

Balázs Zoltán

Emberi méltóság

Budapest, 2008. július, 30. szám

ISSN 1788-134X
ISBN 978-963-87823-9-7

Kiadja az Alkalmazott Kommunikációtudományi Intézet
Budapest, 1021 Hűvösvölgyi út 95.
Felelős kiadó: Nahimi Péter igazgató
Borítóterv: Czakó Zsolt
Nyomdai munkák
Műegyetemi Kiadó
Felelős vezető: Wintermantel Zsolt
www.kiado.bme.hu

Tartalom

1. EMBERI MÉLTÓSÁG.....	4
2. A MÉLTÓSÁG MINŐSÉGE.....	5
3. AZ EMBERI MÉLTÓSÁG KANTIÁNUS FOGALMA	7
4. AZ EMBERI ÉRTÉKESÉG VONÁSAI.....	10
5. AZ EMBERI ÉRTÉKESÉG MIBENLÉTE.....	12
5.1 <i>Biológiai tulajdonságok</i>	<i>12</i>
5.2 <i>Alacsonyrendű képességek, tulajdonságok</i>	<i>12</i>
5.3 <i>Magasabbrendű képességek.....</i>	<i>13</i>
5.4 <i>Egyediség</i>	<i>14</i>
5.5 <i>Jog(halmaz).....</i>	<i>16</i>
5.6 <i>Vallásos nézetek.....</i>	<i>17</i>
6. AZ EMBERI ÉRTÉKESÉG/MÉLTÓSÁG JELENTŐSÉGE.....	17
7. ZÁRÓ MEGFONTOLÁSOK.....	21

1. Emberi méltóság¹

Az emberi méltóság fogalma axiomatikus jelentőséggel bír a kortárs etikai és politikai gondolkodásban. Talán emiatt van, hogy nagyon kevés igazán elmélyült reflexió tárgya. Pedig jelentőségét, sőt, létét illetően is súlyos kételemek fogalmazhatók meg.

Az alábbi gondolatmenet a következő logikát követi. Először a méltóság minőségét tisztázzuk. A méltóság olyan érték, amely változó és egyenlőtlen fokban van meg hordozóiban. Az emberi méltóságban hívők viszont éppen az állandóság és az egyenlőség kritériumainak teljesülését várják el tőle. Ennek az álláspontnak az legnagyobb filozófiai hatású kifejtője Kant, illetve az ő nézeteit döntő ponton átértelmező modern kantianus filozófusok. Másodsorú tehát ezt, tehát a kantianus emberi méltóság-fogalmat elemezzük. Az eredmény az, hogy a „valódi” méltóság hiánya és az emberi méltóság megléte nem egyeztethető össze, vagy legföljebb csak gyenge metaforikus kapcsolat kötheti őket össze. Ez viszont alkalmatlanná teszi az emberi méltóságot a tőle elvárt etikai szerep betöltésére. Mindez viszont még nem ok arra, hogy az emberi méltóság fogalmát egy másik, hasonló szerepet betöltő fogalommal helyettesítsük, hiszen nem a megnevezés a fontos, hanem az, hogy az ember végtelen vagy abszolút értéke erkölcsi axióma lehessen. Három olyan vonást, tulajdonságot különböztetünk meg, amelyek meglétét a föltételezett „értéktől” elvárjuk: ez az állandó és egyenlő elosztás, az elvehetetlenség-eljárhatatlanság és a sérthetetlenség. Látni fogjuk, hogy ezek összeegyeztetése sem egyszerű feladat, s több, de egymást kizáró megoldás képzelhető el. Ezt követően soravesszük a leggyakrabban felhozott emberi tulajdonságokat, minőségeket, amelyekben az emberi érték alapját látni szokás. Egyikkel kapcsolatban sem tudjuk megállapítani, hogy az elvárt vonások mindegyikével rendelkezik. Végül arra hívjuk föl a figyelmet, hogy még ha sikerülne is ilyen tulajdonságot találni, annak erkölcsi relevanciája és rangsorolása az erkölcsi problémák megválaszolásában távolról sem magától értetődő.

Azt, hogy az emberi méltóság fogalmának rangja és funkciója nincs arányban filozófiai teherbíróképességével, szabatosságával, természetesen mások is észrevették.² A politikai-világnézeti vitákat figyelemmel kísérő minden olvasónak föltűnhetett már, hogy az emberi méltóságra való hivatkozás nagyon is ellentétes következtetések levonására ad lehetőséget. Egyetlen példa: az eutanázia pártolói szerint van a szenvedésnek olyan foka vagy módja, ami nem fér össze az emberi méltósággal; ellenzői szerint viszont az emberi méltóság fogalma kizárja, hogy az emberi létezésnek legyen olyan formája, amely megfosztana tőle.

¹ A szöveg eredeti változata a *Jogelméleti Szemle* című internetes folyóirat 2005.4. számában jelent meg (jesz.ajk.elte.hu). Köszönöm a szerkesztőség engedélyét a tanulmány részleteinek újraközléséhez. A jelenlegi szöveg ugyanis bár egyes pontokon eltér az első változattól, de érmenetét tekintve nem. Fontosnak tartom még megemlíteni, hogy a L'Harmattan Kiadónál 2007-ben megjelent *Politikai értékelmélet* című könyvben második fejezete számos ponton kapcsolódik ehhez a tanulmányhoz.

² Dietrich Ritschl: Can Ethical Maxims Be Derived From Theological Concepts Of Human Dignity? In *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*, D. Kratzmer, E. Klein (szerk.), The Hague etc.: Kluwer Law International, 2002: 87-98.; Dieter Birnbacher: „Ambiguities in the Concept of Menschenwürde” in *Sanctity of Human Life*, K. Bayertz (szerk.), Dordrecht etc.: Kluwer Academic Publishers, 1996: 107-21.

Ezért meglepő, hogy a szakirodalom alig-alig foglalkozik az emberi méltósággal mint olyannal, s meglegészik a politikai okokból született dokumentumok (ezek közé tartoznak az alkotmányok és különféle egyetemes nyilatkozatok is)³ homályos és sokszor nyelvtanilag is zavaros megfogalmazásaira való hivatkozással.⁴

Magyar nyelven is szűkössé a rendelkezésre álló irodalom.⁵

2. A méltóság minősége

Mindenekelőtt tehát az tisztázandó, hogy mit jelent a méltóság. Természetesen a méltóság jelentését is csak úgy tudjuk megközelíteni, hogy konkrét példákat tanulmányozunk, s elvileg az emberi méltóság erre a célra tökéletesen megfeleljön; magyarán az utóbbiból is el lehetne jutni az előzőhöz. Minthogy azonban éppen az a célunk, hogy az emberi méltóság fogalmát tisztázzuk, helyesebb, ha a méltóság más instanciáiból indulunk ki. Világos ugyanis, hogy például egy lakást csak akkor tudunk szépnek nevezni, ha van valami köze mondjuk egy nő vagy egy hegy szépségéhez, magyarán ha megvan benne a szépség mint minőség. Az emberi méltóság is akkor értelmes fogalom, ha legalább valami köze van a méltósághoz, ami számtalan helyen, számtalan egyedi dologban (az ontológia nyelvén: partikuláréban) előfordulhat. Nemcsak egy-egy emberben, hanem más élőlényekben, társadalmi szerepekben (vagyis félig-meddig elvont fogalmakban), emberi csoportokban, emberi cselekményekben (mondjuk egy gesztusban, egy utcai felvonulásban, stb.) is megjelenhet a méltóság (néha:

³ Pl. az ENSZ alapokmányának bevezetőjéért szolgáló Egyetemes Nyilatkozat; az elfogadott európai alkotmánytervezet, az érvényes magyar alkotmány egyaránt hivatkozik az emberi méltóságra; a német alkotmányban minden mást megelőző (vö. Eckart Klein: „Human Dignity in German Law”, in *The Concept of Human Dignity*: 145-59.).

⁴ A Magyar Köztársaság Alkotmányának 54. § (1) bekezdése szerint „minden embernek veleszületett joga van az élethez és az emberi méltósághoz, amelyektől senkit nem lehet önkényesen megfosztani” – azaz az emberi méltósággal nem, csak a joggal rendelkezünk; amelytől csak önkényesen nem foszthatnak meg. A halálbüntetés eltörlését Sólyom László ebből a szövegből kiindulva „csinál” jögből „jogot megalapozó minőséget”, „anyajogot.” (23/1990. [X. 31.] AB határozat a halálbüntetés eltörléséről, párhuzamos bírói vélemény). Nem lehet csodálni, hogy ezzel nem mindenki értett egyet, Schmidt Péter különvéleménye le is szögezi, hogy ez a megfogalmazás ellentétben áll az alkotmány 8§ (4)-val, s az alkotmánybíróság dolga az ellentmondás kiküszöbölésére felszólítania a törvényhozót. A német alap törvény első mondata szerint „Az ember méltósága érinthetetlen” („unantastbar” – fordítható „sérthetetlennek” is); itt tehát éppen a magyar szöveg fordítottját találjuk, szó sincs jogról, hanem jogot megelőző tényállásról. Az európai alkotmány tervezetében ez a két mondat szerepel: „Az emberi méltóság sérthetetlen. Tisztelni és védeni kell.” Az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata többféleképpen is használja az emberi méltóság fogalmát, s ezek a megfogalmazások nem hozhatók közös nevezőre.

⁵ Kis János műve, a *Vannak-e emberi jogaink?* (Magyar Füzetek Könyvei 11, Párizs, 1988, különösen a 4. fejezet) talán az első olyan értekezés, amely az emberi méltósággal részletesebben is foglalkozik, természetesen úgy, hogy a méltóság fogalmának elemzése helyett azt a szerző által favorizált egalitárius etika alapjaként szolgáló axióma, az egyenlő morális képességek fedőfogalmaként használja. Érdekes műfajt képvisel az Alkotmánybíróságnak a halálbüntetés eltörléséhez fűzött filozófiai „igényű”, az előbbi lábjegyzetben már hivatkozott indoklása, helyesebben néhány alkotmánybírónak ez ehhez csatolt véleménye. Ezek közül is kiemelkedik Sólyom László alkotmánybíró okfejtése, amely különösen is nagy politikai jelentőségre tett szert. Egyrészt azért, mert számos további döntés hivatkozási alapja lett; másrészt azért, mert szerzője ennek révén jelentékeny morális tekintélyvé vált, akinek szava emiatt egyéb döntések meghozatalánál is nagyobb mértékben esett latba; harmadrészt pedig azért, mert a nemzetközi irodalomban is hivatkozott rá (ehhez lásd a Sólyom Lászlóval készült interjú: „Hagyni kell történni a sorost”, *Századvég*, 2004.1. (31.) szám; továbbá Arthur Chaskalson: „Human Dignity as a Constitutional Value”, in *The Concept of Human Dignity*: 133-44.) A magyar alkotmánybíróság ítéletére, illetve a bírói különvéleményekre többször is igyekeztem hivatkozni. Az *Emberi jogok* című tankönyvbe (szerk. Halmai Gábor és Tóth Gábor Attila, Budapest: Osiris, 2003) Tóth Gábor Attila írta a „Az emberi méltósághoz való jog és a élethez való jog” című fejezetet, amely erre az alkotmánybírósági okfejtésre is hivatkozik. Ez a szöveg kerül minden állásfoglalást, elsősorban esetek bemutatására s néhány probléma felületes ismertetésére szorítkozik. A fordítások közül az emberi méltóság problematikája szempontjából különös figyelmet érdemel Joel Feinberg klasszikusnak számító *Társadalomfilozófiája* (Budapest: Osiris, 1999), különösen a 131-140.o. Feinberg az egyenlő emberi érték megalapozására tett kísérletek kudarcát után azt tanácsolja az olvasónak, hogy ha netán olyan „szkeptikussal” találkozna, aki e súlyos problémák miatt nem volna meggyőződve az egyenlő emberi értékről, akkor fordítson hátat neki. Ezt az enyhén szólva is furcsa kijelentését ráadásul az ímént idézett magyar tankönyv szó szerint idézi! (54.o.) A „szkeptikus” – azaz az egyenlő emberi érték bizonyítatlanságát belátó és azt el is vető – álláspont részletes kifejtését lásd John Kekes: *Az egalitarizmus illúziói* (Máriabesnyő-Gödöllő: Attraktor, 2004, különösen az 5-6. fejezet) című kötetében. Ugyanennél a kiadónál jelent meg Barcsi Tamás értekezése: *Az ember méltósága* (2005). Ebben további irodalmat és irodalom-ismertetéseket talál az olvasó, de szisztematikus, koncentrált érvelést sajnos keveset. Jellemző, hogy Zoltán Ödön véleményét idézve („Az ember társadalmi magatartásától merőben függetlenül emberi méltósághoz való joga való – megkülönböztetés nélkül – hivatkozás ellen joggal berzenkedik az erkölcsi értékeket tisztelgetően tartó társadalom”) „ellenérvként” annyit hoz föl, hogy az „véleményem szerint elfogadhatatlan ... felfogás” (187.o.). Feinberg és Kekes gondolatmenetei közvetlenül érintkeznek a jelen érveléssel, de egyikük sem közvetlenül az emberi méltóság problémájára koncentrált.

