

**Pécsi Tudományegyetem
Bölcsészettudományi Kar
Filozófia Doktori Iskola**

Barcsi Tamás: *Az emberi méltóság filozófiája*

PhD értekezés

TÉZISEK

**Témavezető:
Prof. Dr. Weiss János
egyetemi tanár**

Pécs, 2011

1. 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, elismeréseméleti 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.).

2. A méltóság jelentései

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 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. A fentiekén kívül *számos vonatkozásban* használjuk a méltóság kifejezést, pl. utalhatunk a külső megjelenés méltóságára is (ami mozdulatokban, gesztusokban jelenik meg: ez lehet pusztán 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.

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. Ezt Kolnai az általában vett méltóság fogalmával kapcsolatban írja le, de példaként az emberi méltóságot hozza. A méltóság minden kifejeződési módjában a „*Magasságot*” tapasztaljuk, amely tiszteletet parancsol, és a *meghajlás gesztusát* kényszeríti ki. Kolnai úgy véli, hogy a méltóság valamennyi megjelenési formájára jellemző a „*súly*”: a méltósággal bírónak mindig súlya van.¹

¹ Vö. Aurel Kolnai: *Dignity* (In.: *Dignity, Character and Self-Respect*, edited by Robin S. Dillon, Routledge, New York-London, 1995)

3. Az emberi méltóság értelmezésének főbb útjai

3. 1 Az emberi természetre alapozott méltóság: antropológiai felfogások etikai vonatkozásokkal

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*. 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 kiválóságaként értett méltóságáról* értekeznek.

A sztoikus iskolához tartozó Cicero a *De officiis* (*A kötelességekről, I., Kr. e. 44*) című könyvében a *dignitas hominis* fogalmával arra utal, hogy egy bizonyos szintű *tisztelet minden embernek, embervoltából adódóan kijár*, mivel mindenkit jellemez az észhasználat képessége, természete (a mindenki számára közös persona) révén minden ember hasonló istenhez. „Adhibenda est quaedam reverentia adversus homines et optimi cuiusque et reliquorum.” [99]² A szűkebb értelemben vett tisztelet csak azoknak jár, akik eszes természetüknek megfelelően élnek és cselekednek. 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.

A keresztény felfogás szerint az ember méltóságának alapja istenképősége: *az embert Isten saját képmására alkotta*. Az ember istenképőségének első megjelenése az *Szentírásban* a *Teremtés* könyvében található (*Genezis, 1,27-29*). Mivel minden embert Isten teremtett saját képmására, ezért *minden ember egyenlő*, minden ember *azonos méltósággal rendelkezik*. A keresztény tanítás hangsúlyozza továbbá minden egyedi ember személyváltát. Dolgozatomban a keresztény emberértelmezés alapjait tekintem át, írok a test-lélek problémáról, a személy-felfogásról, elsősorban Szent Ágoston és Aquinói Szent Tamás gondolataira (és álláspontjuknak a görög filozófiához visszanyúló gyökereire) utalva. Külön foglalkozom Dante Alighieri a *Vendégség* (*Convivio, 1304-06*) című művében kifejtett nemesség-értelmezésével, amelyre hatottak Cicero gondolatai is.

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. Pico della Mirandola (*Oratio de hominis dignitate, 1485*) *az ember istenképőségét 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. 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.

Dolgozatomban ezt követően az ember és a természet viszonyának néhány újkori magyarázatára és a darwini elmélet következtében született evolucionista

² Cicero: *De officiis I.*, <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/off1.shtml#99>

emberértelmezésekre térek ki. Descartes szubsztancia-felfogásának (az anyagi és a szellemi szubsztancia megkülönböztetésének) 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 ember és a természet szembeállítását meghaladó újkori elméletben, Spinoza koncepciójában (aki azonosítja a szubsztanciát, Istent és a természetet) ugyanakkor kérdésessé válik a sajátos emberi méltóság (az ember is csak egy módus a többi között, az észhasználat miatt sem emelkedik ki a természetből, mert ez az önfenntartás egyik eszköze).

