

AKTUÁLIS MEGFONTOLÁSOK AZ EMBERI ÉLETRŐL ÉS MÉLTÓSÁGRÓL

FRIVALDSZKY JÁNOS
tanszékvezető egyetemi tanár (PPKE JÁK)

1. Az emberi élet értékességének leértékelődési folyamata

Amíg az élet és az *emberi élet* a XX. század derekát megelőzően a keresztény tanítás hatása eredményeképpen – bár egyre fogyatkozó mértékben – önmagában, belső minőségénél fogva érték volt, sőt, maga volt *minden más érték s értékelhetőség előfeltétele* és egyben *határkritériuma*, posztmodern korunkra azonban az élet, s az emberi élet önmagában csak annyiban rendelkezik belső értékkel, amennyiben ahhoz valamilyen *külsődleges minősítő körülmény* társul. Az emberi élet tehát, mivel a közfelfogás szerint immáron *nem bír transzcendens értékkel*, ezért nem feltétlen értékű, hanem azt *legitimáló* külső minőségekre szorul, s értékessége is ettől fog függeni, ami a konkrét értékelés tekintetében lehet akár az egészségi állapot vagy éppen a gazdasági érdek. Manapság az emberi élet pusztán „kibontakozási horizont”, amely ha valóban ilyenként érvényesül, akkor értékes, éspedig olyan mértékben, amilyen mértékben ez biztosított. Ha azonban ez nem biztosított, nem is értékes.¹ Az ember élete ekképpen értékes lehet valaki számára, ha az *kellemes, fájdalommentes*, vagy annak fennálltához valakinek vagy valakiknek érdeke fűződik, illetve amennyiben annak létével szemben más, nyomósabb érdek, érdekek nem merülnek fel stb. Az emberi élet tehát külső *szubjektív* és ezért *esetleges* egyéni és társadalmi értékelések révén nyerhet értéket, s addig rendelkezik ezzel a tartalommal, amíg ez az értékesnek-*tulajdonítás* fennáll. Az élet „méltó” volta tulajdonképpen ezt az értékesnek vagy értéktelennek minősítést fedi, amely ekképpen a szubjektív és/vagy társadalmi értékeléstől függő, mennyiségileg és minőségileg *változó tartalmú*, azaz *relatív valósággá* vált.

Amíg tehát évszázadokig az emberi élet önmagában képezett értéket, s minden más jog értékelésének etikai kiindulópontja, s így morálfilozófiai

¹ Vö. NÉMETH Gábor: *Bioetikai Vázlatok. Bioetika és más életerkölcsei kérdések*. Budapest, Szent István Társulat, 2018. 268–269.

alapja is volt egyben – amiért is az élethez való jog volt minden alapjogok közül a legelső –, addigra manapság a szakmai közeget és a közbeszédet tekintve majdhogynem a *halálhoz való jog* (asszisztált öngyilkossághoz, eutanáziához stb.) tűnik az önrendelkezési jogként felfogott emberi méltóság fő sarokpontjának.

Az emberi méltóság normatív létét kifejezetten tagadó álláspontok néhány évtizeddel ezelőtt még nem léteztek, amiképpen azok sem, amelyek például a csecsemők és a kisgyermek teljes emberi személy-voltát, s ebből fakadóan alapvető jogaikat vitatnák el.² Manapság ezek viszont a *mainstream* libertáriánus és utilitarista bioetikai irányzatok fő tézisei közé tartoznak.³ Ezzel párhuzamosan, ezen irányzatok képviselői bizonyos fejlett emlősök és a fejlett intelligenciájú robotok „személyiségének”, azaz jogalanyiségének elismerése mellett érvelnek, s e megközelítést vallják, illetve propagálják. Az embrió korú emberi személyek megölése, elpusztítása immáron nem „csak” abortuszok keretében történik, hanem az emberi faj *biogenetikai (eugenetikai) manipulációkkal* érintő „nemesítése”, *jobbítása* (*‘enhancement’*) keretén belül is,⁴ miközben új, *jobbított emberi faj(ta) ‘breed’ előállítására*⁵ is napirenden van a poszthumanista projekt jegyében.⁶

Amennyiben az élet a fenti külső minősítő ismérvekkel nem rendelkezik, akkor az nem pusztán értéktelen, hanem egyenesen „kár”-nak bizonyul a „károsodott” szemében, azaz az olyan életet élő számára, aki az életét nem, hogy nem tartja értékesnek, hanem egyenesen rossz dolognak értékelve saját életét a maga teljességében „kár”-nak minősíti, amelyet az

² Vö. FRIVALDSZKY János: *A jogfilozófia alapvető kérdései és elemei*. Budapest, Szent István Társulat, 2016., 3. kiad. 98–110.

³ Vö. pl. James GRIFFIN: Do Children Have Rights? In: David ARCHARD – Colin M. MACLEOD (eds.): *The Moral and Political Status of Children*. Oxford, Oxford University Press, 2005. 28.