méltóságjelzesség). A méltóságnak ezekből az instanciáiból szűrhető le a méltóság jelentése.⁶

Nyilvánvaló persze, hogy a méltóság kitüntetett hordozói, megjelenítői az ezzel a tulajdonsággal rendelkező emberek. Mint a legtöbb hasonló minőséggel, úgy a méltósággal is az a helyzet, hogy megléte nem mindig vagy-vagy kérdés, hanem fokozatbeli. Ezenkívül mértéke az egyes emberben sem állandó. Az egyik alkalommal méltósággal reagálok egy sértésre, a másik alkalommal nem. Az egyik alkalommal méltósággal foglalok helyet, a másik alkalommal alázatosan rácsúszom a szék szélére. De a méltóság mint minőség nem abszolút érték, olyan, amellyel minél magasabb fokban, minél állandóbban kellene rendelkeznem. Furcsa volna, ha valaki azt kívánná, hogy minél több vagy nagyobb méltósággal tudna csókolózni. Vagy csúrdöngőlőt járni. De a palotához már alighanem lényegileg odatarozik a méltóság minősége. Egy szó mint száz: a méltóság bizonyos körülmények között kívánatos tulajdonság, máskor nem az; hol nagyobb, hol kisebb fokban van meg bennünk; s az egyik emberben több, a másikban kevesebb van belőle (és semmi nem zárja ki, hogy teljesen hiányozzék). Így tehát mint minden más, hasonló minőség, a méltóság is változó érték.

S mint minden más értéket, úgy a méltóságot is csak körülírni tudjuk, matematikai szabatosággal definiálni aligha. Szerencsére ezt a feladatot részben már elvégezték,⁷ ezért elég, ha csak néhány mondatban összefoglaljuk az eredményt. A méltóság talán legfontosabb vonásai, összetevői a következők: komolyság, nyugalom, visszafogottság, higgadság, szellemi és erkölcsi értelemben vett megbízhatóság és integritás, távolságtartás; de semmiképpen sem közönyösség, szenvtelenség, ridegség, humortalanság, konokság, szüklátókörség. Kolnai összefoglaló metaforája a *súly*: méltósággal rendelkezni annyit tesz, mint súlyal rendelkezni.⁸ Mindebből talán még világosabb, hogy a méltóság miért „változó” érték: hiszen nagyon sokféle vonás, összetevő függvénye.

Természetesen a „súllyal rendelkezés” nagyon általános metafora, s voltaképpen minden létező tulajdonsága, következésképpen a méltóság minimális fokának meglétét minden létezőre nézve állítja. Ráadásul nem zárja ki, hogy még a méltósággal ellentétes tulajdonságuk is – pusztá létezésük okán – valamiféle méltósággal rendelkezzenek.⁹ Ez kétségtől rokonszenves alapbeállítottság lehet a világ minden dolgával kapcsolatban, amennyiben alázatra és elfogadásra int; viszont nagyon megnehezíti a méltóság mint speciális minőség – mondjuk így – méltánylását, illetve a vele ellentétes minőségek, tulajdonságok fölismerését.¹⁰ Annyi bizonyos, megelőlegezendő a későbbieket, hogy az emberi méltóság fogalma egy efféle minimális méltóság-tartalomtól indul ki, illet tetelez föl, s megengedi, hogy a méltatlan viselkedés, a méltósággal ellentétes tulajdonságok megléte se zárja ki a minimális emberi méltóságot.

⁶ Bár személy szerint (mérsekeltem) realista ontológiai álláspontot fogadok el az univerzálék kérdésében, a gyakorlati illetve etikai következményeket tekintve egy nominalista álláspont mellett is ugyanígy lehetne érvelni, hiszen *megérteni* az emberi méltóság jelentését nominalista kereteken belül is csak úgy lehet, ha legalább a *hasonlóság* fennáll a méltóság egyéb instanciáival.

⁷ Kolnai Aurél: „Méltóság”, in *Kolnai Aurél*, Balázs Zoltán (szerk.), Budapest: Új Mandátum, 2003: 107-26.

⁸ Kolnai metaforájához fontos, s tőle független etimológiai adalékot hoz D. Ritschl, aki szerint a héber „kavod” – amit méltóságnak, esetleg dicsőségnak lehet fordítani –, szintén a „súly” fogalmához köthető. (Ritschl, im.)

⁹ Kolnai kifejezetten állítja is, hogy bizonyos szenvedélyek – akár a páni félelem is – mint szenvedélyek összeférnek a méltósággal.

¹⁰ A méltóság ellentétét magyarul nem is lehet egyetlen szóval megnevezni. Törleszkedő, szervilis, súlytalan, középponttalan jellemre, viselkedésre, megnyilvánulásokra kell gondolni.

Mint minden más érték (vagy értéket képviselő minőség), úgy a méltóság is bizonyos reakciót vált ki abból, aki találkozik vele. Ez a reakció persze nem automatikus vagy biológiai értelemben ösztönös, de természetes, magától értetődő, s társas értelemben ösztönös. A tiszteletről van szó, arról a fajta tiszteletről, amely nem a mély meghajlás, az alávetés, a hódolat, hanem inkább a megállás, az elismerés, a főhajtás gesztusa.¹¹ Másszóval ez a tisztelet sokkal közelebb van az egyenrangúsághoz, annak elismeréséhez és elvárásához, vagyis ahhoz, hogy a tisztelet megadásáért cserében tiszteletet várunk el, mint a két fél közötti különbség hangsúlyozásához, kiemeléséhez, rögzítéséhez, vagyis az alá-fölrendeltségi viszonyban természetesnek számító tisztelethez. Arra azonban vigyázni kell, hogy a méltóság viszonyosságelvűségéből ne vonjuk le azt a következtetést, hogy a méltóság elismerése automatikusan *ugyanakkora* méltósággal ruház föl, mint amekkorát elismerünk. A rochefoucauld-i mondás – a képmutatás a bűn bókja az erény előtt – alkalmas figyelmeztetésnek tűnik. A jó és a rossz közötti különbség fölismerése fontos lépés lehet a jó felé vezető úton, de még nem a jó gyakorlása. A tudatlanságát elismerő tanítvány valami fontosat kétségtelenül *tud* (s lehet, hogy ezzel többet tud, mint sok önhitt társa); de ez még nem az a tudás, amelyet megszerezni akar. A méltóságra adott helyes reakcióm – vagyis a tisztelet egy bizonyos fajtája – már valamennyi méltósághoz juttat; ám ettől még fennmarad az a különbség, amelyet elismertem és amelyre reagáltam.

3. Az emberi méltóság kantianus fogalma

Az ókor óta rendszeresen ismételt közhely, hogy az ember (általában) olyan minőséget képvisel a természetben, amely nagyobb érték, mint a látszólag hatalmasabb, erősebb többi élőlény (esetleg élettelen dolog). A bibliai-teológiai hagyomány nem a természettel való szembeállításból, hanem az Istenhez való hasonlóságból indul ki, de ugyanezt a magasztos képet rajzolja elénk. Viszont nem kevésbé gyakori az ellentétes állítás sem, amely az emberi fajt valóságos átoknak tartja (ennek a pesszimizmusnak alighanem máig utol nem ért példája Swift Gulliverre, főleg a negyediki utazás).¹² Ez utóbbi felfogás persze az emberi gonoszására, erkölcsi romlottságra mutat rá.

Az ember kivételes értékének kifejezésére ugyancsak régen használatba vették a méltóság fogalmát, de nem csak azt. Hegemón szerepbe jutása alkalmasint Kant hatásának tudható be. Kant maga is bőszegesen használta ezt a fogalmat, de nem egészen úgy, ahogyan a mai kantianus morálfilozófia teszi. Nála az emberi méltóság lényegében azért jellemez minden

¹¹ Némittől nem az „Ehre” („Ehrfurcht”), hanem az „Achtung” fogalmáról, angolul a „respect”, „recognition”, „regard”, s nem a „reverence” vagy „deference” fogalomköréről van szó. A latin „respectus” csak olyasmít jelent, mint „tekintettel levés”; a „reverentia” jelenti az igazi tiszteletet. A fontosabb szövegek a tisztelettel kapcsolatban: Robert L. Arrington, „On Respect”, *Journal of Value Studies*, 12, 1978, pp. 1-12, Carl F. Cranor, „On Respecting Human Beings as Persons”, *Journal of Value Inquiry*, 17, 1983, pp. 103-17, Robert Darwall, „Two Kinds of Respect” in *Dignity, Character and Self-Respect*, R. S. Dillon, ed., New York, London: Routledge, 1995, pp. 181-97. Kevesen figyelnek föl arra, vagy tartják fontosnak, hogy a tisztelet eredeti jelentése erősen kötődött a hódolatteljesítéshez, a hatalomhoz, s nem volt annyira viszonyosságelvű, mint ma. J. Feinberg utal erre, s azt mondja, hogy a hatalom mozzanata nem mosódott ki teljesen a tisztelet fogalmából, de a „félelem eleme igen”; lásd Joel Feinberg, „Some Conjectures about the Concept of Respect”, *Journal of Social Philosophy*, 4, 1975, pp. 1-3. Sarah Buss érdekes cikkében viszont úgy érvel, hogy „a szegény voltaképpen tisztelet, annak primitív, pre-reflexív módján” (Sarah Buss, „Respect for Persons”, *Canadian Journal of Philosophy*, 4, 1999, pp. 517-50), p. 537. A modern erkölcsi nevelés, amely a személyek iránti tiszteletre igyekszik az embert rábíni, a szegényen, a megszégyenítés révén működik, s ezzel bizony a hatalom és az erő eszközeivel él. A szegényen vagy megszégyenítés és a tisztelet összeegyeztetése azonban nem egyszerű feladat.

