság erényéről”, mint modern erényről, amelyet az emberi méltóságból eredő morális követelményeket érvényesítő személy vonatkozásában használ (ez az erkölcsi méltóság része). A méltóság erényével az a személy rendelkezik, aki tudatában van saját önértékének, emberi méltóságának, ezért ellenáll a mások által okozott embertelen bánásmódnak. Az, hogy valaki tudatában van a saját emberi méltóságának, elválaszthatatlan attól, hogy más személyek tekintetében is tudatában van ennek. Persze Meyer nem azt állítja, hogy aki nem rendelkezik a méltóság erényével annak nincs emberi méltósága. Inkább arról van szó, hogy az ilyen embert – az arisztotelészi középelméletet alapul véve – nem jellemzi a megalázkodás (a méltóság erényével kapcsolatos hiány), de a gőgös fennhéjázó magatartás sem (a méltóság erényével kapcsolatos túlzás). A méltóság erényével rendelkező ember mindig hajlandó érvényesíteni emberi méltóságából következő jogait, illetve mások ilyen jellegű jogaiért is hajlandó kiállni (Meyer példái Gandhi és Martin Luther King). Sem a megalázkodó, sem a fennhéjázó embert nem jellemzi az alapvető jogokért való kiállás: az előbbi félelemből nem teszi ezt, az utóbbi természetesnek veszi másokkal szembeni előjogait, eközben nincs tekintettel mások bizonyos alapvető jogaira.⁵⁶⁴

Az emberi méltóság tiszteletéből fakadó követelmények betartása, érvényesítése, mint az ember és ember közötti viszonyok alapkövetelménye a megalázás olyan megvalósulási módjainak kiküszöbölésére szolgál, amelyek ellen univerzálisan fel lehet lépni. A megalázásnak számos más módja van, így pl. a személy önbizalmát, illetve önmegbecsülését érintő megalázások esetei. A tisztelet világa nem feltétlenül a szeretet, a gondoskodás (a minimális gondoskodáson túli értelemben), az egymásra való odafigyelés világa. A legkülönbözőbb etikai koncepciók a mindenki által elfogadott morális normáknál szigorúbb erkölcsi elvárásokat támasztanak, ezek elfogadása természetesen az egyéni filozófiai-világnézeti-vallási alapállásoktól függ. Azonban napjainkban számos olyan társadalmi jelenséget fedezhetünk fel Nyugaton is, amelyek a szigorúbb erkölcsi előírások és így a megalázás különböző módjainak csökkenése ellen hatnak, sőt még az alapszabványok mindennapi érvényesülését is kikezdi olykor: ide tartozhat a munka világában tapasztalható kiszolgáltatottság növekedése (egyre kevesebb a munkalehetőség: „kapitalizmus munka nélkül”) és ezzel párhuzamosan a verseny erősödése, a verseny-szemléletnek az életfelfogás

⁵⁶⁴ Vö. Michael J. Meyer: *Dignity as a (Modern) Virtue* (In.: *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*, ed.: David Kretzmer, Eckart Klein, Kluwer Law International, Hague, 2002) 195-207. o.

központi elemévé válása és így a siker mint legfőbb egyéni érték megjelenése sok ember etikai gondolkodásában, a mindenáron anyagi biztonságra törekvés, a konformizmus, a fogyasztói társadalom „egydimenziós” embereket termelő mechanizmusai, stb. Nagy szerepe van ilyen viszonyok között a tudatos etikai értékválasztásnak, az egyéni értelmezésen alapuló jó élet megvalósítására törekvésnek, a hasonlóan gondolkodó és bizonyos értékeket továbbvinni akaró közösségek megerősítésének. Ugyanakkor nem lehet elégszer hangsúlyozni, hogy mindennek alapvető keretét képezi az emberi méltóság tiszteletének elvéből eredő követelmények érvényesülése. A morális elvárások és az emberi méltóság nagy jelentőségű fogalmának tisztázásához, értelmezéséhez kívánt szempontokat adni ez a dolgozat.

Felhasznált irodalom

- Adamik Tamás: *Az emberi méltóság fogalma Cicerónál* (PoLiSz, 2004. december-2005 január)
- A dogmatika kézikönyve* (szerkesztette: Theodor Schneider, Vigilia Kiadó, Bp., 1996, fordította: Fila Béla, Lukács Iászló, Orosz László, Várnai Jakab)
- A halálbüntetés megszüntetése Magyarországon (Dokumentumgyűjtemény, Halálbüntetést Ellenzők Ligája, Miskolc, 1991)*
- A Katolikus Egyház Katekizmusa* (Szent István Társulat, Bp., 1994)
- Allport, Gordon W.: *A személyiség alakulása* (fordította: Dayka Balázs, Kairosz, Bp., 1997)
- A Magyar Köztársaság Alkotmánya*,
http://net.jogtar.hu/jr/gen/hjegy_doc.cgi?docid=94900020.TV
- Ammicht-Quinn, Regina: *Whose Dignity is Inviolable? Human Beings, Machines and the Discourse of Dignity* (In.: *The Discourse of Human Dignity*, Concilium, 2003/2, SCM Press London)
- Apel, Karl-Otto: *Utópia-e az ideális kommunikációs közösség etikája?* (fordította: Felkai Gábor, In.: *Karl-Otto Apel: Két erkölcsfilozófiai tanulmány*, Áron Kiadó, 1992)
- Apel, Karl-Otto: *A diszkurzus-etika határain?* (fordította: Felkai Gábor, In.: *Karl-Otto Apel: Két erkölcsfilozófiai tanulmány*, Áron Kiadó, 1992)
- Apel, Karl-Otto: *Első filozófia – ma?* (fordította: Weiss János, Magyar Filozófiai Szemle, 2007/ 3-4)
- Aquinas, St. Thomas: *The Summa Theologica* I. (Benziger Bros. edition, 1947)
- Arendt, Hannah: *A forradalom* (fordította: Pap Mária, Európa, Bp., 1991)
- Ariés, Philippe: *Gyermek, család, halál* (fordította: Csákó Mihály, Szapor Judit, Gondolat, Bp., 1987)
- Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika* (fordította: Szabó Miklós, Európa, Bp., 1997)
- Az Amerikai Egyesült Államok népének Függetlenségi Nyilatkozata*,
<http://mek.oszk.hu/02200/02256/02256.htm>
- Az Amerikai Egyesült Államok Alkotmánya*, http://zskflnk.uw.hu/nk/usa__alkotmany.pdf
- Az emberi jogok dokumentumokban* (összeállította Kovács István és Szabó Imre, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Bp. 1976)