Charles 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. Darwin 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. A darwini tanításokra épülő *szociáldarwinizmus* több vonatkozásban eltért az eredeti elmélettől, itt az evolúció mint fejlődési folyamat jelenik meg. A szociáldarwinista megközelítések túlzásai (pl. Galton eugenika-koncepciója az emberiség genetikai feljavítását tűzte ki célul különböző intézkedések bevezetésével), amelyek szélsőséges felfogások alapjául szolgálhattak, *végül az irányzat bukásához vezettek*. Nem tartható ugyanakkor a *kulturális determinizmus* álláspontja sem. A mai tudomány alapján azt mondhatjuk, hogy az emberi viselkedés komplexitásának legfőbb forrása *a biológiai és környezeti tényezők egymásba fonódása*. Meg kell állapítanunk, hogy az ember természeti és kulturális lény. Az evolúciós pszichológia és a humánológia is hangsúlyozza az emberi viselkedés kettős meghatározottságát (gének és kultúra) az ember sajátos jellemzőinek, képességeinek feltárásában (társas lény, a csoporton belüli agresszió visszaszorulása, a táplálék megszerzésében való kiegészítő együttműködés, az anya-gyermek közötti kötődés megváltozása, empátia, imitáció, szabálykövetés, konstrukciós képességek: nyelvhasználat, absztrakt gondolkodás, tárgykészítés, tárgyhasználat).

Munkámban röviden bemutatom, hogy mi jellemzi a mai (az evolúció tanára is reagáló) keresztény méltóság-felfogást, végül pedig olyan antropológiai koncepciókat vázlok fel, amelyek sajátosan értelmezik az ember „különállását”, elutasítva mind a keresztény, mind az evolucionista emberfelfogást. Scheler és Fukuyama elfogadják ugyan az evolúciós szemléletet, de hangsúlyozzák, hogy az ember sajátos méltóságát a biológiai magyarázatok nem tudják megragadni (Scheler a „szellem” fogalmát emeli ki ebben a vonatkozásban), Arnold Gehlen pedig kifejezetten szembehelyezkedik az evolúciós tanítással. A darwini elméletre reagáló különböző koncepciók az ember mibenlétének kérdését vizsgálják, itt az erkölcsi problémák általában nem hangsúlyozódnak (Scheler kivételével).

3. 2 A kanti tradíció: az emberi méltóság morálfilozófiai értelmezése

A dolgozat II. részének második nagyobb fejezetében 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. Kant az emberi méltóság tiszteletén alapuló egyéni cselekvés alapvető elvét írja le.

Kant *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* (*Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, 1785) a kategorikus imperatívusz leírása után bizonyítani kívánja, hogy 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. Ha *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. *Az ember és általában minden eszes lény öncélként létezik*, és nem pusztán eszközként, amely egy másik akarat tetszés szerinti használatára szolgál. 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.*”³ *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 egyedül az erkölcsiségnek és az emberiségnek – *amennyiben erkölcsiségre képes – van méltósága*. 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). 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.

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. Schiller eltér Kanttól abban, hogy *a moralitás két módját* különbözteti meg és ezek esztétikai vonatkozásait is hangsúlyozza.

A kanti morálfilozófia ma is nagy hatást fejt ki az erkölcsről való gondolkodásban: Heller Ágnes, Thomas Hill és Thomas Nagel a kanti elmülethez kapcsolódó nézeteinek áttekintése után két jelentős 20. századi, tágabb értelemben vett kantiánus koncepció részletesebb bemutatása következik külön alfejezetekben. Rawls igazságosság-elmélete a társadalmi együttélés legfontosabb morális elveit adja, a szerződéselmélet gondolatához visszanyúlva, illetve azt megújítva. Az apeli, habermasi diszkurzusetika a kanti univerzalizációs elv interszubjektív átalakítását végzi el.