¹² David Hume-ot idézem: „Fajunkat néhányan az egekig magasztalják, s az embert olyan fölistennek tartják, aki a mennyből szállt alá, s eredetének látható jegeit azóta is őrzi. Mások az emberi természet gyengéit hajtogatják, s a hiúságon kívül nem látnak semmit, amiben az ember túlért az többi állaton, melyeket olyannyira megvet. Ha egy író a szavak és az emelkedett stílus mestere, akkor általában az előbbieket pártjára áll, ha pedig tehetsége az irónia és a gúny felé hajlja, akkor ez magától értetődően a másik végletbe sodorja.” (D. Hume: „Az emberi természet magasztos avagy hitvány voltáról” in: *Összes esszéi I.*, Budapest: Atlantisz, 1992, 86.) Még Pico della Mirandola is, akinek orációját az emberi méltósággal kapcsolatban alapszövegnek szokták tartani, úgy érvel, hogy az ember élhet az állatok szintjén is, ami miatt tőlük megkülönböztethetetlenül válik. A retorikai ellentétet még Kant is használja, lásd a 47. lánjegyzetet. Mirandola beszéde több helyen is olvasható., pl.: „Oration on the Dignity of Man,” <http://cscs.umich.edu/~crshalizi/Mirandola/>.

felnőtt, értelme használatára képes embert, mert az értelem képességével rendelkezve az erkölcsi törvény meghozatalára is képesnek tekinti. Az egyéni méltóság tehát az *emberiség* méltóságának az instanciája, az egyes ember személyében az egész emberiséget képviseli, hordozza.¹³ Ezzel azonban összefér, hogy valaki személyében méltatlanná válik az emberiség képviselőjére, hordozására, például akkor, ha hazudik. Ebből az következik, hogy elveszíti emberi méltóságát.¹⁴ A mai kantiánus szerzők azonban azon vannak, hogy ezt a következtetést elkerülhessék. Számos komoly kísérlet született,¹⁵ az egyik legbefolyásosabb talán Christine Korsgaardé. Szerinte a kanti szövegek elemzéséből is levezethető egy másik kanti morálfilozófiai alaptézis, amely nem a kategorikus imperatívuszban, hanem magában a humanitásban, azaz az emberként való létezésben látja meg az erkölcs elvi alapját. Ez ugyan továbbra is, sőt, még határozottabban tiltja a hazugságot (amiben a másik ember embertöltőnek figyelmen kívül hagyását, eszközként való kezelését látja), de mégsem arra a következtetésre jut, mint Kant, hogy a hazugság szükségképpen megfoszt az emberi méltóságtól. Előfordulhat ugyanis, hogy önmagam humanitásának védelme szükségessé és indokolttá teheti a hazugságot.¹⁶ Hasonló okfejtéssel igazolja például Thomas Hill az emberi méltósággal összeegyeztethetetlennek ítélt élet önkéntes feladását.¹⁷

A kantiánus morálfilozófia neves művelőit sem foglalkoztatja azonban az a kérdés, hogy Kant miért éppen a méltóság (s nem, mondjuk, a nagyság vagy a fenségesség) kategóriájával jellemezte az ember kivételességét és „abszolút belső értékét.”¹⁸ Hiszen ha a méltóság nemcsak az egyes ember, hanem számos más dolog minősége is lehet, akkor a méltóság definíciója nem lehet az „abszolút belső érték.” Ezért a kanti fogalomrendszerbe az emberi méltóság nyilvánvalóan nem a méltóság minőségének értelmezése után kerül be.¹⁹ Ennél sokkal valószínűbb, hogy *Az esztétikai ítélőerő kritikájában*²⁰ részletesen elemzett „szép” és „fenséges” minőségeknek van valamilyen fontos köze a „méltóságtelihez.” Kant úgy érvel, hogy a fenséges kategóriája már nem tisztán esztétikai (mint a „szép”-é), hanem intellektuális minőség is, amennyiben visszautal arra, aki róla egyáltalán fogalmat tud alkotni. A fenséges non plus ultrája az emberi elme, s elsősorban az (erkölcsi) törvényhozásra való képessége miatt rendelkezik vele. Ezzel a fenségességgel mint minőség közvetlenül összekapcsolódik az erkölcsfilozófiával. Mármost a fenségesre adott természetes reakció az ámulat, a félelem és a hódolat ötvözete, de semmiképpen nem az a fajta tisztelet, amelyhez a viszonyosság mozzanata társul.²¹ Erre márpedig szükség van, mert az erkölcsi normák követése, érvényre juttatása nemcsak egyéni belátás kérdése, hanem egyúttal társas vállalkozás. Alighanem ez a felismerés

¹³ I. Kant: *Az erkölcsök metafizikája* (Budapest: Gondolat, 1991), 534, 550.

¹⁴ Kant im., 544.

¹⁵ Henry E. Allison: *Kant's Theory of Freedom* (Cambridge, etc.: Cambridge University Press, 1990); Thomas E. Hill: *Autonomy and Self-Respect* (Cambridge etc.: Cambridge University Press, 1991); Barbara Herman: *The Practice of Moral Judgement* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1993); Marcia Baron: *Kantian Ethics Almost Without Apology* (Ithaca, London: Cornell University Press, 1995); Christine Korsgaard: *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

¹⁶ Korsgaard im., 133-58.

¹⁷ Hill im., 85-103.

¹⁸ Kant, im., 550.

¹⁹ A prekritikai írások is emlegetik az emberi méltóságot, de nyilvánvalóan csak a retorikai-filozófiai konvenciót követve (I. Kant, *Vorkritische Schriften bis 1768, Werkausgabe II.*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996., ahol az *emberi természet* méltóságáról értekezik). R. Dillon magyarázata elég sommás: szerinte Kant „számára a 'méltóság' technikai terminus a magánvaló célok által birtokolt kivételes érték jelölésére.” (21.o.) „Introduction”, in *Dignity, Character and Self-Respect*, R. S. Dillon, ed., New York, London: Routledge, 1995. Persze elképzelhető, hogy Kant valóban csak így használta, de az alább következő megfontolások ezt alighanem legalábbis pontosítandóvá teszik. Ezekben elsősorban korábbi tanulmányomra támaszkodtam: Balázs Zoltán: „Kant and Kolnai on (Human) Dignity,” in *Exploring the World of Human Practice: Readings in and about the Philosophy of Aurel Kolnai*, Balázs Z., Francis Dunlop (szerk.), Budapest: The Central European University Press, 2004: 251-66.

²⁰ I. Kant: *Az ítélőerő kritikája*, Budapest: Akadémiai, 1979.

²¹ A. Lazaroff a fenséges minőségének kanti elemzésében a vallásos konnotációkat is fontosnak tartja, s nagyjából az enyémhez hasonló álláspontot fogalmaz meg. Allan Lazaroff: „The Kantian Sublime: Aesthetic Judgement and Religious Feeling,” 357.o. In *Immanuel Kant: Critical Assessments, Volume IV: Critique of Judgement*, R.F. Chadwick, C. Cuzeux (szerk.), London, New York: Routledge, 1992: 356-77.

indokolja leginkább azt, hogy Kant miért nem emberi fenségességről, hanem emberi méltóságról szól; s a neokantiánus irodalom már említett humanitás-centrikussága is egyre nagyobb etikai jelentőséget tulajdonít az emberek közötti világnak, azaz az emberi kapcsolatoknak.²² Az emberi méltóság fogalma tehát jól ki tudja használni a reciprocitás, a viszonyosság mozzanatát, amely a méltóságra adott válaszukban mindenképpen benne van.²³

A méltóság minősége tehát a különféle létezőkben eltérő fokban van meg. Általános érvennyel nem lehet kijelenteni, hogy minden létező rendelkezik a méltóság minőségével, legföljebb egy nagyon gyenge, inkább *metaforikus* kapcsolat révén állíthatjuk, hogy a létezés (minden dologé!) szükségképpen valamilyen alacsony értékű méltósággal való felruházottságot jelent. Ezzel szemben a kantiánus emberi méltóság mint minőség magasrendű, olyannyira, hogy az irányzat képviselői szerint egy egész etikai illetve politikai erkölcsi rendszert is képes – a gyakorlatban – megalapozni.²⁴ Kant érvelésében az ember racionális, autonóm erkölcsi képessége ennek az alapja, amely képesség egyszerre végtelen értékű (Korsgaard szerint minden érték forrása!)²⁵ és minimális (vagyis nem a műveltek, tanultak, erényesek nehezen megszerzett birtoka). Ez utóbbi feltételre pedig azért van szükség, hogy az emberi méltósággal való rendelkezés gondolatát a szigorúan egalitárius értelmezéshez köthessük. Az emberi méltóság Kant és követői szerint olyan minőség, amely lényegileg nem lehet más, mint egyenlő és egyenlően abszolút minden egyes emberben.

A méltóság mint minőség nem kizárólagosan erkölcsi érték, az előző részben felsorolt példák erre is bizonyítékot nyújtanak. De természetesen erkölcsi mozzanatai is vannak, sőt, a méltóság meglete szempontjából az erkölcsi integritás és megfontoltság kitüntetett szerepet kap. A lelkiismeretét vizsgáló, erkölcsi döntését komolyan fontolgató, a lehetséges következményeket mérlegelő ember kiváltképpen hordozója a méltóságnak. Ugyanez a helyzet a törvényhozás politikai cselekvésével; tágabb értelemben az emberi elköteleződés, ígéretdétel cselekedeteivel (szerződés, eskü, fogadalom, stb.). De éppen ezek a mozzanatok hívják föl a figyelmet arra, hogy a méltóság az erkölcs és a politika (azaz a szabad emberi társulás) világában is változó és egyenlőtlen érték. Az emberi méltóság elve vagy doktrínája azonban olyan minőség meglétét tételezi föl, amely ezzel éppen ellentétesen viselkedik: azaz állandó és egyenlő.²⁶

Ha igaz, hogy a méltóság általánosabb és sokoldalúbb értelme szerint változó és egyenlőtlen érték, akkor azt kell mondanunk, hogy a méltóság minősége kizárja, hogy valamilyenféle egyenlően elosztott és egyenlő mértékben birtokolt általános emberi tulajdonsághoz kapcsoljuk. Ámde ezzel még nem cáfoltuk, hogy ilyen tulajdonság valóban létezzék. Lehet, hogy létezik, s akkor csak másképpen kellene elnevezni. Ezt a kérdést kell tehát eldöntenünk. S ahhoz, hogy eldöntsük, előbb át kell tekintenünk azokat a vonásait, amelyek meglétét elvárjuk tőle. Természetesen nem normatív elvárásról van szó, hanem ténybeli elvárásról, számításról (hasonlóan ahhoz, amikor például egy statisztikai elemzésben bizonyos szignifikanciaszintet „várunk el”). Ebben az értelemben tehát fordítva járunk el, mint ahogy Kant tette, aki a fenségesség tulajdonságait igyekezett kihasználni erkölcsi célokra, majd a méltósággal próbálkozott. Egyszerűbbnek látszik, ha előbb rögzítjük az elvárásokat, majd megpróbáljuk megkeresni a releváns emberi tulajdonságot.

²² Korsgaard, im., 188-221 és 275-310.

²³ [Mindem ember méltósága] a világ minden más eszes lényének *tiszteletét* kényszeríti ki...” (Kant, im., 550, eredeti kiemelés.)

²⁴ Klein (im.) az emberi méltóságot *alkotmányos elvnek* nevezi; Birnbacher (im.) pedig *rangsorolási elvnek* tartja. Hasonlóképpen igyekezni alkalmazni C. S. Nino: *The Ethics of Human Rights*, Oxford: Clarendon, 1994, 178.o. Ugyanezt teszi a már idézett véleményében Sólyom László is.

²⁵ Korsgaard, im., 273.