Az élet kultúrájáért. A Magyar Katolikus Püspöki Konferencia körlevele a bioetika néhány kérdéséről (Szent István Társulat, Bp., 2003)

Az Európai Unió Alapvető Emberi Jogok Chartája, <http://157.181.181.13/dokuk/01-1-14.PDF>

Balázs Zoltán: *Emberi méltóság* (Jogelméleti Szemle, 2005/4)

Barcsi Tamás: *Az erény mint alapvető etikai fogalom elméleti és gyakorlati vonatkozásairól* (JURA, 8.évf., 2002/2)

Barcsi Tamás: *Erkölcsei döntés és életvédelem* (JURA, 9. évf., 2003/2)

Barcsi Tamás: *Az emberhez méltó halál lehetősége: az eutanázia és alternatívája* (Esély, 2004/5)

Barcsi Tamás: *Über die moralischen und juristischen Aspekte der Euthanasie-Problematik* (In: *Közjogi intézmények a XXI. században*, PTE-ÁJK, Pécs, 2004)

Barcsi Tamás: *Az emberi méltóság értelmezési lehetőségei a 21. század elején* (In: *Globalitás-lokalitás. Etnoregionális nézőpontok Közép-Európában*, szerkesztette: Kupa László, B&D Stúdió, Pécs, 2005)

Barcsi Tamás: *A gondoskodó lény. Az emberi méltóság egy lehetséges megközelítéséről* (PoLiSz, 2005, szeptember)

Barcsi Tamás *Az ember méltósága* (Attraktor Kiadó, Máriabesnyő-Gödöllő, 2005)

Barcsi Tamás: *Kultúra és identitás* (In: *Etnokulturális találkozások Közép-Európában – történeti és jelenkori metszetben*, szerkesztette: Kupa László, B&D Stúdió, Pécs, 2006)

Barcsi Tamás: *Gondolatok a méltóságról* (Jogelméleti Szemle, 2006/1)

Barcsi Tamás: *Human Dignity Problems in the Beginning of the 21st Century* (*Ethno-Kulturelle Begegnungen in Mittel- und Osteuropa*, Hrsg. Erika Hammer, László Kupa, Verlag Dr. Kovač, Hamburg, 2008)

Barcsi Tamás: *Reneszánsz elemek Dante értékfelfogásában* (XII. Apácai napok – 2008, a reneszánsz értékei – az értékek reneszánsza. Tanulmányok. szerkesztette: Dr. Lőrincz Ildikó, Győr, 2009)

Barcsi Tamás: *Az emberi meghaladása? Kultúrkritika – humán biotechnológia – irodalom* (Opus, 2009/2)

Barcsi Tamás: *Konformitás és erkölcs* (Létünk 2010/1)

Barcsi Tamás: *Az ember tökéletesítésétől az új emberig. A humán biotechnológia kockázatai* (In.: *Kockázati társadalom és felelősség*, szerkesztette: Karikó Sándor, Áron Kiadó, Bp., 2010)

Barcsi Tamás: *Dante erkölcsi felfogásának néhány vonatkozásáról* (In.: *Etikatörténeti tanulmányok*, szerkesztette: Bertók Rózsa, Ethosz, Pécs, 2010)