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 imperatívuszhoz megfelelően elvégzett általánosításon, hanem az egymást kölcsönösen elismerő feleknek az érvelő vitában való konszenzusán alapulnak. Jürgen Habermas diszkurzusetikája a kommunikatív cselekvés elméletére utal (illetve ráutalt), mivel a gyakorlati diszkurzusz a kommunikatív cselekvés összefüggéseibe ágyazódik be. A

³ 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) 62. o.

diszkurzusetika elmélete tehát feltételezi *A kommunikatív cselekvés elmélete (Theorie des kommunikativen Handelns, 1981)* című művében foglaltakat. 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 „készként” működik, amely (az *érdekek általánosíthatóságának* szempontja alapján) elválasztja egymástól a „jó” és az „igazságos”, az értékelő és a szigorúan normatív kijelentéseket.

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. 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 a 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 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 érdekképviselően alapuló „ügyvédi” modell lehet a megoldás.

3. 3 Hegeltől az elismerés elméletéig. Az emberi méltóság társadalomelméleti kontextusban

Hegel *Az erkölcsiség rendszerében (System der Sittlichkeit, 1802/03)* különbözteti meg először a kölcsönös elismerés három stádiumát. a) Az első elismerési fokozatot Hegel a *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. 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). Hegel *A szellem fenomenológiájában (Phänomenologie des Geistes, 1806)* már más utat választ: inntől 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.

Dolgozatomban röviden utalok Hegel Kant-kritikájára is. *A jogfilozófia alapvonalai-ban* 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* De mi a kötelesség? Ennek első meghatározása: cselekedni a jogot és gondoskodni a jólétről, az ember saját jólétéről és mások jólétéről (134. §). Amilyen lényeges az, hogy az akarat tiszta, feltétlen önmeghatározását emeljük ki a kötelesség gyökereként, épp annyira a ragaszkodás a pusztán morális állásponthez, amely nem megy át az erkölcsiség fogalmába, ezt a nyereséget *üres formalizmussá* fokozza le, s a morális tudományt fecsegéssé a kötelességről a kötelesség kedvéért (135. §).

Axel Honneth saját elméletét Hegelnek az elismerés vonatkozásában adott hármas felosztásra alapozva fejti ki és három elismerési formát ír le (*gondoskodás* vagy a *szeretet*, „*morális elfogadás*”, illetve az alternatív életmódokkal kapcsolatos *szolidaritás*). A három elismerési forma morális tartalmát az önmagunkhoz fűződő viszony speciális struktúrájából következő *morális jogokban és kötelességekben ragadhatjuk meg*. Honneth az elismerés első szintjének *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*. 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 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. 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 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 beszélnünk kell, lásd erről később). *Ezen túl* azonban *a jó élet sajátos felfogásából adódó etikai elvek* határozzák meg az elismerési viszonyokat. 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*.

A következőkben Charles Taylornak az elismerés politikájáról kifejtett nézeteit és annak Habermas által megfogalmazott kritikáját értelmezem, a fő kérdés itt az, hogy a liberalizmus milyen felfogása képes leginkább biztosítani a különböző kulturális kisebbségek érdekeit. 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. Honneth és Taylor elmélete pedig azért problémás, mert az elismerés fogalmából kiindulva értelmezik valamennyi társadalmi konfliktust. 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. Fraser elméletével kapcsolatban néhány kritikai megjegyzést fogalmazok meg az emberi méltóság fogalmának szempontjából.

3. 4. Az emberi méltóság tiszteletének jogi értelmezése

Dolgozatomban az emberi méltóság tisztelete elvének jogi (jogfilozófiai és tételes jogi) értelmezését is adom: a természetjogi tradícióra történő utalást követően, az erkölcsi jogok és az emberi jogok néhány mai elméleti felfogását mutatom be. Ezután az emberi méltóság-elv tételes jogi megjelenésének történetét tekintem át, egy rövid elméleti kitérőt téve a forradalom és a szabadság problémájának felvetésével (Hannah Arendt koncepciója alapján). Végezetül azt vizsgálom, hogy az emberi méltósághoz való jog miként jelenik meg napjaink különböző jogrendszeiben

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 köteleességekre 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 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 kiemeltem Feinberg, Kis János és Dieter Birnbacher értelmezését.