⁴ „In primo luogo, si pone l’eugenetica embrionale e prenatale, ovvero la selezione degli esseri umani »senza difetti e patologie« e la eliminazione dei malati per via tecnica. Di fatto, il movimento transumanista e i sostenitori dell’eugenetica liberale, come ad esempio J. Savulescu, sostengono la liceità dell’elezione degli embrioni sani e la eliminazione di quelli con patologie gravi, e non gravi. Non solo: anche l’eliminazione, attraverso l’aborto, di feti che presentano anomalie congenite.” Elena Postigo SOLANA: Transumanesimo e postumano: principi teorici e implicazioni bioetiche. *Medicina e Morale*, vol. 58., no. 2. (2009) 273.

⁵ „Advocates of human bioenhancement have long been happy to speak of a »new breed« of genetically enhanced individuals [...]”. Alberto GIUBILINI – Sagar SANYAL: The Ethics of Human Enhancement. *Philosophy Compass*, vol. 10., no. 4. (2015) 241. shorturl.at/inwG3 ; Vö. Julian SAVULESCU: New breeds of humans: the moral obligation to enhance. *Ethics, Law and Moral Philosophy of Reproductive Biomedicine*, vol. 10., no. 1. (2005) 36–40.

⁶ Az „emberi faj” ismérveinek és tulajdonságainak transzhumanista „jobbítása” értékeléséhez ld. FRIVALDSZKY János: Transhumanismo y dignidad – mejoras terapéuticas y no terapéuticas. In: Miguel AYUSO (ed.): *¿Transhumanismo o posthumanidad? la política y el derecho después del humanismo*. Madrid, Marcial Pons, 2019. 139–155.

érintett „károsult” „kénytelen élni”. A nem kívánt fogantatás és születés tekintetében már komolyabb kártérítési joggyakorlat is kialakult e téren. Az említett „károsodás” okozójával, a szülészorzóval, illetve az egészségügyi intézménnyel szemben ugyanis, amely nem ismerte fel a genetikai károsodást, amely alapján az abortusz megtörténhetett volna, a megszületett „károsult” kártérítési igénnyel jogosult fellépni, tulajdonképpen azon mulasztásnál fogva, hogy hagyták őt ilyen fogyatékoságával megszületni, s így károsodott életet élni, ami voltaképpen rosszabb, mintha nem is élne, meg sem született volna. Az élet mint „kár” koncepció nem csak az imént említett *‘wrongful life’* esetében van jelen, hanem a *‘wrongful conception’* vagy *‘pregnancy’* (nem kívánt egészséges gyermek megfogánása miatt perlik a szülők az egészségügyi intézményt) és a *‘wrongful birth’* (a szülők ez esetben a nem kívánt fogyatékos gyermek miatt perlik az intézményt) esetek alapjául is áll, ahol a szülők kénytelenek az így a „kárként” tekintett gyermeküket gondozni, felnevelni.

2. Az emberi élet értéke immáron szubjektív értékesnek-, illetve értéktelennek tulajdonításoktól függ

A *géntechológia* alkalmazhatóságának határai kapcsán újból nyilvánvalóvá vált az, hogy az emberi méltóság valósága és fogalma az érintett alapvető emberi jogok körüli vitákban mennyire lényegi, sőt kulcspozíciót tölt be. A *génmanipuláció* korlátlan alkalmazásának libertáriánus (azaz az önrendelkezési jog radikális és relativista értelemben való használatának) hívei úgy kívánnak az általuk legalapvetőbbnek tartott két jog, az egyéni választás szabadsága és – a csak másodsorban vallott – emberek egyetemes egyenlősége mellett érvelni, hogy mindeközben tagadják az emberi természet lényegének létezését. Ez egyrészt azért fontos a számukra, mert, ha az emberi faj jelenlegi formája a környezethez való alkalmazkodás végső soron esetleges alakulásainak fejleménye, akkor az a géntechológia folytán mesterséges eszközökkel alakítható hasznossági, esztétikai vagy egyéb preferenciális egyéni igényeknek való megfelelés szempontjai által. Az emberi faj aktuális természete e megközelítésben tehát nem rendelkezik olyan *erkölcsi lényegi tartalommal*, amely ezen alakíthatóság határait vagy irányát megszabná. Másrészt e két jog voltaképpen csak az elsőnek, vagyis az egyéni választás szabadságának a kiterjesztése mindenkire, vagyis az előbbi értéke szerintük abban áll, hogy ezt mindenki számára biztosítani kell, s éppen ebben áll az emberi személy erkölcsi volta: abban