- Barcsi Tamás: *Etikai koncepciók a 20. század végéről* (In.: Etikatörténeti tanulmányok, szerkesztette: Bertók Rózsa Ethosz, Pécs, 2010)
- Beck, Ulrich: *Mi a globalizáció?* (fordította: G. Klement Ildikó, Belvedere, Szeged, 2005)
- Bécsy Tamás: *A drámamodellek és a modern dráma* (Akadémiai Kiadó, Bp., 1974)
- Bereczkei Tamás: *A belénk íródott múlt* (Dialóg Campus, Bp.-Pécs, 1998)
- Berlin, Isaiah: *Négy esszé a szabadságról* (fordította: Erős Ferenc és Berényi Gábor, Európa, Bp., 1990)
- Bertók Rózsa: „*Magánvétek – közhaszon*”? (Dr. Haller Média Kiadó, Pécs, 2002)
- Biblia (Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás*, Szent István Társulat, Bp., 1996)
- Birnbacher, Dieter: *Verletzt die künstliche Reproduktion des Menschen die menschliche Würde?* (<http://www.wechselwirkung.com>)
- Birnbacher, Dieter: *Mehrdeutigkeiten im Begriff der Menschenwürde*, <http://www.gkpn.de/singer2.htm>
- Bitó László: *Boldogabb élet – jó halál. Eutelia – eutanázia* (Athenaeum 2000 Kiadó, Bp., 2005)
- Blasszauer Béla: *Eutanázia* (Medicina, Bp., 1997)
- Blasszauer Béla: *Orvosi etika* (Medicina, Bp., 1999)
- Bloch, Ernst: *Natural Law and Human Dignity* (The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 1986, translated by Dennis J. Schmidt)
- Boccaccio: *Dekameron, válogatott novellák* (fordította: Révay József, Európa, Bp, 1992)
- Boda László: *Emberré lenni vagy birtokolni?* (Szent József Kiadó, Bp., 1991)
- Bolberitz Pál: *Isten, ember, vallás a keresztény filozófiai gondolkodás tükrében* (Ecclesia, Bp., é.n.)
- Bolberitz Pál - Gál Ferenc: *Aquinói Szent Tamás filozófiája és teológiája* (Ecclesia, Bp., 1987)
- Bruhács János: *Nemzetközi jog II.* (Dialóg Campus Kiadó, Bp.-Pécs, 1999)
- Burgess, Anthony: *Gépnarancs* (fordította: Gy. Horváth László, Európa, Bp., 2007)
- Camus, Albert: *Gondolatok a halálbüntetésről* (fordította: Ferch Magda, In.: *A halálbüntetésről*, Medvetánc füzetek, Magvető, Bp., 1990)
- Cancik, Hubert: „*Dignity of Man*” and „*Persona*” in *Stoic Anthropology: Some Remarks on Cicero, De Officiis I. 105-107* (In.: *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*, ed.: David Kretzmer, Eckart Klein, Kluwer Law International, Hague, 2002)
- Carver Charles S.-Scheier Michael F.: *Személyiségpszichológia* (Osiris, Bp., 1998)

- Chomsky, Noam: *Újabb adalékok a velünk született eszmék elméletéhez* (In.: *A nyelv keletkezése*, Kossuth, 1974, összeállította: Pap Mária, fordította: Pap Mária, Radics Katalin, Terts István)
- Chronowski Nóra: *Az alkotmánybíráskodás* (JURA, VII./2)
- Cicero, Marcus Tullius: *De officiis I.*, <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/off1.shtml#105>
- Cicero, Marcus Tullius: *Az állam* (Akadémiai Kiadó, Bp., 1995)
- Cicero, Marcus Tullius: *A kötelességekről, Első könyv* (In: *Cicero válogatott művei*, Európa, 1987, válogatta és az idézett részt fordította: Havas László)
- Comte-Sponville, André: *Kis könyv a nagy erényekről* (fordította: Saly Noémi, Osiris, Bp., 1998)
- Cosmides, Leda - Toobey, John: *Evolúciós pszichológia: alapozó kurzus* (In.: *Lélek és evolúció, Az evolúciós szemlélet és a pszichológia*, szerkesztette: Pléh Csaba, Csányi Vilmos, Bereczkei Tamás, Osiris, Bp., 2001)
- Csányi Vilmos: *Az emberi természet* (Vince Kiadó, Bp., 2003)
- Csányi Vilmos: *Az emberi természet biológiai gyökerei*
(<http://www.mindentudas.hu/csanyi/20031208csanyi16.html>)
- Csejtei Dezső: *Filozófiai metszetek a halálról* (Pallas Stúdió-Attraktor, Bp., 2002)
- Dante Alighieri: *Vendégség* (fordították: Csorba Győző, Szabó Mihály, In.: *Dante Alighieri összes művei*, Magyar Helikon, 1965, szerkesztette: Kardos Tibor)
- Dante Alighieri: *Isteni színjáték* (fordította: Babits Mihály, Akkord Kiadó, é. n., szerkesztette: Kaiser László)
- Darwin, Charles: *A fajok eredete természetes kiválasztás útján* (fordította: Kampis György, Typotex, 2000)
- Darwin, Charles: *Az ember származása és a nemi kiválasztás* (fordította: Katona Katalin, Gondolat, Bp., 1961)
- Descartes, René: *Értekezés a módszerről* (fordította: Alexander Bernát, Kossuth Könyvkiadó – Tekintet Alapítvány, 1991)
- Domning, Daryl P.: *Review: Creation and Evolution: A Conference with Pope Benedict XVI*
<http://ncse.com/rncse/28/3/review-creation-evolution-conference-with-pope-benedict-xvi>
- Domonkos Péter: *Hart és Rawls* (Magyar Tudomány 2001/7,
<http://www.matud.iif.hu/01jul/domonkos.html>)
- Dussel, Enrique: *Dignity: Its Denial and Recognition in a Specific Context of Liberation* (In.: *The Discourse of Human Dignity*, Concilium, 2003/2, SCM Press London)