Az emberi méltósághoz való jog szerepe, felfogása eltérő az egyes államokban. Munkámban 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). Az emberi méltósághoz való jognak a Magyar Alkotmánybíróság által elvégzett 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. Az új magyar Alkotmányban – amely elfogadásra került, de még nem lépett hatályba –, szintén hangsúlyos az emberi méltóság védelembe részesítése.

4. Filozófiai kétségek az emberi méltóság fogalmával kapcsolatban

Dolgozatomban áttekintem az ember értelmezésével, az univerzalisztikus erkölcsfelfogásokkal, az emberi méltóság fogalmával és a hagyományos antropocentrikus erkölcsi teóriákkal kapcsolatos filozófiai kétségeket.

4. 1. Mondhatunk még valamit az emberről?

E kérdés kapcsán Friedrich Nietzsche, Jean Paul Sartre, Martin Heidegger és Jacques Derrida vonatkozó nézeteit tárgyalom. 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.

4. 2. Mondhatunk még valamit az erkölcseről? Az univerzalisztikus erkölcsfelfogások kritikája

Alasdair MacIntyre a *felvilágosodás morálfilozófiai programjának* – amely a *telosz*, a minden ember számára közös cél *fogalmának elvetésén* alapult – kritikáját adja. MacIntyre úgy véli, hogy az *arisztoteliánus tradícióhoz* kell valamilyen módon *visszanyúlni*, 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). MacIntyre felfogásában tehát az etikát az *erényekre* kellene alapozni, ezeket olyan tulajdonságokként kell értelmeznünk, amelyek az *ember célját* segítik elő, azaz 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 racionális szabályoknak való engedelmességét elősegítő tulajdonságokként való felfogásához.

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 dogákat 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?”⁴ Rorty szerint a felvilágosodás racionalizmusának szótára, bár fontos volt a liberális demokrácia kezdetekor, a liberális társadalmak fejlődésének akadályává vált. A szerző egy *olyan szótárt* javasol, amelynek *alapvető fogalmai* az igazság, a racionalitás és a morális kötelesség helyett a *metafora*, az *önteremtés* és a *szolidaritás*. A Rorty-féle „liberális

⁴ Richard Rorty: *Megismerés helyett remény* (fordította: Boros János, Jelenkor, Pécs, 1998) 65-66. o.

ironikus” 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.

4. 3 Egyenlő emberi méltóság? Az egyenlő emberi értékesség kritikája

John Kekes *érveket sorol fel* az emberek egyenlő értékét tételező állásponttal szemben. 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 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*. 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. érzékképesség). Valamilyen *összetettebb pszichológiai képességre* kell gondolnunk, pl. az autonómiára vagy a reflektált döntésre való képességre. 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.) 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 tarthatóak: erkölcsileg nem az a fontos, hogy rendelkezik-e valaki valamilyen képességgel, hanem az, *hogy él-e vele*. 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?

Balázs Zoltán megállapítja: a méltóság Kant és követői szerint olyan minőség, ami egyenlő és egyenlően abszolút minden emberben. Balázs szerint azonban *a méltóság nem csak erkölcsi érték*, bár erkölcsi mozzanatai is vannak, sőt a méltóság megléte szempontjából az erkölcsi integritásnak és megfontoltságnak fontos szerepe van. A méltóság *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*. A szerző szerint nem létezik ilyen tulajdonság. A végkövetkeztetés: *az emberi méltóság fogalmát el kell vetnünk*, de helyette sem vezethetünk be egy olyan tulajdonságot, amelyre az emberi értékességet 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 *könnyörületet*, a *szármalmat*, a *szeretetet* és az *irgalmat* ajánlja a szerző, például a bűnözőkkel vagy a fogyasztókkal való bánásmód során.

E kérdés kapcsán írok még a méltóság eljárhatóságát tételező és a halálbüntetés mellett érvelő elméletekről.

4. 4 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. 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.

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 összeegyeztethetők legyenek a valódi emberi élet földi megmaradásával.”