tehát, hogy ő maga döntheti és szabhatja meg azt, hogy mi az értékes *az ő számára*. Ez az ő alapvető választási, önmeghatározási joga, amely az autonómiáját adja. Szerintük nem létezik, nem érvényesül az autonómiához való valódi jog, ha ahhoz nem járul az értékek, s benne főleg az emberi élet értékessége felőli *egyéni döntés*. Az ész és az erkölcsi ítélőképesség ugyanis e libertariánus koncepcióban nem egy objektív erkölcsi rend alapján ítél a konkrét helyzetben, bölcsen feltárva, illetve alkalmazva e rend erkölcsi tényeit, illetve alapelveit, hanem az *egyéni ítélet maga tesz valamit erkölcsileg*, azaz emberileg értékessé, vagy értéktelenné aszerint, hogy azt milyennek értékeli az adott személy saját egyéni hasznossági, hedonista, illetve bármely más *szubjektív megfontolásból*. E libertariánus bioetikusok tehát nem az objektív erkölcsi rend melletti szabad és felelős egyéni döntés, azaz az erre az objektíve létező erkölcsi rendre történő pozitív igent mondás szabadságát vallják. Ehelyett, erkölcsi döntésnek azt tekintik, hogy szubjektív megfontolásokból dolgokat értékesnek vagy értéktelenné minősítsenek, s ekképpen voltaképpen bármire és bárminek az ellenkezőjére szabadon, azaz külső korlátozástól mentesen igent mondván bármely cselekvésüket azáltal nevezzék erkölcsinek, hogy ugyanezen döntésükkel azt értékesnek vagy értéktelenné tulajdonították. Az értékelés maga és annak minősítése is egyaránt szubjektív tehát, bármiféle külső, objektív erkölcsi mérce közrehatása nélkül. Nem látható azonban, hogy mi ezen erkölcsi relativizmusban a voltaképpeni erkölcsi momentum, hiszen fogalmilag senki sem vonható felelősségre szabad, szuverén döntése miatt, ameddig ezzel másoknak – látszólag – nem árt. Miért minősülne erkölcsinek egy – amennyiben őket nem érinti – mások által nem kritizálható, szubjektív értékesség-tulajdonítási döntés? Úgy véljük tehát, hogy az adott ember konkrét életének értékességéről való ilyen értelmű, „erkölcsinek” nevezett döntése voltaképpen nem is minősül semmilyen értelemben sem erkölcsinek. Ebben a fogalmi keretben az ember önmagára, vagy az általa nem erkölcsi lényeknek tekintett individuumokra vonatkozó döntéseinek voltaképpen nincsen semmiféle erkölcsi tartalma, hiszen a relativista értelemben vett szabad választás önmagában, objektív erkölcsi rend tételezése híján, nem erkölcsi kérdés, hanem egyéni, azaz szubjektív *tetszés* függvénye, amelyet kívülről, objektív (erkölcsi) szempontok szerint bírálni illegitim és fogalmi non-szensz lenne. Az emberi élet szubjektivistá és relativista értékelését jelentő önrendelkezési szabadság pedig tulajdonképpen nem is szabadság, minthogy a szabadság igazi jelentése szerint az ember valódi kiteljesedését eredményező erkölcsi döntések meghozatalát fedi. Az ember kiteljesedése következésképpen feltételezi az ember erköl-

csi természete szerinti, azt normatív kifejező objektív erkölcsi rendet, a szabadság pedig e kontextusban, azaz pozitív értelmében, mint szabad erkölcsi döntés, az e rendnek megfelelő egyéni akarati döntést jelenti. Az egyéni döntési szabadság ily módon nem az erkölcsi rend igazságától való szabadságot takarja, hanem az arra való szabadságot, hogy e rend embert kiteljesítő igazsága mellett döntsön, amennyiben valóban a személy kiteljesedését kívánja. Csak ezen objektív erkölcsi rend melletti döntés jelent valódi szabadságot és valódi emberi kiteljesedést. A szabadságnak és az önrendelkezésnek nincsen az erkölcsi rend igazságától (amely az ember erkölcsi természete szerinti kiteljesedését tartalmazza) független ontológiai (lételméleti) létezése, vagyis nem elsődleges létező. Értelme és léte tehát e rendhez kötött. Az önnön, vagy egy másik személy életének eutanázia vagy aszisztált öngyilkosság jegyében való elvétele nem jelent voltaképeni szabad döntést, mivel e tett magát a szabadságot, az azzal való élés lehetőségét szünteti meg azzal, hogy megöli az alanyt. (A szabadság radikális, vagy helyesebben abszurd felfogását valló azon állásponttal most nem kívánunk foglalkozni, amely szerint a szabadság megélésének „végsőig vitt” aktusa, azaz az ember önelpusztítása jelentené a legszabadabb döntését.) Az eutanázia és az aszisztált öngyilkosság nem minősülhetnek ésszerű döntésnek sem, minthogy a legfőbb erkölcsi észtörvény úgy szól, hogy „tegyük a jót és kerüljük a rosszat”, márpedig a legfőbb emberi jó az ember léte, azaz élete, így annak erőszakos és önkényes elvétele a legnagyobb rossz, ami létezhet. Milyen döntés tehát az, ami eutanáziát, vagy aszisztált öngyilkosságot eredményez? Önkényes, minthogy az akarat a ‘helyes értelemmel’ (*recta ratio*) ellentétes, mivel annak az emberi élet legfőbb értékének védelmére kellene irányulnia. Továbbá értelmetlen is, minthogy a szabadság nevében magát a szabadság gyakorlásának lehetőségét iktatja ki végérvényesen, minthogy a minden antropológiai morálfilozófiai igazságtól eloldott önrendelkezés nevében éppen annak alanyát számolja fel. Olyan értelemben is ellentétes az értelemmel, hogy az emberi élet minden ember számára minden életkörülményben adódó *egzisztenciális értelem* (*logosz*) ellen irányul, ily módon annak minden pillanatban meglevő erkölcsi egzisztenciális értelmességét tagadván.⁷ Következésképpen ebben, az emberi természeti lényeg (az emberi élet legfőbb értékét), s az emberi élet egzisztenciális logoszatát nem tekintő libertariánus koncepcióban, az általuk hangoztatott minden embert megil-