²⁶ Mivel ennyire ellentétes módon „működik” a két fogalom, nehezen fogadható el Michael J. Meyer véleménye, hogy ti. az emberi méltóság fogalmából lehet eljutni a méltósághoz. Lásd „Dignity as a (Modern) Value,” in *The Concept of Human Dignity*: 195-207.

Ezt nevezzük egyelőre *emberi értékességnek*. A terminus szándékosan homályos, mert csak szintaktikai célokat szolgál.²⁷

4. Az emberi értékesség vonásai

Természetesen nem elegendő, ha csak felsoroljuk az elvárt vonásokat. Azt is meg kell vizsgálnunk, hogy közöttük milyen viszonyok lehetségesek, s milyen értelmezésük nem zárja ki egymást. Az emberi méltósággal kapcsolatos utalásokból, eszmefuttatásokból a következő három vonást lehet leszűrni: (1) egyetemesség-egyenlőség; (2) elvehetetlenség-eljárhatatlanság; (3) sérthetlenség. Miután ezeket a vonásokat áttekintettük, megpróbáljuk megkeresni a hozzájuk illő tulajdonságot.

Az *egyetemesség* vagy *egyenlőség* annyit jelent, hogy a szóbanforgó tulajdonsággal kivétel nélkül minden embernek, egyenlő mértékben és minden körülmények között rendelkeznie kell. A döntő problémát az „ember” meghatározás jelenti: igen éles viták dúlnak arról, hogy a fogalmazást követő hetekben emberként létezzünk-e már vagy még sem (s hogy pontosan mikortól); kevésbé heves, de konkrét esetekben fel-fellángoló vitát okoz a halál utáni állapot minősítése (a holttestek „kezelése,” az elhunytak akarata, jó hírnévhez való „joga”).

Az *elvehetetlenség/eljárhatatlanság* tulajdonképpen két különböző vonás annyiban, hogy az elvehetetlenség külső hatásra vagy cselekvésre, az eljárhatatlanság belső cselekvésre utal; annyiban viszont összevonhatók (s ezért tárgyaljuk együtt őket), hogy a cselekvés végrehajthatóságára nézve állítanak valamit. Továbbá mindkét esetben meg kell különböztetni két jelentést: az egyik a cselekvés végrehajtásának fizikai lehetőségességére, a másik megengedettségére utal. Pontosan mit várunk el az emberi értékességtől? Négy lehetséges elvárást fogalmazhatunk meg:

- (A1) Senki nem képes megfosztani egy másik embert emberi értékességétől.
- (B1) Senkit nem szabad megfosztani emberi értékességétől.
- (C1) Senki nem képes önmagát megfosztani emberi értékességétől.
- (D1) Senkinek nem szabad önmagát megfosztania emberi értékességétől.

(A1) és (C1) teljesülése esetén az emberi értékesség nem érdemel különösebb figyelmet, még kevésbé védelmet, hiszen elvétele kivitelezhetetlen vállalkozás volna. (B1) és (D1) tilalmat fogalmaz meg, de lehetségesnek mondja az emberi értékesség elvesztését (elvételét, eljárhatatlanságát). Ám ha az emberi értékesség elveszíthető vagy eljárható, akkor azzal a veszéllyel kell szembenéznünk, hogy az emberi értékességét ilyen vagy olyan okból elveszített ember éppen a legfontosabb, alapvető védelemben nem részesül többé. Durva példával: ha az emberi értékesség elvehetetlen, akkor fölösleges (ezen az alapon) tilalmazni a kínzást. Ha viszont elvehető (bár ez tilalmas), akkor egy megkínzott és ronccsá tett ember (mondjunk egy másik országban) emberi értékessége okán többé nem számíthat védelemre.²⁸ Ez az inkonzisztencia aktuális jogi érvelésekben is megjelenik. A német alkotmánybíróság egyik döntése²⁹ azért tilalmazta a prostitúciót, mert abban az emberi méltóság elvesztését látta (B1); még akkor is, ha az érintettek ezt maguk „kezdemenyezik” (D1). Az érintettek viszont úgy érveltek, hogy mivel önként bocsátják magukat áruba, emberi méltóságuk mit sem sérül (C1). Sőt, inkább az alkotmánybíróság érvelése sérti emberi méltóságukat, mivel megfosztja őket az önmaguk fölötti rendelkezés jogától, ami alapvető jog (B1). Ezeket az elvárásokat

²⁷ „Érték” és „értékesség” között nagyjából az a különbség, ami angolul „value” és „worth” között (itt tehát: „human worth”). További érv, hogy Krokovay Zsolt, Joel Feinberg fordítója (*Társadalomfilozófia*, Budapest: Osiris, 1999) ugyanezt a terminust használja.

²⁸ Ezzel a problémával vívódik David Stratman: „Humiliation, dignity and self-respect,” in *The Concept of Human Dignity*: 209-27.

²⁹ Az ügy valóságos, de itt a gondolatmenet technikai illusztrációjává alakítottam.

tehát nem lehet egyszerre teljesíteni, vagyis egyszerre fenntartani azt az állítást, hogy az emberi értékességet lehetetlen elveszteni/eljátszani, és a tilalmazás révén az elvesztés/eljátszás lehetőségességét implikálni.

A *sérthetlenség* elvárása bizonyos értelemben az előbbi dilemmából kínál egyfajta kiutat. Klein például azt mondja, hogy az emberi méltóságot elvenni (s eljátszani) ugyan nem lehet, de megsérteni igen (persze nem szabad). Ezért a főnti elvárások közül megtartjuk az (A1)-et és a (C1)-et, de elvetjük a (B1)-et és (D1)-et.

A sérthetlenség esetében ugyancsak különbséget kell tenni normatív (szabad-e) és empirikus (lehet-e) jelentés között. Ezért itt is négy, logikailag lehetséges elvárást fogalmazhatunk meg:

- (A2) Senki nem képes megsérteni egy másik ember emberi értékességét.
- (B2) Senkinek sem szabad megsértenie egy másik személy emberi értékességét.
- (C2) Senki nem képes megsérteni saját emberi értékességét.
- (D2) Senkinek sem szabad megsértenie saját emberi értékességét.

Itt könnyebb dolgunk van, mivel a sérthetlenséget eleve az előző vonás korrekciójának szántuk, így máris kizárhatjuk az (A2) elvárást. A (B2) elvárás kezelni tudja azt a problémát, amely a fizikai elvehetetlenségből adódik, hogy ti. emiatt az emberi értékesség védelme mellékes kérdéssé válik. Ahogy a tulajdonjog és a tulajdonlás (a tulajdon élvezete) elszakítható egymástól – a házamhoz fűződő tulajdonjogom érintetlen marad akkor is, ha valakik abba önkényesen nem engednek be –, úgy emberi értékességemen sem változtat, ha azt nem ismerik el. De mi sem lehet fontosabb annál, mint hogy az elismerés (sértetlenség) maradéktalanul érvényesüljön.

Jóval nehezebb a dolgunk az önreferenciával. Képes-e bárki önnön emberi értékességét megsérteni? Ha valamilyen cselekedettel ezt mások megtehetik, akkor nehéz belátni, hogy ugyanazzal a cselekedettel miért ne sérthetné meg valaki saját emberi értékességét is (szervilizmus, megalázkodás, prostitúció). Ha tehát a végeredmény, azaz a megsértettség állapota számít csupán, akkor meg kell engednünk azt a lehetőséget is, hogy bárki meg tudja sérteni saját emberi értékességét. Ettől ezt még tilalmazhatjuk (például senki nem írhat alá olyan szerződést, amelyben teljesen lemond a mozgásszabadságáról), de a lehetőségét nem zárjuk ki. A végeredmény: (A1), (C1), (B2), (D2). Vagyis az emberi értékességtől azt várjuk el, hogy elvehetetlen és eljátszhatatlan, de bárki által sérthető legyen. Ebben az esetben viszont meg kell engednünk, hogy valaki megbüntethető azon az alapon, hogy saját emberi értékességét (neki felróható okból) megsértette.

Ha ellenben úgy véljük, hogy a szabad döntés lényegi különbséget jelent az emberi értékesség megsértése szempontjából (vagyis a szabad döntés miatt a két eset között éles különbséget teszünk),³⁰ akkor érvelhetünk úgy, hogy nem vagyunk képesek megsérteni saját emberi értékességünket, bármit is teszünk, föltéve, hogy szabad akaratunkból és elhatározásunkból tesszük. Ebből viszont az következik, hogy a (D2) elvárás is automatikusan fölöslegessé válik. A végeredmény tehát: (A1), (C1), (B2), (C2). Vagyis az emberi értékességtől azt várjuk el, hogy elvehetetlen és eljátszhatatlan, de mások, és csakis mások által sérthető legyen. Ebben az esetben viszont nem tilthatjuk meg ezen az alapon például azt, hogy valaki önként eladja magát rabszolgának.

Végül észre kell vennünk, hogy sem az „elvétele, eljátszás,” sem a „sérelem” nem könnyen értelmezhető esemény. Pontosabban bizonyos tulajdonságok megléte vagy hiánya könnyebben, másoké nehezebben eldönthető kérdés; a sérelem értelmezése azonban szinte minden esetben nehéz kérdés.

³⁰ Itt eltekintünk attól a problémától, hogy a szabad döntés kimutatható-e; hogy az, amit a szóbanforgó személy szabad döntésnek gondol, valóban az-e, nem pedig külső kényszer következménye.

5. Az emberi értékesség mibenléte

Vegyük tehát sorra a leggyakrabban említett tulajdonságokat, s lássuk, hogy melyik rendelkezik az imént áttekintett, az emberi értékességtől elvárt vonásokkal.

5.1 Biológiai tulajdonságok

Az emberi faj genetikai-biológiai értelemben nem sokban különbözik az állatvilág fejlettebb fajaitól – ezt manapság egyre gyakrabban húzzák alá azok, akik az állatok úgynevezett jogait kívánják biztosítani. De itt nagyon sokféle különbséget lehet és kell is tenni. Szorosan véve minden dolog – beleértve az élettelen természetet is – ugyanazokból a kémiai elemekből épül föl, ezen a szinten tehát semmilyen különbséget nem észlelhetünk az egyedi létezők között. Ha mégsem akarjuk azt állítani, hogy egy ember és egy vízcsepp ugyanannyit ér, akkor további biológiai tényeket kell figyelembe vennünk: itt a szervezettség,³¹ a funkcionalitás, az önreprodukciós képesség és még számtalan további tény számíthat. Kérdéses, hogy az intelligencia, az emlékezet, az éntudat stb. mennyire és milyen értelemben humánspecifikus tulajdonság, s elegendő-e az emberi faj definiálásához. Az emberi tevékenység eredményei felől szemlélve ez aligha lehet kétséges, de ma ez kevésbé divatos érv. Manapság a legnépszerűbb összehasonlítási dimenzió a genetika, amely látványos hasonlóságot tár föl az ember és az emberszabású emlősök között, de a lényeg inkább a diszkrét „folytonosság”: az ember kicsi, de döntő mértékben különbözik a csimpánztól, az a gorillától, és így tovább. Ebben az értelemben csakis önkényes lehet bármiféle határ meghúzása; igaz, bármiféle határ meghúzásának a tilalma is. Semmi akadályja nincs annak, hogy genetikai határt a jövőben is ott húzzuk meg, ahol eddig tettük: az emberi faj genetikailag kifogástalanul „definiálható”, s elég indok arra, hogy használjuk is ezt a definíciót.