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* 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. 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 szenvedés csökkentésére, kiküszöbölésére való törekvést (pl. az állatok tartása és levágása során). Ugyanakkor az emberi és az állati érdekek egy szintre hozása nem szerencsés, mint ahogy az érdek fogalmának az érzőképességhez való kapcsolása sem az.

Singer koncepciója és az ehhez hasonló individualisztikus elméletek korlátozottak, mert semmit sem mondanak a többi élőlény értékéről, és az ökológiai közösség egészéről. Az utóbbi védelmére helyezi a hangsúlyt Aldo Leopold *föld-etikája*: e szerint az etikának ki kell terjednie a terjednie az embernek a földhöz, az azon élő növényekhez és állatokhoz való viszonyára. Holmes Rolston III szintetizálni próbálja a szubjektum-fogalom kiterjesztését elvégző, illetve a holisztikus koncepciókat.

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

5. 1. Az „érték-korlátos diszkurzusetika” vázlata

Az előzőekben áttekintettem az emberi méltóság-fogalom értelmezésének főbb útjait, illetve ezek kritikájáról is szó volt. Dolgozatom utolsó nagyobb részében egy saját erkölcsi koncepció, az *érték-korlátos diszkurzusetika* felvázolására teszek kísérletet, és az elmélet

alapelemét jelentő *emberi méltóság elv egy lehetséges értelmezését* adom. A habermasi diszkurzusetikát, mint kognitív, univerzális és formális etikát némileg átalakítom, materiális elemek bevezetésével. A kanti etika háttérben ott áll az *emberi személy értékékként 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 önértékéből 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 a 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. 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 érték-korlátok olyan alapvető értékek figyelembevételét követelik meg a morális diszkurzusokban, amelyeket mindenki elfogadhat, aki racionális és felelősségteljes gondolkodásra képes, világnézeti-vallási-filozófiai alapállásától, kulturális hovatartozásától függetlenül. 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 életről 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 lehetőségi feltételeit 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 olyan társadalmi-filozófiai háttér meglétét feltételezi, amelyben a gyakorlat, az emberi élet egységének értelmezése és a hagyomány központi szerepet kap. 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.

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 megalázzunk 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 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”.⁵ Habermas is kifejti: az ideális szerepátvétel igényes kognitív műveleteket követel meg, ezek belső kapcsolatban állnak olyan motívumokkal, mint 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 ítélőképeséget.”⁶

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*

⁵ Sajó András: *Mi a „természettől adott” az emberi jogokban?* (Állam- és Jogtudomány, XLIV. évfolyam, 2003) 19. o.

⁶ Jürgen Habermas: *Morális tudat és kommunikatív cselekvés* (fordította Felkai Gábor, In.: Jürgen Habermas: *A kommunikatív etika*, Új Mandátum, Bp., 2001) 212-213. o.

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 mindenkor 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.

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 „ügyvédek” 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 háttérében 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 „ügyvédek” útján valósulhat meg. 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.

5. 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.

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 az emberi méltóság elismerése feltételezi a gondoskodás minimális fokának meglétét is, ez az emberi élet szentségének tiszteletéből következik.

Véleményem szerint a „konkrét” és az „absztrakt” emberi méltóság nem választható el teljesen egymástól az *emberi méltóság tisztelete elvének* megfogalmazásakor (ahogy ezt pl. Birnbacher ajánlja). 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 dolgozatomban áttekintettem 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. 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 *elv a konkrét emberi személyt részesíti védelemben*, mert az emberi személy már létezésével értéket valósít meg (tehát a *létezéshez tapadó önértéken kívül mindenfajta képességtől, emberi jellemzőtől függetlenül megilleti a védelem*), de az elv leírásával egyúttal egy minimális emberképet is tételezünk.

Az emberi méltóság fogalmának kritikusai (pl. Kekes és Balázs) úgy vélik, hogy nincsen olyan, minden emberben jelen lévő emberi minőség, amely alapján minden ember egyenlő módon igényt tarthatna a tiszteletre. Az emberi méltóságot ezen a helyen 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 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. 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.