- Dworkin, Ronald: *Life's Dominion. An Argument About Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom* (Knopf, New York, 1993)
- Elias, Norbert: *A civilizáció folyamata* (fordította: Berényi Gábor, Gondolat Kiadó, 2004)
- Erős Ferenc: *Az etnikai identitás néhány szociálpszichológiai problémája* (In.: *Megismerés, előítélet, identitás. Szociálpszichológiai szöveggyűjtemény*, Új Mandátum Könyvkiadó, Bp., 1998)
- Felkai Gábor: *A diszkurzusetika és a demokratikus politikai eljárások eszméje* (In.: Jürgen Habermas: *A kommunikatív etika*, Új Mandátum, Bp., 2001)
- Feinberg, Joel: *Társadalomfilozófia* (fordította: Krokovay Zsolt, Osiris, Bp. 1999)
- Fischer-Lichte, Erika: *A dráma története* (fordította: Kiss Gabriella, Jelenkor, Pécs, 2001)
- Folkers, Horst: *Menschenwürde (Hintergründe und Grenzen eines Begriffs)*, In.: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, Heft 3, 87. 2001)
- Foucault, Michel: *A szavak és a dolgok, A társadalomtudományok archeológiája* (fordította: Romhányi Török Gábor, Osiris, Bp., 2000)
- Freud, Sigmund: *A pszichoanalízis foglalatja* (fordította: V. Binét Ágnes, In.: S. Freud: *Esszék*, Gondolat, Bp., 1982)
- Fraser, Nancy: *Justice Interruptus: Critical Reflections on the „Postsocialism” Condition, I. /1. From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a „Postsocialism” Age* (Routledge, New York, 1997)
- Friedell, Egon: *Az újkori kultúra története I-III* (fordította: Vas István, Tandori Dezső, Holnap Kiadó, Bp., 1994)
- Frivaldszky János: *Természetjog-eszmetörténet* (Szent István Társulat, Bp., 2001)
- Furet, François: *A forradalomról* (fordította: Vargyas Zoltán, Európa, Bp., 2006)
- Fukuyama, Francis: *Poszthumán jövődönk* (fordította: Tomori Gábor, Európa, Bp., 2003)
- Gaizler Gyula: *Bioetika* (Pázmány Könyvek, Bp., 1999)
- Gehlen, Arnold: *Az ember természete és helye a világban* (fordította Kis János, Gondolat, Bp., 1976)
- Gerhardt, Volker: *Friedrich Nietzsche* (fordította: Csatár Péter, Latin Betűk, Debrecen, 1998)
- Gilson, Étienne: *A középkori filozófia szelleme* (fordította: Turgonyi Zoltán, Paulus Hungarus/Kairosz, Martonvásár, 2000)
- Guerra, Marc D.: *The Affirmation of Genuine Human Dignity* (Markets&Morality, 2001/2, www.acton.org)
- Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns* (Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1997)

- Habermas, Jürgen: *A kommunikatív cselekvés elmélete* (ELTE, Bp., 1986)
- Habermas, Jürgen: *Harc az elismerésért a demokratikus jogállamban* (fordította: Weiss János, Fordulat, 5. szám, 2009 nyár)
- Habermas, Jürgen: *Előkészítő megjegyzések a kommunikatív kompetencia elméletéhez* (fordította Felkai Gábor, In.: Jürgen Habermas: *A kommunikatív etika*, Új Mandátum, Bp., 2001)
- Habermas, Jürgen: *Feljegyzések a diszkurzusetika megalapozásának programjához* (fordította: Felkai Gábor, In.: Jürgen Habermas: *A kommunikatív etika*, Új Mandátum, Bp., 2001)
- Habermas, Jürgen: *Morális tudat és kommunikatív cselekvés* (fordította Felkai Gábor, In.: Jürgen Habermas: *A kommunikatív etika*, Új Mandátum, Bp., 2001)
- Habermas, Jürgen: *A gyakorlati ész pragmatikai, etikai és morális használatáról* (fordította: Felkai Gábor, In.: Jürgen Habermas: *A kommunikatív etika*, Új Mandátum, Bp., 2001)
- Hall, Stuart: *A kulturális identitásról* (In: *Multikulturalizmus*, szerk: Feischmidt Margit, Osiris, Bp., 1997)
- Halmai Gábor: *Igazságosság és morális jogok* (In.: *Az igazságosság, Konferenciakötet*, Bp., 1998)
- Hamer, Dean-Copeland, Peter: *Génjeink* (fordította: Puskás László, Osiris, Bp., 2002)
- Hart, H. L. A.: *Jog, szabadság, erkölcs* (fordította: Krokovay Zsolt, Osiris, Bp., 1999)
- Hegedűs Katalin: *Halálközelen I-II. A haldokló és a halál méltósága* (Magyar Hospice Alapítvány, Bp., 1995)
- Hegel, G. W. F.: *Ifjúkori írások* (fordította: Révai Gábor, válogatta: Márkus György, Gondolat, Bp., 1982)
- Hegel, G. W. F.: *A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázlat* (fordította: Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, Bp., 1971)
- Heidegger, Martin: *Levél a „humanizmusról”* (fordította Bacsó Béla, In.: Martin Heidegger: „...költőien lakozik az ember”- válogatott írások -, T-Twins Kiadó/Pomeji, Bp-Szeged, 1994)
- Heidegger, Martin: *Lét és idő* (fordította: Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István, Osiris, Bp., 2001)
- Heller Ágnes: *A reneszánsz ember* (Akadémiai Kiadó, Bp., 1971)
- Heller Ágnes: *Kant etikai* (In.: *Portrévázlatok az etika történetéből*, Gondolat, Bp., 1976)
- Heller Ágnes: *Spinoza etikája* (In.: *Spinoza: Etika geometriai módon bizonyítva*, fordította: Szemere Samu, Magyar Helikon, 1968, a művet követő tanulmány)