⁷ Vö. FRIVALDSZKY János – FRIVALDSZKYNÉ JUNG Csilla: Az öngyilkosság és az abban való közreműködés a természetes erkölcsi törvény és természetjogi gondolkodás szempontjából. *Jogelméleti Szemle*, 2013/ 3. 7–33.

lető egyenlő szabad döntés joga, ami az emberi élet tekintetében is érvényesítendő, voltaképpen nem is erkölcsi jog, s annak gyakorlásának nincsenek erkölcsi korlátai – ameddig az nem ütközik a többiek hasonló cselekvési szabadságába (kárelv). A radikális génmanipuláció e felfogásban valójában nem is erkölcsi kérdés, hiszen az egyéni szabad önmeghatározást sem az emberi természet, sem mások jogai nem korlátozhatják, amennyiben természetesen fennáll az imént említett utóbbi feltétel. A kárelv sérelme azonban szinte fel sem merülhet e megközelítésben, hiszen mindenki vagy magáról, vagy pedig személynek nem minősülő emberi (?) egyénekről/egyedekről dönt. E döntést továbbá értelmezhetetlen objektív erkölcsi rend szerint bírálni, egész egyszerűen szerintük azért, mert az *emberi természet erkölcsi rendként számukra nem létezik*. A génmanipulációt övező viták kapcsán ily módon immáron még nyilvánvalóbbá vált az, ami az abortusz, az eutanázia és az egészen kis gyermekek (embriók és az újszülöttek), illetve a nagyon súlyos központi idegrendszeri fogyatékossággal, továbbá az agyműködés leépülésében élőket érintő bioetikai kérdések esetében már leszögeztek, vagyis az, hogy az embrió, a magzat, a megszületett csecsemő, a nagyon súlyos agykárosodással született, illetve súlyos szellemi leépülésben szenvedő személyek – akik az abortusz, az eutanázia, illetve az emberölés elszennvedői – szerintük *nem személyek*, vagy nem „tulajdonképpen” (szoros) értelemben véve azok, esetleg *nem teljes értékű személyek*. Indokolásuk szerint, az előbbi kategóriába tartozó „személyek” nem képesek szabad erkölcsi döntések meghozatalára. A probléma azonban az, hogy az értelmezésük szerinti erkölcsi döntések valójában egyáltalán nem morális természetűek, hanem pusztán értékesnek tartott dolgok melletti szubjektív állásfoglalást fednek. Ezen értékesnek tulajdonítás merő egyéni értékelést jelent jobbára hasznossági vagy kellemességi szempontok alapján. Ez utóbbi alapvetően hedonista élvezeti értéket, pontosabban, így értett kellemes-érzetet fed, amelyet jobbára fizikai, illetve mentális képességek magas szintű gyakorlása biztosít, miközben az pszichikai értelemben is vett fájdalommentességet is takar. Sőt, ez utóbbi vonatkozásában már mindenféle, az egyéni pszichés alkatból fakadó kellemetlenség-érzés kiküszöbölése is cél a transzhumanizmus jegyében. A fájdalom ezen ideológia szerint minden tekintetben kerülendő, mert az szenvedést okoz, s az minden formájában és kihatásában szerintük egyértelműen rossz,⁸ s egy bizonyos szintet meghaladó mértéke pedig

⁸ Ezzel szemben érdemes hivatkozni a logoterápia megalapítójának, Viktor Franklnak a megállapítását: „A szenvedés teljesítményt és növekedést jelent. És érést is.” VIKTOR FRANKL: *A szenvedő ember*. Budapest, Jel, 2012. 105. Majd később megjegyzi: „[...] nincs jogunk a fájdalmat »minden áron« megszüntetni”. Uo. 119.

méltatlanná teszi magát az emberi életet. *Azon emberi élet, amely nem teszi lehetővé a kellemes érzékelését, illetve amely alapvető emberi funkciók eltűnésével jár, szerintük nem emberi élet, immáron nem az emberi személy élete, illetve méltatlan ahhoz, hogy az ember azt élje.*