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. Konceptiónkban 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 tiszteletének elve* az ember *önértékéből fakadó „minimális” követelményeket* fogalmazza meg. Az ember létezéséhez kapcsolódó *önérték elve* *elvetetlen, eljátszhatatlan és sérthetetlen* is. Sérelemről csak az *önértékből* következő alapvető érdekek vonatkozásában beszélhetünk.

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.

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, egyesületi, 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.

5. 3. Adalékok az emberi méltóság tisztelete elvének értelmezéséhez

Dolgozatomban 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 diszkurzusokban. Munkámban 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.

Ezen a helyen csupán néhány fontosabb megállapítás kiemelésére szorítokozom:

– 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. Minden ember elvárhatja, hogy tiszteletben tartsák az életről alkotott felfogását, a legkülönfélébb identitásait, sajátos életmódját, tehát azt, miképpen alkotja meg saját életét (amíg ez mások önkitaljesítési lehetőségével összeegyeztethető).

– Az emberi élet kezdetének és végének meghatározása nem egyértelmű. 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 többi, ezért az emberi méltóság tisztelete elv érvényességének kezdeti pontja egyéni értelmezéstől függ, így *egyéni lelkiismereti kérdés*, azon túl, hogy az emberi lénytől született egyedlet 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. Az emberi méltóság tiszteletének elve alapján irreverzibilis kómában, vagy perzisztens vegetatív állapotban lévőket emberi személynek kell tekintenünk, mivel nagy konszenzus van abban a kérdésben, hogy az agy működésének teljes megszűnése esetén beszélhetünk a halál bekövetkezéséről.

– Az emberi méltóság tiszteletének elvéből származó alapkövetelmény, hogy az önértekkel rendelkező emberi személy *élete védelmet érdemel*. 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 itt most nem érintem). 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 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*, bárhogya is értelmezzük azt (bár ez a legnyomósabb ellenérv, további, fontos ellenérv is megfogalmazható a halálbüntetéssel szemben). A halálbüntetés esetén egy, már a létezésével önérteket megvalósító emberi személy életét (akarata ellenére) kioltják, ennek indoka pedig a megtorlás, az elrettentés: állami célok elérése érdekében eszközként kezelnek egy emberi lényt.

– Az emberi élet szentségének tisztelete véleményem szerint feltételezi *a gondoskodás egy minimális szintjének* megvalósítását minden ember vonatkozásában. 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 (élelem, ruházat, fedél és orvosi ellátás) biztosítására mindenképpen ki kell terjednie (egy-egy elemének 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 különbözőzeti elvnek megfelelően a társadalmi-gazdasági egyenlőtlenségeknek mindig úgy kell alakulniuk, hogy abból a társadalom leghátrányosabb helyzetű tagjainak is előnyük származzék.

– 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 alternativitást jelenti, és arra utal, hogy mi az, amit az egyén az adott lehetőségeket figyelembe véve *ténylegesen képes megtenni*. A szabadság fogalmának és határainak kérdése kapcsán több gondolkodó nézetét és ezek egymáshoz való viszonyát tekintem át (J. S. Mill, Rawls, Berlin, Feinberg, Raz, Hart). 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*. Az *államnak* egyfelől a negatív szabadságot, vagy másképp a *szabadság negatív feltételeit, a beavatkozásoktól való mentességet* kell biztosítania, 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 mozdítania, 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 valósítania 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 *tájékoztatás* 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.

– Fontos, hogy a szabadságjogok értelmezéséről, korlátozásának lehetőségeiről *társadalmi morális vitát folytassak* minden államban, és ezek során figyelembe vegyék azt, hogy szabadság-korlátozásra 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). 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.

– 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*.

– 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).

– 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).