- Heller Ágnes: *Általános etika* (Cserépfalvi, Bp., 1994)
- Herrmann, Ulrich: *A megjobbíthatatlan tökéletesítése?* (In.: *Antropológia az ember halála után*, szerk: Dietmar Kamper-Christoph Wulf, fordította: Balogh István, Józseveg Műhely Kiadó, Bp., 1998)
- Hill, Thomas E., Jr.: *Respect, Pluraism, and Justice* (Oxford University Press, New York, 2000)
- Hobbes, Thomas: *Leviatán vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma* (fordította: Vámosi Pál, Kossuth Kiadó, Bp., 1999)
- Honneth, Axel: *Atomizálódás és erkölcsiség. Hegel kritikája a francia forradalomról* (fordította: Weiss János, In.: Axel Honneth: *Elismerés és megvetés. Tanulmányok a kritikai társadalomelmélet köréből*, Jelenkor, Pécs, 1997)
- Honneth, Axel: *Elismerés és morális kötelesség* (fordította: Weiss János, In.: Axel Honneth: *Elismerés és megvetés. Tanulmányok a kritikai társadalomelmélet köréből*, Jelenkor, Pécs, 1997)
- Honneth, Axel: *Elismerés és megvetés* (fordította: Weiss János, In.: Axel Honneth: *Elismerés és megvetés. Tanulmányok a kritikai társadalomelmélet köréből*, Jelenkor, Pécs, 1997)
- Huntington, Samuel P: *A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása* (fordította: Pusztai Dóra, Európa, Bp., 2004)
- Huxley, Aldous: *Szép új világ* (fordította: Szentmihályi Szabó Péter, Konkrét könyvek, Bp., 2003)
- János Pál II.: *Evangelium vitae enciklika* (kelt Rómában, 1995. március 25-én, módosítva: 2002. október 8-án, fordította: Dr. Diós István, <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=78>)
- John Paul II.: *Message to the Pontifical Academy of Sciences: on Evolution*
<http://www.ewtn.com/library/papaldoc/jp961022.htm>
- Jonas, Hans: *Az emberi cselekvés megváltozott természete* (fordította: Györffy Miklós, In.: *Környezet és etika. Szöveggyűjtemény*, szerkesztette: Lányi András és Jávor Benedek, L'Harmattan Kiadó, Bp., 2005)
- Jonas, Hans: *Miért tárgya a technika az etikának? Öt ok* (In: *Legyenek-e a fáknak jogaik? Környezeti-etikai szöveggyűjtemény*, Typotex, 1999, szerkesztette és fordította: Molnár László)
- Kampis György: *Bevezető tanulmány Charles Darwin A fajok eredete című művéhez* (In.: Charles Darwin: *A fajok eredete természetes kiválasztás útján* (fordította: Kampis György, Typotex, 2000)

- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft* (In.: *Werke in Sechs Bänden*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, II., Wiesbaden, 1956)
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (In: *Werke in Sechs Bänden*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, IV., Wiesbaden, 1957)
- Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája* (fordította: Kis János, Atlantisz, Bp., 2004)
- Kant, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* (fordította Berényi Gábor, In.: I. Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése, A gyakorlati ész kritikája, Az erkölcsök metafizikája*, Gondolat, Bp.,1991)
- Kant, Immanuel: *A gyakorlati ész kritikája* (fordította Berényi Gábor, In.: I. Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése, A gyakorlati ész kritikája, Az erkölcsök metafizikája*, Gondolat, Bp.,1991)
- Kant, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikája* (fordította Berényi Gábor, In.: I. Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése, A gyakorlati ész kritikája, Az erkölcsök metafizikája*, Gondolat, Bp.,1991)
- Kardos Gábor: *A lakhatáshoz való jog: a nemzetközi jog felfogása és a magyar Alkotmánybíróság határozata* (Fundamentum, 2001/1)
- Kardos Tibor: *Dante humanizmusa a középkor és renaissance között* (In.: *Dante a középkor és a renaissance között*, szerkesztette: Kardos Tibor, Akadémiai Kiadó, Bp., 1966)
- Kekes, John: *Az egalitarizmus illúziói* (fordította: Balázs Zoltán, Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2004)
- Kelemen János: *A filozófus Dante. Művészet- és nyelvelméleti expedíciók* (Atlantisz Kiadó, Bp., 2002)
- Kézdi Balázs: *Identitás és kultúra* (Előadás, Magyar Mentálhigiénés Szövetség konferenciája, Bp., 2001. március 10.,[http:// www. mamesz.hu](http://www.mamesz.hu))
- Kis János: *Az állam semlegessége* (Atlantisz, Bp., 1997)
- Kis János: *Az igazságosság elmélete, John Rawls magyarul* (Világosság, 1998/8-9)
- Kis János: *Vannak-e emberi jogaink?* (Stencil Kulturális Alapítvány, Bp., 2003)
- Kittay, Eva: *Disability, Equal Dignity and Care* (In.: *The Discourse of Human Dignity*, Concilium, 2003/2, SCM Press London)
- Koestler, Arhur: *Egy mítosz anatómiája* (válogatta és fordította: Makovecz Benjamin, Osiris, Bp., 1999)
- Koller Boglárka: *Az uniós polgárok azonosságtudata* (In.: *Ars boni et aequi*, BKÁE Nemzetközi Kapcsolatok Tanszék, Bp., 2000)