Mint utaltunk rá, az emberre vonatkozó géntechnológia körüli morál- és jogfilozófiai viták csak megújították és új dimenzióba helyezték azon libertariánus szemlélet érvkészletét, ami az abortusz, az eutanázia, a súlyosan fogyatékkal élők, valamint a csecsemők jogai körül formálódott, s amely szerint pusztán a legalapvetőbb képességei birtokában levő (felnőtt) ember minősül igazi emberi személynek. Ő, mivel racionális és autonóm, maga képes erkölcsi döntést hozni, mégpedig jobbára a fenti értelemben, azaz *ő maga képes az emberi értékeket a saját maga számára meghatározni.* Akik erre nem képesek, szerintük nem igazi emberi személyek, mivel az alapvető emberi képességeik híján vannak, vagy azért, mert azok még nem fejlődtek ki (magzatkorú emberi személy), vagy mert szerintük azokat jelenleg nem gyakorolják (stabilan vegetatív kómában levő személy), vagy pedig, mert már megszűntek azokat gyakorolni (minthogy a halálhoz közeli állapotban megszűntek annak gyakorlásához szükséges élettani funkciók), illetve mert soha nem is alakult ki azok gyakorlásának képessége (nagyon súlyos idegrendszeri/agyi károsodással élő személy esetében). Ezeket – esetektől függően – csak „leendő” vagy „potenciális” személyeknek, illetve társadalmi értelemben „gyenge” személyiségű alanyoknak,⁹ vagy éppen pusztán csak emberi testnek tekintik voltaképpen emberi személy-mivolt nélkül. Ezeknek lehet bizonyos értelemben vett emberi élete, minthogy emberi testük él, viszont, mivel az emberi személyi létezés legfontosabb képességeivel, amely az autonóm önmeghatározáshoz szükséges, még nem, már nem, vagy éppen sohasem rendelkeztek, ezért megfosztják e személyeket e mivoltuktól és így méltóságuktól. Figyelembe veendő („kritikus”) érdekük ugyan lehet, de azokkal szemben elsőbbséget élveznek az élő emberi személyek, azaz az alapvető emberi képességekkel bíró felnőttek érdekei, alapvető jogai.

⁹ H. Tristram ENGELHARDT Jr.: *Manuale di bioetica*. Milano, Il Saggiatore, 1999. 168–169.

3. Az ember életének értéke a természeti lényegén nyugszik: lelke adta méltóságán

John Finnis egy több mozzanatú vitát folytatott az eutanázia kérdésében az egyik neves, a liberális álláspontot fémjelző filozófussal, amely érvelés tekintetében kiütközött ugyan a neoklasszikus természetjogi érvelés minden gyengéje, s elégtelensége,¹⁰ mindazonáltal abban teljes mértékben igaza van Finnisnek, hogy Harris érvelésében kimutathatóan vannak olyan kategóriájú személyek, akiknek az állapotuk folytán „meg kell halniuk”.¹¹ Mindazonáltal nem teljesen ok nélkül hivatkozik arra folytonosan Harris, hogy a látszat ellenére sokkal több Finnisszel a közös pont, mint a különbözőség, ami ellen egyébként Finnis a vita vehemenciájából és stílusából kitűnően tiltakozni igyekszik. Finnis a vitát az említett ténnyel igyekszik lezárni és dűlőre vinni. Azonban nézetünk szerint ő is foglya marad a képességek gyakorlásának kritériumát középpontba állító gondolkodási módnak – s erre rámutat Harris is, minthogy Finnis érveléséből az tűnik ki, hogy az emberi személyi lét végül is bizonyos „radikális” emberi képesség gyakorlásához kötött, még ha ezt Finnis végül is minden élő emberi személynél feltételezi is. Őszintén szólva nehéz megérteni, hogy miként rendelkezik e képességekkel egy évek óta kómában levő személy, miközben mind ő, mind mi természetesen mindenki más emberi személlyel egyenlő méltósággal rendelkező emberi személynek tekintjük őt. Finnis érvelésének irányultságáról egyébként elmondható, hogy az emberi élet védelmének kezdetét – természetjogi szempontból – helyes módon köti az emberi személy biológiai életéhez, s helyesek a törekvései az eutanázia legalapvetőbb emberi értékeket sértő, sőt támadó jelenségének kritikájában, amelyet olykor már-már vehemens módon tesz meg, ami nyilvánvalóan a veszélyeztetett jogtárgy (emberi élet) legfőbb értékének megvédése szándékával magyarázható. (Gyengíti viszont érvelésének erejét az, hogy az emberi élet mint alapvető ‘emberi jó’, tézise szerint összemérhetetlen más alapvető emberi javakkal. Nézetünk szerint az emberi élet összemérhető a többi emberi jóval, értékkel, s azok hierarchiájában a legmagasabb helyet foglalja el az *emberi természet rendje* szerint.) Mi azonban nem bizonyos legalapvetőbb képességek megléte vagy potenciális gyakorlása miatt tekintünk minden élő embert abszolút méltósággal rendelkező személynek,

¹⁰ Vö. FRIVALDSZKY (2016) i. m. 182–188.