Mindenesetre a genetikai definíció eleget tesz az egyetemesség és egyenlőség követelményének.³² Az elvehetetlenséggel sincs semmi baj, de a sérthetlenséggel már igen: ha az ember értékessége genetikai struktúrájában rejlik, akkor annak megsértése ugyan lehetséges, de nagyon szűkre szabja a megsértés lehetséges módjainak körét. A megalázás, kínzás, a szabadságjogok súlyos és önkényes korlátozása kiesik az emberi értékességet sértő lehetséges cselekmények köréből.

5.2 Alacsonyrendű képességek, tulajdonságok

Két dolgot szoktak leginkább említeni: az „élet”-et és a fájdalom (szenvedés)³³ „képességét”. Mindkettő abban az értelemben „alacsonyrendű”, hogy önmagában nem az emberi faj sajátja, következésképpen az emberi értékesség alapja sem lehet. Mégis, az „élet szentsége” régi elv, amelynek igen nagy jelentősége van bizonyos erkölcsi dilemmák eldöntésénél; s az emberi szenvedés morális jelentőségét is nehéz volna tagadni. Mi teszi kiváltságossá az emberi életet? Ha azt mondjuk, hogy az emberi értékesség, akkor sajnos a

³¹ Robert Nozick etikája erre, helyesebben a „szerves egység” gondolatára épít (*Philosophical Explanations*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1981, 403-570.)

³² De nyitva hagyja a lehetőséget, hogy bizonyos genetikai tulajdonságok alapján emberek között is csoportokat képezzünk, s ezeket ruházzuk fel erkölcsi jelentőséggel.

³³ Barsi Tamás megjegyzi, hogy az öröm képessége ugyanilyen fontos („Gondolatok a méltóságról,” *Jogelméleti Szemle*, 2006.1. jesz.ajk.elte.hu). Ezzel egyetértek, de az érvelést nem befolyásolja.

várt összefüggés fordítottját kapjuk: nem az élet az alapja az emberi értékességnek, hanem az emberi értékesség teszi az emberi életet morális szempontból kiváltságossá. Ugyanez vonatkozik a szenvedésre, a fájdalomra: az emberi fájdalom és szenvedés az ember értékessége miatt részesítendő kiemelt figyelemben és törődésben. Következésképpen sem az élet, sem a szenvedés képessége nem lehet a keresett tulajdonság.

Fölvethető, hogy az élet az emberi értékesség (s minden más, pozitív és negatív emberi minőség) létfeltétele, tehát ha logikailag az emberi értékesség meg is előzi az élet szentségét, a kettőt gyakorlatilag lehetetlenség szétválasztani. Csak akkor van egyáltalán értelme az emberi értékességről beszélni, ha annak van hordozója, képviselője.³⁴

Csakhogya azzal, hogy nem az életben látjuk az emberi értékesség alapját, még nem állítjuk azt, hogy az emberi életnek mint olyannak ne volna kiemelt erkölcsi jelentősége, és védelme ne volna alapvető erkölcsi feladat. Kényszerítő érv, hogy az erkölcsi normák betartásához mindenekelőtt az élet biztonságára van szükség. Ez az érv azonban az értékesség föltételezése nélkül is megáll a lábán.

Az élet és az emberi méltóság szétválasztása a gyakorlatban sem lehetetlen. Azok, akik szerint van olyan foka vagy módja a szenvedésnek, amely veszélyezteteti vagy éppen elveszi az emberi értékességet, ezért az eutanáziához való jog része az emberi méltóságnak, tulajdonképpen pontosan ezt állítják.³⁵ Az életről való önkéntes lemondással az emberi értékesség megőrizhető – ha nem is úgy, hogy az illető azt „élvezheti”, de az mégis valamilyen értelemben „túléli” őt. A halál még az élet része – akármilyen paradox módon hangzik is ez. De nem kell az eutanázia vitatott problémájához kapcsolódnunk. Az ember sok ügy és elv érdekében veszélyezteteti vagy akár föl is áldozza az életét, ami arról tanúskodik, hogy az élet szentsége nem valamiféle abszolút erkölcsi primátust élvező elv, ami miatt mondjuk a hazáért vagy a hitért vállalt halál morálisan elítélhető okból elkövetett öngyilkosságnak számítana. Ha pedig az élet és bizonyos értékek a gyakorlatban szétválaszthatók, akkor az emberi értékesség és az élet szétválasztása sem lehet megoldhatatlan feladat.

Mégha sem az élet, sem a szenvedés képessége nem lehet az emberi értékesség alapja, érdemes végiggondolni az elvárt feltételek teljesíthetőségét. Mindkét tulajdonságtól megfoszthatatunk, tehát az elvehetetlenség nem teljesíthető; s ma már még az élet esetében is egyre több nehézséget okoz a „meglét” vagy „hiány” megállapítása. A sérthetetlenség feltétele ugyancsak sokféleképpen értelmezhető (életellenes-e, s így sérti-e az emberi értékességet, ha az állam nem sorolja minden egyéb szempont elé mondjuk a várható élettartam növelését?). A szenvedésképesség megsértésének esetei pedig igen izgalmas lehetőségek, kezdve a sztoikus közönynek egészen a mesterséges úton megvalósított abszolút fájdalomérzet-hiány ma még inkább sci-fibe illő lehetőségének morális értékeléséig.

5.3 Magasabbrendű képességek

Ezek többnyire az ember intellektuális, morális, vallási/transzcendentális, kommunikációs képességeire mutatnak rá. Az ember reflektál, emlékezik, tervez, alkot, megőriz, tanul és tanít; szabad akarata van, amivel dönteni tud jó és rossz, helyes és helytelen, célszerű és célszerűtlen, hasznos és haszontalan cselekvés között, fölismeri az értéket, képes metafizikai-transzcendentális problémákra is reflektálni, tudatában van saját halandóságának és korlátainak, továbbá képes másokkal eszmét cserélni. A kanti kiindulópont az esztétikai ítélőerő kritikájában ugyanez volt.

³⁴ Ez adja a velejét Sólyom László érvelésének, aki a halálbüntetés alkotmányellenességének indoklásában igyekszik kimutatni, hogy az élet és az emberi méltóság egymást föltételezi.

³⁵ Lásd Hill im.

A legfőbb probléma az egyenlőség és egyetemesség. Tagadhatatlan, hogy nem minden emberi lény rendelkezik – még potenciálisan sem – ezekkel a képességekkel; vagy végérvényesen elveszítette őket.³⁶ Emiatt nem teljesülhet sem az elvethetlenség, sem – az ilyen személyek esetében – a sérthetőség feltétele; értelemszerűen nem teljesülhet az önmaguk általi sérthetetlenség feltétele sem. Persze ahogy már jeleztük, ezeknek a képességeknek a (valamilyen fokú) megléte vagy (teljes) hiánya nem mindig könnyen eldönthető kérdés, noha az emberi igazságszolgáltatás nap mint nap dönt ilyen kérdésekben. A „sérelem” ellenben elég reménytelen ügy; potenciálisan minden emberi konfliktus felfogható úgy, mint amiben az egyik vagy mindkét fél megsérti a másik fél emberi értékességét, amennyiben az a felsorolt képességeket jelenti. Nyitott az a lehetőség is, hogy önnön képességeinket is folyton megsértjük: ha például nem neveljük lelkiismeretünket, nem pallérozzuk intellektuális képességeinket, s nem növeljük érzékenységünket a lét problémái iránt.

5.4 Egyediség

Az élet és a szenvedésképeség nem alapja az emberi értékességnek. A magasabbrendű képességeknél láttuk, hogy nem minden személy rendelkezik velük, tehát az egyetemesség követelménye nem teljesül; legfőljebb az emberi fajra általában jellemző tulajdonságoknak tekinthetjük őket.³⁷ Sőt, a genetikai dimenzió sem védi eléggé a személy értékességét: az emberi faj genetikailag ugyan elkülöníthető más fajoktól, s ezzel együtt minden emberi egyed is; de a genetikai dimenzió nem alkalmas arra, hogy az egyedeket egymástól kivétel nélkül megkülönböztesse (gondoljunk az egypetéjű ikrekre). De éppen ebből adódik az a gondolat, hogy az emberi értékességet az emberi egyediségben, individualításban keressük. Ennek a gondolatnak a gyökerét ugyanannál a Kantnál is megtalálhatjuk, aki egyébként, mint láttuk, az emberi faj értelmi és erkölcsi képességeit tartja az emberi méltóság alapjának.³⁸ Viszont azok a megjegyzései, amelyek szerint minden embert célnak kell tekinteni, eszköznek sohasem, az emberi individualitás értékességének gondolatára utalnak. A keresett érték tehát a konkrétságban rejlik, vagyis abban, hogy senki sem helyettesíthető senki mással. Minden egyes ember a maga egyedisége miatt pótolhatatlan. Nem a közös emberiben, vagy a minden emberben azonos tartalommal kell keresni az abszolút érték lényegét, hanem éppen abban, ami elválasztja és megkülönbözteti őket egymástól.

Tekintsünk el attól a problémától, hogy filozófiai értelemben az egyediség minden létező tulajdonsága, tehát nemcsak az emberi személyeké. Vegyük bizonyítottan, hogy minden ember egyedisége olyan, amelyben az emberi fajhoz való tartozás révén minden egyed automatikusan részesül, s amelyből más dolgok ki vannak zárva. Ezek filozófiai értelemben nem magától értetődő igazságok, s kétséges, hogy egy szigorú ontológiai bizonyítás próbáját kiállná-e. Induljunk azonban a következő lépcsőről.

Tegyük föl, hogy egy reggel arra ébrednek, hogy egy cinikus rabló gyermekemet elrabolta, ám helyébe egy másikat tett, s azt üzeni, hogy nem vesztettem semmit, hiszen mindkét

³⁶ Természetesen van erkölcsi jelentősége annak a ténynek, hogy bizonyos emberi lények csak aktuálisan nem rendelkeznek ezekkel a képességekkel, potenciálisan viszont igen. Elsősorban a gyermekek tartoznak ide. De érdemes már itt elgondolkozni azon, hogy a bizonyos cselekvések – mondjuk egy úgynevezett jószándékú hazugság („mese”) – erkölcsi megítélésénél jelentőséget tulajdonítunk annak a ténynek, hogy annak „elszenvédője” felnőtt vagy gyermek. Másszóval a képességek aktuális meglétének „arányában” változni látszik az „emberi méltóság” foka vagy súlya is.

³⁷ Ezért nem fogadható el Barcsi Tamás (*Gondolatok a méltóságról*) érvelése, aki szerint a sokféle magasrendű tulajdonság, tényező együttese adja az emberi értékességet: ez védheti az emberi faj értékességének téziséit, de nem az egyes egyedét (illetve nem mindegyikét).

³⁸ *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* (Budapest: Gondolat, 1991) tartalmazza azt a tézist, hogy „...valamennyi eszes lényre érvényes az a törvény, hogy saját magát és mindenki mást sohasem szabad pusztán eszközként kezelni, hanem mindenkor egyszersmind öncélként is” (67., eredeti kiemelés). Kant ugyan itt is az értelem révén elnyert kiváltságra, azaz nem az individuális, magánérdekekből és –célokból összerakott életfelfogásokra utal, de a „cél” fogalma a már idézett mai kantianus morálfilozófiában határozottan az utóbbi interpretáció felé nyit utat.

gyermek abszolút értéke ugyanaz. Készséggel elismeri ugyan, hogy az én gyermekem pótolhatatlan és helyettesíthetetlen, de hát a másik gyermek is ugyanannyira, ugyanúgy és ugyanolyan értelemben pótolhatatlan és helyettesíthetetlen, vagyis ugyanazokkal a tulajdonságokkal rendelkezik, mégpedig ugyanolyan fokban, mint a sajátom, tehát nincs okom a panaszra.