- Kolnai, Aurel: *Dignity* (In.: *Dignity, Character and Self-Respect*, edited by Robin S. Dillon, Routledge, New York-London, 1995)
- Korzenszky Richárd – Somorjai Ádám: *Magyar sorskérdések* (Róma, 1989)
- Kovács József: *A modern orvosi etika alapjai. Bevezetés a bioetikába* (Medicina, Bp., 1999)
- Krokovay Zsolt: *Médiaetika* (L' Harmattan, Bp., 2003)
- Lenneberg, Eric H.: *A nyelv – biológiai szempontból* (*A nyelv keletkezése*, Kossuth, 1974, összeállította: Pap Mária, fordította: Pap Mária, Radics Katalin, Terts István)
- Leopold, Aldo: *Föld-etika* (fordította: Ortmann-né Ajkai Adrienn, In.: *Természet és szabadság*, Osiris, Bp., 2000, szerkesztette: Lányi András)
- Leopold, Aldo: *The Land Ethic from A Sand County Almanac*, (<http://home2.btconnect.com/tipiglen/landethic.html>)
- Locke, John: *Értekezés a polgári kormányzatról* (fordította: Endreffy Zoltán, Gondolat, Bp., 1986)
- Ludassy Mária: *A társadalmi szerződés Rousseau életművében* (In.: Jean-Jacques Rousseau: *A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei*, PannonKlett Kiadó, Bp., 1997)
- Lukács György: *Az eposz és a regény, a regény kompozíciója, a dezillúziós romantika* (In.: *Művészet és társadalom*, Gondolat, Bp., 1968)
- MacIntyre, Alasdair: *Az erény nyomában* (fordította Bíróné Kaszás Éva, Osiris, Bp., 1999)
- Maróth Miklós: *A görög filozófia története* (Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Bölcsészettudományi Kar, 2002)
- Meyer, Michael J.: *Dignity as a (Modern) Virtue* (In.: *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*, ed.: David Kretzmer, Eckart Klein, Kluwer Law International, Hague, 2002)
- Mill, John Stuart: *A szabadságról* (fordította: Pap Mária, Századvég Kiadó – Readers International, Bp., 1994)
- Mirandola, Giovanni Pico della: *Az ember méltóságáról* (fordította Kardos Tiborné, In: *Reneszánsz etikai antológia*, Gondolat, Bp., 1984)
- Morin, Edgar: *Az ember belső megkettőződöttsége* (In.: *Antropológia az ember halála után*, szerk: Dietmar Kamper-Christoph Wulf, fordította: Balogh István, Józsoveg Műhely Kiadó, Bp., 1998)
- Naess, Arne: *Önmegvalósítás avagy a világban-való-lét ökológiai megközelítése* (In.: *Környezet és etika. Szöveggyűjtemény*, szerkesztette: Lányi András és Jávör Benedek, L'Harmattan Kiadó, Bp., 2005)
- Nagel, Thomas: *Az utolsó szó* (fordította: Demeter Tamás, Európa, Bp., 1999)

Nánay Bence: *Az elme mint evolúciós rendszer: evolúciós pszichológia és neurális darwinizmus* (In.: *Lélek és evolúció, Az evolúciós szemlélet és a pszichológia*, szerkesztette: Pléh Csaba, Csányi Vilmos, Bereczkei Tamás Osiris, Bp., 2001)

Negt, Oscar: *The Unrepeatable: Changes in the Cultural Concept of Dignity* (In: *The Discourse of Human Dignity*, Concilium, 2003/2, SCM Press London)

Nietzsche, Friedrich: *Így szólott Zarathustra* (fordította: Kurdi Imre, Osiris, Bp., 2001)

Nietzsche, Friedrich: *A morál genealógiájához* (fordította: Vásárhelyi Szabó László, Pannon Panteon, Veszprém, 1998)

Nietzsche, Friedrich: *A hatalom akarása* (fordította: Romhányi Török Gábor, Cartaphilus Kiadó, Bp., 2002)

Nyíri Tamás: *A filozófiai gondolkodás fejlődése* (Szent István Társulat, Bp., 2001)

Nyíri Tamás: *Az ember a világban* (Szent István Társulat, Bp., 1981)

Oduncu, Fuat S. – Eisenmenger, Wolfgang: *Euthanasie-Sterbehilfe-Sterbebegleitung* (Medizinrecht 20/7/2002)

Pataki Ferenc: *Identitás – személyiség – társadalom* (In.: *Szociálpszichológia. Szöveggyűjtemény*, válogatta: Lengyel Zsuzsanna, Osiris, Bp., 2002)

Platón: *Phaidon* (fordította: Kerényi Grácia, In.: *Platón összes művei, Első kötet*, Európa, Bp., 1984)

Platón: *Prótagorasz* (fordította: Faragó László, In.: *Platón összes művei, Első kötet*, Európa, Bp., 1984)

Platón: *Theaitétosz* (fordította: Kárpáty Csilla, In.: *Platón összes művei, Második kötet*, Európa, Bp., 1984)

Platón: *Állam* (fordította: Szabó Miklós, In.: *Platón összes művei, Második kötet*, Európa, Bp., 1984)

Pléh Csaba: *Öröklés- és környezetelvű érvelés az 1970-es évek fordulóján* (Magyar Pszichológiai Szemle, 2002/1)

Pogonyi Szabolcs: *A hegelianus Rawls* (Világosság, 2008/ 3-4.)