¹¹ John FINNIS: Misunderstanding the case against euthanasia: response to Harris’s first reply. In: John KEOWN (ed.): *Euthanasia examined. Ethical, clinical and legal perspectives*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999. 62., 65., 67.

hanem mert minden embernek szellemi természetű *emberi lelke* van. Még csak nem is az alapvető emberi értékekre irányuló képességek gyakorlása, hanem az emberi élete teszi őt személyllyé, mivel *minden élő ember emberi lélekkel* rendelkezik. A humanitása és méltósága *objektív*, mivel azok az emberi életével adóttak. *Nem az emberi fajhoz (homo sapiens) való biológiai tartozásból* kellene az emberi méltóságot levezetni, hiszen az emberi természet már akárcsak ilyen módon is számba vett leglényegibb tulajdonságai sem magyarázhatók voltaképpen sem genetikai, sem társadalmi okokkal, miközben azok objektíve léteznek. Mindezt Fukuyama *Poszthumán* jövendők című nagyhatású könyve¹² kapcsán kell megállapítanunk. Számos alapvető tulajdonságát sorolja fel az embernek, mint erkölcsi, társas és politikai lénynek, azonban az emberi lelket nem említi. Sajnos – de talán nem is annyira meglepő módon – azonban Finnis sem erre építi fel tanulmányait, amikor az eutanázia ellen érvel. Ezt az irányt a tradicionális tamási-tomista természetjogi tanok képviselői követik, s amelyet mi is a három legalapvetőbb emberi jog (az élethez, a méltóság és a jogalanyiség elismeréséhez való jogok) legjobb megalapozási módjának tartunk.¹³ Finnis azonban az elméleti alapállásának megfelelően nem kívánja a *metafizikai módon* tekintett emberi természetből, az ily módon *teoretikusan* megfogalmazott *emberi lényeg* alapján megfogalmazni az emberi személy humanitását, emberi méltóságát, s ezekből közvetlenül kibontani, mintegy levezetni az ember méltóságának és életének elismeréséhez és védelméhez való jogát.¹⁴ Márpedig az objektív erkölcsi rend melletti döntés (amelyet a lelki-„ismeret” vezérel), illetve az ember életének értelmére való rákérdezés képessége, de az erkölcsi érzelmek is az *emberi lélek* működésének kifejeződései, különböző, de mégis egy irányba mutató megnyilvánulásai. Az ember lelkének működése természetesen empirikus eszközökkel nem igazolható, azonban az ember ‘szellemi dimenziója’, ahogy azt a logoterápia megalapítója, Viktor Frankl nevezi, bizonyíthatóan létezik, s működésében tetten érhető, ráadásul az – Frankl tézise szerint – nem is képes megbetegedni.¹⁵ A lélek természetesen azon személyekben is jelen van (magzatok, csecsemők, súlyos agykárosodottak, demensek, kómában levők stb.), akik esetében annak működése külső cselekvésekben megra-

¹² Francis FUKUYAMA: *Poszthumán jövendők. A biotechnológiai forradalom következményei*. Budapest, Európa Könyvkiadó, 2003.

¹³ FRIVALDSZKY (2016) i. m. 36–65.

¹⁴ FRIVALDSZKY János: *Természetjog és emberi jogok*. Budapest, PPKE JÁK, 2010. 43–55.

¹⁵ Viktor E. FRANKL: Az egzisztenciaanalízis és logoterápia alapjai. In: SÁRKÁNY Péter – Zsók Ottó (szerk.): *A logoterápia alapjai*. Budapest, Jel, 2010. 17.

gadható módon nem realizálódik, nem nyilvánul meg. A lélek jelenléte, működése – mint ismeretes – nem is a külső cselekvésekben érhető tetten elsősorban.

4. Az emberi élet értékének észlelése és megértése: hétköznapi intuíció és természetjogi megismerés

Robert Spaemann érvelése meggyőzőnek tűnik, s bizonyos fokig hatásos is tud lenni azon esetekben, amikor a *hétköznapi intuitív gondolkodás igazságából* merít néhány főbb érvet arra, hogy miért tilos az ember klónozása, *in vitro* megtermékenyítéssel való létrehozása, de genetikai manipulálása is. Az emberek létrejöttének egyenlőségét jelenti az, hogy mindenkit a természet hozott létre, s senkit sem ember akart „legyártani”. Az ember egyszerűen nem vállalhatja a felelősséget senkinek sem a létéért vagy nemlétéért. Ez utóbbiból lehet az emberölés tilalmát levezetni – írja. Az előbbi alapján pedig a gyermek szülők felé irányuló azon kérdésre, hogy miért akarták őt létrehozni, azt mondhatják, hogy te ugyanúgy jöttél a világra gyermekem, mint bármely más ember, a szeretet-kapcsolatunk révén, vagyis a természet révén – írja Spaemann. Nagyon fontos momentum lehet a gyermek számára az, hogy a szüleinek szeretet-kapcsolatából jött létre, azaz szeretetből. Továbbá az, hogy ő személy szerint nem emberi akarat terméke, hanem szülei szeretetéből született, de mégis a maga konkrét individuális formájában előre nem látott, tehát így konkrétan nem ismert ember személy, azaz *ajándék*, s egyfajta *misztérium* a léte. A keresztény tanítás alapján azonban még hozzátehetjük: Valaki viszont konkrétan őt akarta, hogy megszülessen, s hogy élete legyen, s ez az a Teremtő, aki szeretetből hívta őt életre és egészen konkrét szeretet-terve van róla. Ez a tudat, hogy szeretetből jött létre, s hogy léte nem emberi produktum, s nem emberi akarat terméke, fontos lehet a számára, különösen az élet nehéz pillanataiban, amikor esetleg életének értelme kérdőjeleződik meg, akár az öngyilkosságot is fontolgatva.