Az érvelés kifogástalan. Mindazonáltal valószínűtlen, hogy bárkit is megnyugtatsa.

A példa abszurdnak és a szavakkal való játéknak látszik. A rabló nyilván képzett szofista is, de a „pótolhatatlanság” vagy „helyettesíthetlenség” fogalmaknak mégis csak akkor van értelmük, ha éppen a szóbanforgó cserét tiltják. S valóban: az ontológia nyelvén szólva az egyediség nem univerzálé, azaz nem olyan tulajdonság, ami minden egyedi létezőben ugyanúgy instanciálódna, hiszen ebben az esetben nem léteznének egyedi létezők, ami elfogadhatatlan konklúzió.

A helyzet azonban mégsem ilyen egyszerű; illetve nagyon is valóságos probléma rejlik benne.³⁹ Cínikus gyermekrablóval remélhetőleg senki nem találkozik ugyan, de ha jobban belegondolunk, nagyon hasonló dilemmákkal kell szembenéznie a politikusnak, amikor egyes családjogi kérdésekben (béranyaság – azaz „pót” vagy „helyettesítő” anyaság!) vagy bioetikai kérdésekben (összejutató) kell döntenie. Mi tesz valakit valakinek a gyermekévé? Mi tesz minket egyedekké? Sőt, ha úgy fogalmazzuk meg a problémát, hogy mennyire ugyanolyan az egyik „te” és a másik „te” csak azért, mert mindkettő „te”, akkor az már nemcsak filozófusok szószálhasogatása, hanem a filozófiailag palléroztatlan emberek szerelmi és baráti életének is egyik megkerülhetetlen dilemmája. Ezt pedig csak úgy tudjuk föloldani, ha elismerjük, hogy az egyediség semmiképpen sem lehet általánosítható tulajdonság vagy minőség, azaz alkalmatlan arra, hogy „általános törvényhozás maximája” lehessen. Másszóval az egyediség csak akkor vehető komolyan, ha minden általános szabály és norma figyelmen kívül hagyja.

A két gyermek értéke nem lehet ugyanaz vagy ugyanannyi. Számomra végtelenül többet ér a sajátom, mint bárki másé.⁴⁰ Ugyanezt a gondolatmenetet minden szerettünk, barátunk, ismeretségünk esetében végigjátszhatjuk, ugyanazzal az eredménnyel. Senki sem pótolható vagy helyettesíthető azon az alapon, hogy abszolút értéke nem különbözik a másiktól. Az egyediség tehát éppen arra alkalmas vonás, hogy az embereket rangsoroljuk. Ezt többnyire nem is tartjuk problémának, hiszen a legtöbbször számunkra természetes például, hogy előbb saját hozzátartozójáról kell gondoskodnia, aztán másokról. De ha nemcsak az emberi kapcsolatoknak, hanem az erkölcsi cselekedeteknek is meghatározó szerepet tulajdonítunk az egyéniség meghatározásában, akkor bizony el kell fogadnunk, hogy a saját gyermekünk számunkra értékesebb, mint a másiké (kizárólag azért, mert a miénk), akkor a jót cselekvő ember értékesebb, mint a rosszat cselekvő. Sőt, ez az értékelés még objektívebb is, hiszen az erkölcsi ítéletek – legalábbis a legfontosabb erények és normák tekintetében – nem kötődnek személyes kapcsolatokhoz. Ezt a következtetést ugyan el lehet fogadni, ám ezzel azt is el kell fogadnunk, hogy az „abszolút” érték minden, csak éppen nem egyenlő. Mi több, akár „negatív” is lehet. Edmund Veessenmayer bármennyire is egyedi és ebben az értelemben „pótolhatatlan” jelenség, az embernek inkább a kivételes „értéktelenség”, semmint „értékesség” jut róla az eszébe.

³⁹ Sólyom László is érzékeli a problémát, s úgy fogalmaz, hogy az emberi méltóság „egyszerre a legszemélyesebb és a legáltalánosabb” vonásunk. A megfogalmazás filozófiailag persze tarthatatlan, de legalább utal a problémára. Egy másik, részben hasonló érvennetet Kekes (im., 101-102.o.) fejt ki.

⁴⁰ Ez persze nem ok arra, hogy mindig, minden körülménytől függetlenül a saját gyermekemet részesítem előnyben. Bizonyos szituációkban ez kifejezetten tilos (ha pl. tanára is vagyok), máskor nem ajánlott (pl. ha a gyermekemet éppen az egyetemes erkölcsi normák fontosságára akarom megtanítani); de előfordul, hogy ez a legtermészetesebb (pl. az anyagi erőforrások felhasználására vonatkozó döntéseknél). Barbara Herman (im) ki is használja azt a vitathatatlan tény, hogy az erkölcs egyetemes normái még a legszemélyesebb döntéseink fölött is gyakorolhatnak bizonyos kontrollt. Most azonban arról van szó, hogy éppen az egyediség „elve” az, ami miatt az erkölcsi normák egyetemes érvénye nem lehet abszolút.

Az egyediséggel való általános és egyenlő rendelkezés feltétele tehát automatikusan teljesül, de csak úgy, hogy abból logikailag egyvalami nem következhet: az egyenlő bánásmód elve. Az elvehetetlenség szintén teljesül, ám a sérthetetlenség értelmezhetetlen elvárás.

5.5 Jog(halmaz)

Az emberi méltóság – értékesség – fogalmának megpróbálhatunk egy eleve normatív értelmet is adni. Az emberi értékesség velünk született *jog*; olyan minőség vagy tulajdonság, amellyel nem biológiai vagy materiális alapon rendelkezünk, hanem tisztán normatív-jogi értelemben. Ha szabad így fogalmazni: az emberi méltóság merőben technikai fogalom, amelyet nem kell megalapozni semmivel és semmiben; elegendő, ha deklaráljuk, mégpedig tetszés szerint, azaz úgy, hogy a kívánt feltételeknek megfeleljen. Gyűrjük össze azokat a feltételeket, amelyek teljesülését elvárjuk, s tegyünk úgy, mintha létezne valami, ami ezeket teljesíti is.⁴¹

Ezzel a pozitívista szemlélettel szemben ugyanazok a kifogások emelhetők, amelyeket a jogpozitívizmussal szemben általában föl lehet hozni. A jog fogalmilag tételezi föl az elismertséget, azaz csak akkor létezik, ha létében hisznek. Ugyanez az érv felhozható az értékek létezésével kapcsolatban is, mégis megalapozottabbnak tűnik az a kijelentés, hogy a Mount Everest már akkor is fenséges volt, amikor azt emberi szem még nem látta; mint az, hogy az emberi lények már akkor is rendelkeztek az emberi méltósághoz fűződő velünk született joggal, amikor még a jog fogalma sem létezett. Természetesen a jog elismertségének feltétele nem azt jelenti, hogy a jogot minden egyes embernek el kell ismernie ahhoz, hogy egyáltalán létezzék. Mivel azonban a jog létének kétségbevonása ésszerű álláspont lehet, aminek lehetséges következménye a jog tényleges megszűnése is, ez arra ösztönöz, hogy az emberi értékességnek a jogot megelőző, attól független alapot keressünk.⁴²

Talán ennél is súlyosabb probléma, hogy az emberi értékesség mint jog a gyakorlatban nem jelent mást, mint bizonyos emberi jogok együttesét és/vagy rangsorolását.⁴³ Először is, ez nyitva hagyja azt a kérdést, hogy az ezek között a jogok között fellépő konfliktusokat milyen alapon lehet kezelni. Ha független alapot találunk, akkor az emberi értékesség fogalmát másként határoztuk meg, mint ahogy eredetileg kívántuk. Ha úgy döntünk, hogy egyetlen jogra szűkítjük le, akkor az emberi értékesség fogalma fölöslegessé válik.

Másodszor állandó vita tárgya, hogy milyen alapvető emberi jogokat kellene ide sorolni, s azokat hogyan kellene értelmezni. Ehhez az „emberhez méltó élet” fogalmát szokták igénybe venni. Az emberhez méltó élet meghatározása egyszerre könnyű és nehéz. Könnyű, mert a legtöbb ember rendelkezik róla valamilyen képpel vagy elképzeléssel, amiben elfogadható életszínvonal, emberi kapcsolatrendszer, életcél, munka található. De nehéz is, hiszen ennél sokkal többet nem lehet róla mondani, pedig muszáj volna ahhoz, hogy a közösséggel szembeni elvárások konkretizálhatók legyenek. Magában foglalja-e az emberhez méltó élet mondjuk a vízöblítéses wc-t minden lakásban? Vagy az évi legalább két (három, négy...) hét szabadságot? A legalább három (négy, öt...) pár lábbelit? Bármiféle felnőttek közötti

⁴¹ Azok az idézett megfogalmazások (lásd a 3. lábjegyzetet, benne a magyar alkotmány példáját), amelyek az emberi méltóságot jogként határozzák meg, legalább egyértelműen állást foglalnak az emberi értékesség alapját illetően.

⁴² Ezért nehezen fogadható el az a felfogás is, amely az emberi értékességet esetleges viszonyban „átszármatatott” értéknek tekinti, például egy fogyatékos a „gondozójától”, a „gondoskodás révén” tesz szert „belső értékre” (Barcsi, *Az emberi méltóság*, 108-111.o.). A „belső érték” kifejezés itt nem koherens, de a fő probléma az, hogy mi van azzal, aki nem részletesen megfelelően szeretet- és tiszteletteljes gondozásban?

⁴³ Birnbacher (im.) ezen az állásponton van; az ő jelöltjei a létezéshez, a minimális szabadsághoz és az önbecsüléshez való jog, továbbá a súlyos fájdalomtól való szabadság. „Természetesen” nem indokolja, hogy milyen alapon jelölte meg éppen ezeket.

kapcsolat házasságkénti elismerését? A faluba legalább hetente egyszer (kétszer, háromszor...) járó autóbust? Az elérhető árú lombikbébi-programot? A legalább hat (nyolc, tíz, tizenkét) éves iskoláztatást? A tetszés szerinti kocsmá/diszkóválasztást? A füstmentes környezetet? A füstölés jogát? A tévét a börtöncellában? Adott körülmények között ezek bármelyikének hiánya szubjektíve igen csak nehezzé teheti az életet, s okozhatja azt az érzést, hogy emberhez méltatlan életet tudunk csak élni.

Végül nem szabad megfeledkezni arról sem, hogy az emberi értékességtől elvárt vonások, feltételek koherenciája milyen nehezen biztosítható. A sérthetlenség és elvehetlenség feltételeinek elemzésénél láttuk, hogy két, egyformán vonzó vagy taszító értelmezéssel kell számolnunk, és az ezek közötti választást semmilyen belső elv nem támogatja. Már csak ezért is kérdéses, hogy akár ezen a módon található-e olyan megoldást, amely az emberi értékességet koherens normatív alapra tudná helyezni.

5.6 Vallásos nézetek

Végül el kell számolnunk azzal a következtetéssel is, hogy mivel az emberi értékesség mibenléte nem ragadható meg sem a filozófia, sem a jog eszközeivel, illetve nem sikerült olyan empirikusan megfigyelhető tulajdonságot találni, amely a kívánt feltételeknek megfelel, ezért az csakis vallásos-metafizikai tulajdonság lehet. Ez természetesen lehetséges, noha a nem vallásos embert aligha nyugtatja meg. A vallásos ember számára az istenképmásiaság elegendő ok arra, hogy a minden embert (és csakis az emberi fajhoz tartozó lényeket) egyenlő tiszteletben részesítsen abban az értelemben, hogy fölöttük a végső ítéletet Istennek tartsa fenn. De bár az istenképmásiaságot a teológia elvehetetlen és eljátszhatatlan tulajdonságnak veszi is, nem zárja ki az örök kárhozatal lehetőségét, amit – a szigorú predesztinációban hívőket leszámítva – végső soron mégis a legfontosabb érték eljátszásának tekint. A kárhozatal egyszerre „embertelen” (értsd: az emberi méltósággal összeférhetetlen) és isteni hely – a szeretet passzív műve a szeretetet elutasítók részére.