– Dolgozatomban az *abortusz*, az *eutanázia*, a *génsebészet* és a *klónozás* bioetikai kérdéseit is érintem az emberi méltóság tisztelete elvének szempontjából. 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). 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 (a nem önkéntes eutanázia nem elfogadható az emberi méltóság tisztelete elvének alapján). 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*. Önkéntes aktív eutanáziát valóban csak azokban az 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. Természetesen társadalmi morális vitát kell folytatni az önkéntes aktív eutanázia megengedhetőségéről, illetve arról, hogy bevezetési feltételei megvannak-e vagy sem. Dolgozatomban áttekintem a génsebészet és a klónozás kapcsán felmerülő fontosabb erkölcsi kérdéseket. 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). Mivel a génszűrés 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 rendelkezniünk, csak így alkothatunk megfelelő véleményeket és hozhatunk felelősségteljes döntéseket.

6. A doktori dolgozat témájához kapcsolódó fontosabb saját publikációk és konferencia előadások

6. 1 Publikációk

- *Az erény mint alapvető etikai fogalom elméleti és gyakorlati vonatkozásairól* (JURA, 8.évf., 2002/2)
- *Erkölcsei döntés és életvédelem* (JURA, 9. évf., 2003/2)
- *Az emberhez méltó halál lehetősége: az eutanázia és alternatívája* (Esély, 2004/5)
- *Az emberi méltóság értelmezési lehetőségei a 21. század elején* (In: *Globalitás-lokalitás. Etnoregionális nézőpontok Közép-Európában*, szerkesztette: Kupa László, B&D Stúdió, Pécs, 2005)
- *A gondoskodó lény. Az emberi méltóság egy lehetséges megközelítéséről* (PoLiSz, 2005, szeptember)
- *Az ember méltósága* (Attraktor Kiadó, Máriabesnyő-Gödöllő, 2005)
- *Kultúra és identitás* (In: *Etnokulturális találkozások Közép-Európában – történeti és jelenkori metszetben*, szerkesztette: Kupa László, B&D Stúdió, Pécs, 2006)
- *Gondolatok a méltóságról* (Jogelméleti Szemle, 2006/1)
- *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)
- *Reneszánsz elemek Dante értékfelfogásában* (XII. Apácai napok – 2008, A reneszánsz értékei – az értékek reneszánsza. Tanulmányok. szerkesztette: Dr. Lőrincz Ildikó, Győr, 2009)
- *Az emberi meghaladása? Kultúrkritika – humán biotechnológia – irodalom* (Opus, 2009/2)
- *Az ember tökéletesítésétől az új emberig. A humán biotechnológia kockázatai* (In.: *Kockázati társadalom és felelősség*, szerkesztette: Karikó Sándor, Áron Kiadó, Bp., 2010)
- *Gondolatok a humán génszűrés kockázatairól* (Létünk, 2010/2)

- *Dante erkölcsi felfogásának néhány vonatkozásáról* (In.: *Etikatörténeti tanulmányok*, szerkesztette: Bertók Rózsa, Ethosz, Pécs, 2010)
- *Etikai koncepciók a 20. század végéről* (In.: *Etikatörténeti tanulmányok*, szerkesztette: Bertók Rózsa, Ethosz, Pécs, 2010)

6. 2. Konferencia előadások

- *Az MTA Veszprémi Akadémiai Bizottsága Filozófia Tagozatának Elméleti Tanácskozása, Dunaujváros, 2003. május 30.*
- *Globalitás – lokalitás*, PTE-BTK, 2004. december 10.
- *Etnokulturális találkozások*, PTE-BTK, 2005. november 11.
- *I. Szaketikák konferencia*, PTE-BTK, 2006. május 5.
- *XI. Apáczai-Napok („Értékkörzés és értékteremtés”)*, NYME-AK, Győr, 2007. október 19.
- *XII. Apáczai napok – A reneszánsz értékei, az értékek reneszánsza*, NYME-AK, Győr, 2008. október 21.
- *Selye János Egyetem I. Nemzetközi Tudományos Konferencia, Oktatás – Tudomány – Társadalom*, Komarno, 2009. szeptember 7.
- *Kockázati társadalom és felelősség – Nemzetközi tudományos találkozó*, Művészetek és Irodalom Háza, Pécs, 2010. április 30.