Spaemann érve nagyon hatásos a tekintetben is, hogy a *hétköznapi helyes ráézés* alapján nagyon helyesen mondja azt az anya a gyermekének, hogy „amikor terhes voltam veled...”,¹⁶ hiszen ekkor nem egy általános vagy személytelen alanyra gondol, hanem *egy egészen konkrét*

¹⁶ Robert SPAEMANN: Christianity and Western Philosophy. In: Silja VÖNEKY – Rüdiger WOLFRUM (eds.): *Human Dignity and Human Cloning*. Leiden–Boston, Martinus Nijhoff Publishers, 2004. 48.

személyre, adott esetben reám, aki ‘én’ voltam már akkor is individuális, egyedi mivoltomban. Az alkotmánybíróságunk többségi véleménye már ezért is a helyes hétköznapi intuícióval ellentétes volt, amikor nem ismerte el a magzatkorú emberi személy személy-, azaz jogalany-voltát.¹⁷ A jogásznak azt kell érzékelnie, hogy a hétköznapi morális intuíció helyes-e a dolog természete alapján. Amely esetben helyes, ott az érvelésben lehet rá támaszkodni. Ahol viszont helytelen, ott a helyes természetjogi gondolkodás útját kell követnie az érvelésében. Fontos e tekintetben, hogy a biológiai fejlettségük, vagy a biológiai állapotuk miatt leggyengébb helyzetben levő emberi személyek esetében ne abból induljunk ki, hogy mi milyenek látjuk kívülről, vagy képességeik révén mennyit tudnak megvalósítani a felnőttekéből vagy az egészségesekéből, illetve, hogy milyen az ilyen emberi személyekhez való viszonyunk. Az ő egyenlő és feltétlen emberi méltóságuk megléte ugyanis nem annak mások általi percepciójától függ, de nem is attól, hogy mennyire érezzük, éljük át az ő emberségüket, például a hozzájuk való kötődés által. Az embrió korú emberi személyt, amely jobban hasonlít még esetleg a halra vagy a szalamandrára, semmint az emberi lényre, *nem érzékeljük külseje alapján* embernek, így az emberek közötti viszonyra jellemző *empátiát*, illetve *szimpátiát* sorsa vagy élete ily módon nem igazán kelthet bennünk.¹⁸ A hétköznapi intuíció érzése itt tehát nem segít minket az igazi valóság megismerésében. Ezért fontos ez esetben, hogy ne a külseje alapján, hanem a *filozófiai módon meghatározható természete*, azaz *természetjogi lényege* alapján tekintsünk az emberi magzatra, vagyis úgy, mint szellemi lélekkel, *abszolút emberi méltósággal* rendelkező emberi személyre. Egy néhány hetes magzathoz továbbá az emberek többsége nemigen *kötődik* még érzelmileg (ezért sem szokták őt halálakor eltemetni), míg a csecsemőkorú gyermekeikért akár már az életüket is képesek lennének a szüleik, de különösen az anyuka odaadni, aki sajnos kerülhet ilyen helyzetbe. A magzat korú emberi lény, azaz emberi személy morális státusa azonban ettől még nem alacsonyabb – ellentétben Fukuyama állításával – a csecsemőénél vagy a kisgyermeké-

¹⁷ Az Alkotmánybíróság (AB) a jogképességnek a születést megelőző stádiumra való kiterjesztésének lehetőségéről, mint magasztos szellemtörténeti léptékű vívmányról, és nem mint a személylétből szükségképpen fakadó jogalanyisághoz való jogról ír. Csakhogy a méhmagzatot az AB is „emberi-jellegűnek” tekintette, még ha ez indirekt módon derül is ki a többségi érvelésből. Az AB ugyanis az *emberi élet objektív intézményes* védelmének állami kötelességét a születést megelőző időre is kiterjesztette. Csakhogy – adódhat a kérdés –, miként beszélhetnénk az „emberi” élet védelméről, ha a méhmagzat nem rendelkezik *emberi minőséggel*? Az AB érveléséből meglátásunk szerint az világlik ki, hogy a méhmagzatot az AB is kénytelen valamiképpen „emberinek” tekinteni, mert egyébként nem szorgalmazná az emberi élet védelmének kiterjesztését a születést megelőző időre. 64/1991. (XII. 17.) AB határozat.