Polányi Károly: *A nagy átalakulás. Korunk gazdasági és politikai gyökerei* (fordította: Pap Mária, Napvilág Kiadó, Bp., 2004)

Pszichológiai alapgfogalmak kis enciklopédiája (Tankönyvkiadó, Bp. 1984)

Pufendorf, Samuel: *De iure naturae et gentium* (Apud Joannem Wolters, Amsterdam, MDCCIV.)

http://books.google.hu/books?id=6T9AAAAAcAAJ&printsec=frontcover&source=gbs_ge_suummary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

- Rawls, John: *A Theory of Justice* (Universal Law Publishing Co Ltd, 2005)
- Rawls, John: *Az igazságosság elmélete* (fordította: Krokovay Zsolt, Osiris Kiadó, Bp, 1997)
- Rawls, John: *A méltányosságként értett igazságosság: politikai, s nem metafizikai elmélet* (fordította: Babarczy Eszter, In.: *Modern politikai filozófia*, Osiris Kiadó-Láthatatlan Kollégium, Bp., 1998., szerkesztette Huoranszki Ferenc)
- Raz, Joseph: *Szabadság és autonómia* (fordította: Babarczy Eszter, In.: *Modern politikai filozófia*, Osiris Kiadó – Láthatatlan Kollégium, Bp., 1998., szerkesztette Huoranszki Ferenc)
- Ridley, Matt: *Génjeink* (fordította: Huszár Tamás és Simon Tamás, Akkord, Bp., 1999)
- Rolston, Holmes III: *A környezeti etika időszerű kérdései* (fordította: Csipes Zoltán és Scheiring Gábor, In.: *Környezet és etika. Szöveggyűjtemény*, szerkesztette: Lányi András és Jávor Benedek, L'Harmattan Kiadó, Bp., 2005)
- Rolston Holmes III.: *Van-e környezeti etika?* (In.: *Legyenek-e a fáknak jogaik? Környezeti-etikai szöveggyűjtemény*, Typotex, 1999, szerkesztette és fordította: Molnár László)
- Rorty, Richard: *Megismerés helyett remény* (fordította: Boros János, Jelenkor, Pécs, 1998)
- Rorty, Richard: *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* (fordította: Boros János, Csordás Gábor, Jelenkor, Pécs, 1994)
- Rorty, Richard: *Csapdában Kant és Dewey között* (fordította Boros János és Orbán Jolán, In.: *Iskolakultúra*, 2007/3)
- Rousseau, Jean-Jacques: *Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól* (fordította: Kis János, In.: Jean-Jacques Rousseau: *Értekezések és filozófiai levelek*, Magyar Helikon, Bp., 1978)
- Rousseau, Jean-Jacques: *A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei* (fordította: Kis János, PannonKlett Kiadó, Bp., 1997)
- Ross, Sir David: *Arisztotelész* (fordította: Steiger Kornél, Osiris, Bp., 1996)
- Rózsa Erzsébet: „*De a törvény nem cselekszik, csak a valóságos ember cselekszik*”. *Hegel kantianizmusa gyakorlati filozófiája motívumaiban*, Kellék, 2004, 24. szám,
<http://kellek.adatbank.transindex.ro/pdf/24/015Rozsa.pdf> 221 o
- Safranski, Rüdiger: *Nietzsche-szellemi életrajz* (fordította: Györffy Miklós, Európa, Bp., 2002)
- Sajó András: *Mi a „természettől adott” az emberi jogokban?* (Állam- és Jogtudomány, XLIV. évfolyam, 2003)
- Sartre, Jean Paul: *Az egzisztencializmus: humanizmus* (fordította: Csatlós János, In.: *Az egzisztencializmus*, Gondolat, Bp., 1965)