6. Az emberi értékesség/méltóság jelentősége

Az emberi értékességtől mint minőségtől elvárt, elvárhatónak gondolt három vonás együttes meglétét a rendszerint hivatkozott tulajdonságokban nem tudtuk egyszerre kimutatni. Van azonban még egy súlyos kérdés, amelyet akkor is meg kellene válaszolni, ha a fentiekben arra a következtetésre jutottunk volna, hogy létezik emberi értékesség (amely az esetleges gyöngye metaforikus kapcsolatnál erősebb értelemben kötődne a méltóság minőségéhez is). Ez a kérdés az emberi értékesség *erkölcsi relevanciájára* vonatkozik.

Kant elképzeléseinek tárgyalásánál is utaltunk rá, hogy a fenségesség nem erkölcsi érték, erkölcsileg mégis releváns minőség, amennyiben azt az emberi elme hordozza leginkább; mégpedig annak is az erkölcsi törvény megalkotására való képessége. Ebben az értelemben kell az emberi értékességnek olyan tulajdonságnak lennie, amelynek az erkölcsi döntések meghozatalában jelentősége van. Az erkölcsi jelentőséggel való rendelkezés persze még nem jelent automatikusan gyakorlati használhatóságot.⁴⁴

Az erkölcsi relevancia azonban ebben a formájában még nem elég pontos fogalom. A fenség(esség) olyan nem-erkölcsi érték, amelynek érték voltát nemigen vonjuk kétségbe.

⁴⁴ Rezigálnan vagy lelkesen, de ezt több szerző is elismeri az emberi méltósággal kapcsolatban. (Ritschl im., Nino im., H. T. Engelhardt: „Sanctity of Life and Menschenwürde: Can These Concepts Help Direct the Use of Resources in Critical Care?” in *Sanctity of Life and Human Dignity*: 201-19.)

Következésképpen hozzátapad egy nem-erkölcsi normatív igény: ami fenséges, az – minden egyéb körülménytől eltekintve – elismerendő, dicsérendő, támogatandó, megőrzendő (illetve ami ezzel ellentétes, az kerülendő). A szenvedés olyan negatív érték, amelyhez ennek fordítottját társítjuk: a szenvedés önmagában vett rossz, amelyet – ceteris paribus⁴⁵ – ezért csökkenteni, enyhíteni, megszüntetni, kerülni kell (illetve mindent, ami ehhez hozzásegít, támogatni). De vannak olyan tulajdonságok is, amelyek erkölcsi jelentőségéhez nem tartozik egy efféle „természetes” vagy magától értetődő pozitív vagy negatív értékelés, hozzáállás. A konokság, makacsság mint hajlam értéke erkölcsi szempontból mindig az erkölcsi körülményektől, környezettől, helyzettől függ. Ezért az, hogy ezt a hajlamot erősíteni vagy inkább gyöngíteni kell-e, nem válaszolható meg ugyanolyan magától értetődő módon, mint az, hogy a szép, a kellemes vagy az igaz – minden egyébtől eltekintve és az erkölcsi értékelést megelőzően – önmagában véve támogatandó, helyeslendő; a csúnya, a hamis, a giccses, a kellemetlen, a fájdalmas pedig – hasonló értelemben – kerülendő.⁴⁶

Néhány példa: az a tény, Budapesten lakom, erkölcsileg irreleváns és nem tapad hozzá sem egyértelműen pozitív, sem egyértelműen negatív értékelés. Az, hogy nem tudom élvezni a klasszikus zenét, rossz ízlésre vall, de erkölcsileg nem releváns. Az, hogy felnőttem, értelemmel és belátással bíró ember vagyok, nem erkölcsi értelemben (is) jó, és erkölcsileg releváns. Az, hogy vannak gyermekeim, erkölcsileg ugyancsak releváns (számos kötelezettségem származik belőle); s ezt nem erkölcsi értelemben is jónak tartjuk.⁴⁷ Az emberi értékességnek nyilvánvalóan olyan tulajdonságnak kellene lennie, amely erkölcsileg releváns és nem-erkölcsi szempontból is értékes.

Az erkölcsi relevancia fennállása, léte, hatókörének kiterjedtsége gyakran vitatott. Az iménti bekezdésben felhozott példákkal kapcsolatos relevancia-állításokat is lehet vitatni: lehetséges például, hogy a klasszikus zene nemesíti a jellemet. A gyermekkel rendelkezés erkölcsi relevanciája nyilvánvalóan korlátozott: bizonyos helyzetekben (szociális ellátás) az, más helyzetekben (munkahelyi viselkedésmód) nem az. Kérdés, hogy milyen módon lehet az ilyen vitákat eldönteni. Maga a vitatás – valaminek a relevanciáját illető pro és kontra érvelés – is szempont lehet a kérdést illetően. Így magának az erkölcsi relevancia-tulajdonításnak is lehet erkölcsi relevanciája. A borszín erkölcsi irrelevanciájának állítása erkölcsileg nagyon is releváns állítás; vagyis az, aki tagadja, hogy a borszín alapján történő erkölcsi megkülönböztetés helyes volna, illetve – ha ez elterjedt szokás – küzd ellene, mind a bírált magatartásnak, mind az ellene vívott küzdelemnek erkölcsi fontosságot tulajdonít. De nyilvánvaló, hogy nem minden társadalom számára volt a borszín szerinti megkülönböztetés erkölcsi fontos téma. Az erkölcsi relevancia léte, hatókörének kiterjedtsége tehát nem egyszerűen érvek, hanem az erkölcsi érzék, a közfelfogás függvénye is.

Tagadhatatlan, hogy az emberi értékességet a mai nyugati közfelfogás erkölcsileg relevánsnak tartja. Számos érvet is föl lehet hozni amellet, hogy ez miért helyes; de nem zárhatjuk ki, hogy legyenek ellentétes értelmű megfontolások is. Kiváltképpen óvatosan kell fogadnunk minden olyan állítást, amely szerint az emberi értékesség nem egyszerűen magáért való és erkölcsileg is releváns, hanem a legfontosabb, azaz (kvázi)-*abszolút prioritással rendelkező* érték. Természetesen nem véletlenül gondolják ezt sokan róla, hiszen csak ebben az esetben várható, hogy relevanciája miatt minden egyéb megfontolásnál súlyosabban esik a latba, s így képes erkölcsi dilemmákat, konfliktusokat hatékonyan és egyértelműen megoldani.

⁴⁵ A szenvedés magában véve rossz, de természetesen tolerálható vagy egyenesen szükséges lehet számos jó vagy értékes dolog megszerzéséhez, megtartásához, bizonyos célok eléréséhez; s ebben az értelemben lehet instrumentálisan jó is.

⁴⁶ Nem mehetünk bele ezeknek a kérdéseknek a mélyebb tárgyalásába. Régóta vitatott kérdés, hogy az erkölcsi és nem erkölcsi értékek hogyan viszonyulnak egymáshoz; s hogy a nem erkölcsi értékek közül melyeknek s milyen körülmények között van erkölcsi relevanciájuk.

⁴⁷ Ez nem zárja ki, hogy bizonyos gyermektelen életállapotok nem lehetnének önmagukban szintén jók.

Fontoljuk meg az elemzett tulajdonságok értékességét, erkölcsi relevanciáját és lehetséges abszolút prioritását.

Az emberi *génállomány* minősége (összetétele, jellemzői) bizonyos értelemben nem látszik nem-erkölcsi értelemben értékesebbnek, mint más fajoké (amit sokan nem is haboznak kihasználni az állatok „jogaiért” vívott harcukban). De nyilvánvalóan fölhozhatók olyan érvek is, amelyek az értékesség mellett szólnak, s a genetikai kísérletek szempontjából azt erkölcsileg is relevánssá teszik, sőt, abszolút prioritássá emelhetik (látni kell, hogy a relevanciát a genetika, s általában a tudomány fejlődése „állítja elő”). Mindazonáltal a legtöbb gyakorlati, mindenkit érintő erkölcsi kérdés eldöntésében a genetikai „épségnek” és „érintheletlenségnek” nincs erkölcsi relevanciája, tehát a genetikai értékesség erkölcsi relevanciája ebben az értelemben *korlátozott érvényű* vagy kiterjedtségű.

Már láttuk, hogy nem az élet az emberi értékesség alapja, hanem megfordítva: az emberi *életet* teheti értékessé teheti az emberi értékesség. Az élet erkölcsi relevanciája kétségbevonhatatlan, s ha nem is gondolunk rá minden pillanatban, de védelme a legtöbb társadalmi intézménnyel közvetlenül is kapcsolatba hozható, ezért hatóköre is igen kiterjedtnek mondható. Abszolút prioritásként való kezelésével szemben azonban már megalapozott kételyek vehetők föl, ahogy erre már utaltunk: az élet fölládozása követelmény is lehet bizonyos elvek és hitek védelmében; s nem láttak évszázadokon át semmilyen problémát a halálbüntetésnek és az élet szentségének az összeegyeztetésében sem.

Még plasztikusabb az érv lényege, ha a *szenvedésre* gondolunk. A szenvedést aligha tartja bárki is önmagában jónak, s mivel jóformán nincs olyan emberi tevékenység, amely valamilyen fokban és módon ne járna együtt fájdalommal, szenvedéssel, sem a szenvedés erkölcsi relevanciája, sem annak kiterjedtsége nemigen vonható kétségbe. De minden bizonynyal furcsának találánk, ha valaki ezt minden körülmények között az emberi értékesség sérelmének tartaná. Éppen ellenkezőleg: a szenvedés, a tűrés képessége az, ami sajátos méltóságot is adhat (s ezért a legkevésbé sem nevezhető alacsonyrendűnek, egész filozófiák építhetők rá).⁴⁸ De nem szükségképpen: ugyanaz a szenvedés tehet valakit jobbá és nemesebbé, míg másvalakit rosszabbá és elviselhetlenebbé. A szenvedés tehát olyan nem-erkölcsi rossz, amely nem-erkölcsi értelemben is normatív erővel hat ránk, s rendszerint van erkölcsi jelentősége is. De ez a jelentőség nem élvez vagy indokol abszolút prioritást, sőt, nagyon gyakran fordított előjelű: fontos értékek megszerzésének a szenvedés egyenesen előfeltétele.

A korábban „*magasabbrendűnek*” nevezett *képességek* meggyőzően festik le az emberi faj (hoz tartozás) értékességét. Szinte mindegyik vonás, amelyre rámutatnak, szerepeltethető a nem-erkölcsi értékek között is, és nehéz volna tagadni, hogy erkölcsi jelentőségük is hatalmas, hatóköre pedig kiterjedt, azaz nagyon sok szituációban, döntésben eligazítást nyújt. Azok, akik meg vannak győződve az emberi méltóság erkölcsi jelentőségéről és alkalmazhatóságáról, rendszerint ezeket a képességeket emelik ki. De nem nehéz rámutatni ennek a meggyőződésnek a korlátaira, elsősorban annak a rendszerint hozzákapcsolt feltételezésnek a tarthatatlanságára, amely az emberi méltóságnak abszolút prioritást is tulajdonít. Nehéz ugyanis olyan érvet találni, amely a képességek tagadhatatlanul nagy és kiterjedt erkölcsi jelentőségét, amely tiszteletet, de legalábbis védelmet indokol, abszolúttá volna képes tenni. *Miért ne volna erkölcsileg legalább emyire jelentős például az, hogy a szóbanforgó képességekkel ki mennyire és hogyan él?* Az ember jóra és rosszra egyaránt használhatja ezeket a képességeket; s elég furcsán hangozna, ha mondjuk az emberi szervezőképesség értékességét csodálnánk az auschwitzi megsemmisítőtábor létrehozóiban, vagy az emberi találékonyságát a kínzás különféle módszereit bemutató kézikönyvben (voltak

⁴⁸ Ez még jobban kiélezi azt a kérdést, hogy a szenvedni tudás képességének teljes elvétele után miért kerülünk intuíciónk szerint emberhez méltatlan állapotba, noha maga a szenvedés nagyon is megalázó lehet.

ilyenek). Erkölcsileg releváns, önmagukban is jónak nevezhető tulajdonságokról van tehát szó, csak hogy ezek használata során az erkölcsi relevancia maga is változhat, sőt, azt sem zárhatjuk ki, hogy az adott képesség értékessége adott esetben megszűnik, vagy az ellentétébe fordul. A vádlott morális képességei (felelős döntéshozatal, mérlegelési képesség) döntő súllyal esnek latba, de ha bűnösnek találják, büntetésképpen éppen ennek a képességnek a gyakorlását korlátozzák, részben pontosan azért, mert a szabad gyakorlás értékével kapcsolatban az adott személy esetében a közösség megalapozottan kételkedik. Az emberi intelligencia és tudás nagyon is értékes lehet, de egy elvetemült bűnöző esetében nagyon is okkal vonjuk ezt kétségbe, mi több, akár azt sem bánnánk, ha az illető bizonyos ismereteit elveszítené. A szóbanforgó magasrendű emberi képességek erkölcsi relevanciájára, sőt, akár értékességére is hatással van használatuk módja és annak következményei; tehát semmi esetre sem tekinthetők abszolút értelemben értékesnek.⁴⁹

Nem nehéz belátni, hogy az *egyediség* erkölcsi relevanciája is változó, noha nem-erkölcsi szempontból vett értékességéhez kevés kétség fűződik. Maga a kantianus morálfilozófia fogalmaz úgy (elsősorban Marcia Baron és Barbara Herman), hogy az egyetemes erkölcsi normáknak a személyesség, az egyéniség és egyediség minden értékességétől független értéke van, még ha ez nem is abszolút. Magyarán sem az egyediség, sem az egyetemes erkölcsi elvek nem rendelkeznek abszolút prioritással.

Az *emberi jogokkal* azonosított értékesség tárgyalásánál pedig lényegében már megválasztottuk a mostani kérdést: sem az értékesség, sem az erkölcsi relevancia önmagában nem szorul indoklásra, de belső és külső okok miatt abszolút prioritásként való kezelésük elvileg is megoldhatatlan, s gyakorlatilag is végrehajthatatlan.

A teológiai horizonton más megoldás kínálkozik. Az ember teremtettségének tétele biztosítja, hogy az ember metafizikai értékességét az ember ne vonhassa kétségbe, illetve konkrét, erkölcsi értékességére vonatkozólag a végső ítéletet ne magának tartsa fenn. A túlvilági igazságszolgáltatás tétele viszont egyrészt lehetőséget ad arra, hogy az evilági erkölcsi értékelésben ne abszolút elveket keressünk, hanem legjobb belátásunk szerint mérlegeljünk az erkölcsi relevanciával kapcsolatos megfontolásokat; másrészt – és ezzel összefüggésben – garantálja, hogy az ember értékessége ennek ellenére se legyen olyasféle abszolút prioritásként elképzelve, amely még a Teremtőt is arra köteleznél, hogy a túlvilágon is erkölcsi tisztelgetben részesítse minden teremtménye méltóságát.

⁴⁹ Már utaltunk Kant véleményére, itt idézzük is: „A hazugság az emberi méltóság elvetése és szinte megsemmisítése. Még a pusztá dognál is csekélyebb értékű az ember, aki maga sem hiszi el, amit másnak mond” (Kant im., 544).

Zlinszky János alkotmánybíró okfejtésének végeredménye, hogy az emberi méltóság „szabad döntés erkölcsi értékek elfogadására és megvalósítására” (kiemelés hozzáadva). Föltehetően az imént kifejtetthez hasonló, a józan ész számára evidens ellenvetésekre gondolva hozzátesszi, hogy ezt az állam korlátozhatja. Ezzel persze – nagyon konzekvensen – az emberi méltóság korlátozhatóságát is állítja. Am sietve hozzátesszi – immár inkonzekvensen –, hogy a társadalom „végső soron nem jogosult az egyén erkölcsiége, értékmegragadása vagy tagadása felett ítéletet mondani.” Ezzel tulajdonképpen módosítja korábbi megállapítását, s azt mondja, hogy az emberi méltóság az erkölcsi értékválasztásra való képességünk.

Sólyom László kimondja: „Az egyenlő méltóság miatt egyaránt érinthetetlen a nyomorék és az erkölcsi szörnyeteg bűnöző élete és méltósága is.” Nem, az erkölcsi szörnyeteg bűnözőhöz ép erkölcsi érzékű ember – hacsak elméjét nem foglalja le valami téveszme – nem társíthatja a méltóság fogalmát. Milton Sátánjának vagy az Úrral dacoló madáchi Lucifernek van valami méltósága – de éppen ezért nem is ördögök. Mengele doktor vagy Péter Gábor nem ilyen romantikus-byroni figurák. Semmiféle tisztelget nem parancsolnak – hanem undort, iszonyodást, elítélést váltanak ki. Az efféle abszurd érvelésben valódi politikai vesztély is lehet. Thomas Hill Jr, neves morálfilozófus ugyanis már azt is megfogalmazta, hogy aki nem ismeri el, hogy még a legnagyobb bűnözők is rendelkeznek emberi méltósággal (az ilyen embert „erkölcsi sznobnak” hívja), tulajdonképpen alacsonyabb erkölcsi szinten van, mint a szóbanforgó bűnözők. Tehát bírói úton el kéne ítélni őket?? Lásd: „Social snobbery and human dignity” in Hill im., 155-72.

Az erkölcsileg érzékeny embert azonban nyugtalaníthatja az a lehetőség, hogy mi van, ha ezek a démonok mégis megtérnek; bevállják bűneiket és igyekeznek azokat jóvátenni. Nem utal ez arra, hogy van bennük valami, ami értékes? Nos, ha ez a valami a megtérés pusztá képessége, akkor azzal nem jutottunk előbbre. Ha tényleg megtérnek és megbánják gonoszságukat, akkor viszont már az az értékes, amit tettek, s amivé váltak – nem az, akik azelőtt voltak. Értékesebbé válhatnak – talán –, de csak azért, mert megváltoztak.

7. Záró megfontolások

Összegezve az eddigieket: az emberi méltóság *fogalmát* elvetettük, mert nem tudtuk a méltóság fogalmát olyan módon átalakítani, amilyent az egyenlő és állandó eloszlás követelménye miatt szerettünk volna. A méltóság, mint érték (minden más értékhez hasonlóan) inherensen kötődik az egyenlőtlenséghez. Ezért az emberi értékesség fogalmát vezettük be, igyekezve megtalálni annak valóságos alapját. Először meghatároztuk azokat a feltételeket vagy vonásokat, amelyek meglétét elvártuk. Az empirikusan megfigyelhető emberi tulajdonságok közül nem találtunk olyanra, amely ezeket a feltételeket teljesítette volna. A tisztán normatív meghatározást más, súlyos ellenvetések miatt vetettük el. Végül rámutattunk arra, hogy az emberi méltóság elemzett lehetséges alapjainak erkölcsi relevanciája, annak kiterjedtsége, valamint abszolút prioritásként való kezelése szempontjából is súlyos érvek szólnak amellett, hogy az emberi méltóság erkölcsi axióma-szerepét elvessük.

Az emberi méltóság fogalma persze olyan mélyen belegyökerezett napjaink jogi, publicisztikai, politikai és filozófiai nyelvezetébe, hogy pusztán tarthatatlansága miatt nem fogja elvetni senki. Számos hasonló fogalom van még forgalomban (ilyen az igazságosság is, amelyet ugyancsak kiforgatott értelemben használ a politikai közbeszéd). Ez azonban nem lehet ok arra, hogy kritikátlan apologetáivá váljunk ezeknek a fogalmaknak, még akkor sem, ha a politikai célszerűség vagy a morális aggódás esetleg indokolttá teheti, hogy valaki meggyőződésével szemben foglaljon nyilvánosan állást. Azt ugyanis kétségbevonhatatlan, hogy az emberi méltóság létebe vetett hit valódi akadály lehet súlyos visszaéléseknek, és egyetlen politikus vagy a közösség számára alkotó jogász sem tekinthet el egy ilyen szemponttól. De azt sem szabad elfelejteni, hogy ami alkalmas akadály bizonyos visszaélésekkel szemben, az, ha nem is közvetlenül, de kiváltó oka lehet másféle erkölcsi és politikai rossznak. Ha az emberi méltóság fogalma mögé bújva minden bűnöző egyre többet és többet remélhet; s minden kisebbség, magánvélemény és –ízlés egyenlő értéket vindikálhat magának, akkor a jó és a rossz, az értékes és az értéktelen közötti különbség egyre elmosódottabbá válik, ami pedig minden emberi társulást és közös vállalkozást lehetetlenné tesz. Mind a politikai célszerűség, mind pedig a morális hasznosság kétélű hivatkozás.⁵⁰

Ráadásul nem az emberi méltóság fogalma az egyetlen lehetőség a gonosztevők kímélésére, a fogyatékosok vagy akár a legelemibb emberi képességekkel sem rendelkező emberi lények védelmére. Ki lehet iktatni a jogrendből a halálbüntetést akkor is, ha nem hivatkozunk a bűnöző emberi méltóságára. Mindent megtehetünk a fogyatékosokért akkor is, ha nem a méltóság fogalmára támaszkodunk. Csak nem feltétlenül *öbelölük* kell kiindulni. Igaz, ebben az esetben az automatikusan kijáró *tisztelet* reakcióját is el kell vetnünk, ami miatt a méltóság fogalma annyira fontossá vált. De a bűnös életét nemcsak a tisztelet védheti meg, hanem megkímélheti a *bennünk* lévő *könyörület*, a fogyatékosát a *szánalom* és a *szeretet*, mindkettőjükét az *irgalom*. Mindannyian kerülhetünk olyan helyzetbe, hogy ugyanerre rászorulunk: az emberi empátia, beleérzőképesség a legtöbb emberben nagyon is jól működik és erkölcsileg hatékonyan motivál. Csak ezek történetesen nem alkotmányos – és divatos – értékek. De valóságosabbak, mint az emberi méltóság.

⁵⁰ David Hume (im) a maga finoman fanyar stílusában úgy érvel, hogy „az embert kedvezőbb színekben ábrázolók felfogása az erény szempontjából előnyösebb, mint azoké, akik ennek ellenkezőjét vallják”; vagyis az emberi méltósággal kapcsolatos tirádák azért hasznosak, mert hízélgéssel veszik rá az embert arra, hogy felnőjön saját magához (86.o.). A érv kifinomult ugyan, de merőben politikai-pedagógiai érdekességű, filozófiai szempontból inkább azt látszik igazolni, hogy az emberi természet reménytelenül alatta marad önnön mércéinek.