- Scheler, Max: *Az ember helye a kozmoszban – tanulmányok* (fordította: Csatár Péter, Osiris, Bp., 1995)
- Scheler, Max: *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika* (fordította: Berényi Gábor, Gondolat, Bp., 1979)
- Schiller, Friedrich: *Kellemről és méltóságról* (fordította: Székely Andorné, In.: Schiller: *Válogatott esztétikai írásai*, válogatta: Vajda György Mihály, Magyar Helikon, Bp., 1960)
- Schiller, Friedrich: *Stuart Mária* (fordította: Kálnoky László, In.: *Friedrich Schiller összes drámái II.*, Osiris, Bp., 2002)
- Sen, Amartya: *Az egyéni szabadság, mint társadalmi elkötelezettség* (fordította: Ferge Zsuzsa, In.: *Etika a gazdaságban*, szerkesztette: Kindler József és Zsolnai László, Keraban Kiadó, Bp. 1993) 28-29. o.
- Sen, Amartya: *A fejlődés mint szabadság* (fordította: Hegedűs Judit, Európa, Bp., 2003)
- Shakespeare, William: *III. Richárd* (fordította: Vas István, In.: *William Shakespeare összes művei*, Helikon, Bp., 1994)
- Singer, Peter: *Animal Liberation* (Random House, New York, 1990)
- Singer, Peter: *Minden állat egyenlő* (fordította: Körmendy Pál és Mund Katalin, In.: *Környezet és etika. Szöveggyűjtemény*, szerkesztette: Lányi András és Jávor Benedek, L'Harmattan Kiadó, Bp., 2005)
- Smith, Adam: *Vizsgálódás a nemzetek jólétének természetéről és okairól I.* (fordította: Éber Ernő, Magyar Közgazdasági Társaság, Bp., 1940)
- Solti László: *Klónozás és génmódosítás: szép új világ* (Magyar Tudomány, 2004/2)
- Sólyom László: *Az alkotmánybíráskodás kezdetei Magyarországon* (Osiris, Bp., 2001)
- Spinoza: *Etika geometriai módon bizonyítva* (fordította: Szemere Samu, Magyar Helikon, 1968)
- Stiglitz, Joseph E.: Előszó Polányi Mihály A nagy átalakulás című művének 2001-es kiadásához (fordította: Andor László, In.: Polányi Károly: *A nagy átalakulás. Korunk gazdasági és politikai gyökerei*, Napvilág Kiadó, Bp., 2004)
- Strauss, Leo: *Természetjog és történelem* (Pallas Stúdió-Attraktor, Bp., 1999)
- Strauss, Leo és Cropsey, Joseph (szerk.): *A politikai filozófia története* (I. rész, Európa, Bp., 1994)
- Susanne, Charles: *A bioetika és a modern genetikai technikák* (In.: *Bioetikai Olvasókönyv: multidiszciplináris megközelítés*, fordította: Európa Fordító Iroda Kft., Dialóg Campus, Pécs-Bp., 1999)

- Susanne, Charles: *Eugenetika és eugenizmus* (In.: *Bioetikai Olvasókönyv: multidiszciplináris megközelítés*, fordította: Európa Fordító Iroda Kft., Dialóg Campus, Pécs-Bp., 1999)
- Szabó Gábor: *Környezeti etika és turbókapitalizmus* (Eszmélet, 65. szám, 2005)
- Szabó Tibor: *Dante életbölcselete* (Hungarovox Kiadó, Bp., 2008)
- Szabó Tibor: „*Embertelen antropológia*”? (In.: *Filozófia az ezredfordulón*, szerk.: Nyíri Kristóf, Áron Kiadó, Bp., 2000)
- Szent Ágoston breviárium* (Szent Isrván Társulat/Kairosz, összeállította és fordította: Kecskés Pál, é.n.)
- Szokolszky Ágnes: *Öröklés-környezet: mit is jelent az „is”?* (In.: *Magyar Pszichológiai Szemle*, 2002/1)
- Szücs Magdolna: *Az emberi méltóság védelme az ókori Rómában* (Létünk, 2007/4)
- Tamayo-Acosta, Juan José: *Dignity and Liberation: A Theological and Political Perspective (The Discourse of Human Dignity*, Concilium, 2003/2, SCM Press London)
- Taylor, A. E: *Platón* (fordította: Bárány István, Betegh Gábor, Osiris, Bp., 1999)
- Taylor, Charles: *Az elismerés politikája* (fordította: John Éva, In.: *Multikulturalizmus*, szerk: Fleischmidt Margit, Osiris, Bp., 1997)
- Thomson, Judith Jarvis: *A Defense of Abortion* (Philosophy and Public Affairs, Vol. 1, No. 1. Autumn, 1971)
- http://www.uni-konstanz.de/FuF/Philo/baumgartner/docs/geda/Thomson_abortion.pdf
- Tóth Gábor Attila: *Az emberi méltósághoz való jog és az élethez való jog* (In.: *Emberi jogok*, szerkesztette: Halmai Gábor és Tóth Gábor Attila, Osiris, Bp., 2003)
- Tóth I. János: *Fejezetek a környezetfilozófiából* (JATEPress, Szeged, 2005)
- Tóth J. Zoltán: *Halálbüntetés: pro és kontra* (<http://jesz.ajk.elte.hu/toth14.html>)
- Tilk Péter: *Az emberi méltósághoz való jog „új” összetevője: a névjog* (Magyar Közigazgatás, 2002/11)
- Tugendhat, Ernst: *Antike und moderne Ethik* (In.: Ernst Tugendhat: *Probleme der Ethik*, Reclam Verlag, 1984)
- Trencsényi-Waldapfel Imre: *Mindennek mértéke az ember* (Világosság, III. évf., 1961/1)
- Valadier, Paul: *The Person who Lacks Dignity* (In.: *The Discourse of Human Dignity*, Concilium, 2003/2, SCM Press London)
- Vidács Anett - Tóth I. János: *A nem megválasztásának etikai vonatkozásai* (Világosság, 2008/9-10, <http://www.vilagosság.hu/pdf/20090318172427.pdf>)
- Vlastos, Gregory: *Justice and Equality* (In.: *Social Justice*, edited by Richard W. Brandt, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1962)

Vitányi Iván: *A civilizáció és a kultúra paradigmái* (Magyar Tudomány, 2002/ 6)

Weiss János: *Az elismerés elmélete* (Áron Kiadó, Bp., 2004)

Wittgenstein, Ludwig: *Logikai-filozófiai értekezés (Tractatus logico-philosophicus*, fordította: Márkus György, Akadémiai Kiadó, Bp., 1989)

Zoltán Ödön: *Az emberi méltóságról* (Magyar Jog, 1996/9)