¹⁸ Michael SLOTE: *The Ethics of Care and Empathy*. London, New York, Routledge, 2008. 18.

nél.¹⁹ A csecsemő-gyilkosságot pedig nem azért tekintjük mindannyian a lehető legnagyobb bűnnek, mert ezáltal nem jöhet létre belőle felnőttként az „erkölcsi személy”,²⁰ mert akkor a felnőttek megölését nagyobb bűnnek kellene tekintenünk a csecsemőgyilkoságnál. A valós helyzet az, hogy ez utóbbit azért tartjuk a felnőtt megölésénél is borzasztóbbnak, mivel a csecsemőben és a gyermekben mintegy „sűrítve” véljük érzékelni a humanitás, az emberlét értékét, annak ártatlan és tiszta formájában, azaz magát az emberi lélek méltóságát és sérthetetlenségét a kis emberi lényben.

A humánembrió jogállására, erkölcsi státuszára helytelen analógiát használó álláspontok közül említenünk kell Michael J. Sandel – Robert P. George által hatásosan cáfolt – érvét, miszerint az emberi embrió és az ember között ahhoz hasonlatos lenne a különbség, mint ami a makk és a belőle kifejlődő terebélyes tölgy között fennáll.²¹ A Sandel által rajzolt gondolati képben foglalt különbségtétel a következő: amikor a házunk előtti réten levő fán a mókus megesz egy makkot, az a helyzet nem azonos azzal a kárral, mint amikor egy terebélyes tölgyfát dönt ki a vihar.²² Amiképpen a makk és a tölgyfa *más jellegű dolgok*, úgy az emberi embrió és az ember is, habár az előbbiekből lesznek az utóbbiak. Majd az írja, hogy az emberi élet fokozatokon keresztül fejlődik ki. Sandel azt állítja, hogy amiképpen a makk nem tölgyfa, úgy az *emberi embrió sem emberi lény*. Robert P. George helyesen mutat rá azonban arra, hogy ez az érv azért hibás, mert alapfeltételezésként abból indul ki, hogy az emberi embrió nem rendelkezik alapvető értékkel vagy méltósággal, s így az embrionális kutatás anyagának státuszában van. Már ott félrecsúszik az érvelése – mutat rá Robert P. George –, amikor az összehasonlító elemeket kiválasztja: a makk az emberi embrióval, a tölgyfa az emberrel lenne analógiába állítható. Csakhogy, írja Robert P. George, a tudomány által teljességgel kimutatott – és Sandel által is elismert – folyamatos fejlődést tekintve a

¹⁹ Vö. FUKUYAMA i. m. 238–239. A helyes katolikus bioetikai és jogfilozófiai álláspont szerint *embrió már személy*. Francesco D’AGOSTINO – Laura PALAZZANI: *Bioetica. Nozioni fondamentali*. Brescia, Editrice La Scuola, 2016. 81.

²⁰ Vö. Kis János: *Az abortuszról*. Érvék és ellenérvék. Budapest, Cserépfalvi Könyvkiadó, 1992. 128. Azt gondolhatnánk, hogy akkor Kis János szerint a felnőtté válással jön létre az erkölcsi személy, aminek elmentmondani látszik Kis egy másik írásában megfogalmazott állítás: Kis János: *Az állam semlegessége*. Budapest, Atlantisz, 1997. 257.

²¹ Michael J. SANDEL: Embryo Ethics. The Moral Logic of Stem-Cell Research. *The New England Journal of Medicine*, July 15., 2004. 207–209.

²² „Consider an analogy: although every oak tree was once an acorn, it does not follow that acorns are oak trees, or that I should treat the loss of an acorn eaten by a squirrel in my front yard as the same kind of loss as the death of an oak tree felled by a storm. Despite their developmental continuity, acorns and oak trees are different kinds of things. So are human embryos and human beings.” SANDEL i. m. 208.

tölgyfával nem maga az ember, hanem az érett ember, vagyis a *felnőtt* állítható párhuzamba.²³ A tölgyfát nem fajtája miatt értékeljük, hanem a kifejllettsége esetén annak *impozánsága, fenségessége* miatt. A makk, de a tölgyfacsemete sem lenyűgöző megjelenésű, így nem érzünk veszteséget pusztulásukkor – érvel Robert P. George. Ha a tölgyfák a *fajtájuk* miatt bírnának értékkel, akkor ebből az következne, hogy ugyanolyan veszteséget éreznénk, ha egy tölgyfa vagy egy tölgyfacsemete megy tönkre. Azonban az alap – folytatja érvelését Robert P. George –, ami miatt az emberi lények értékét elismerjük, teljességgel más. Ahogy azt Sandel is elismeri, az embereknek éppen *sajátos entitásuk* miatt tulajdonítunk értéket. Éppen ezért tekintünk minden egyes emberi lényt méltóságban és jogokban egyenlőnek – érvel Robert P. George. Nem gondoljuk, hogy a különösképpen „nagyszerűnek” tekintett emberek – mint mondjuk Michael Jordan vagy Albert Einstein – nagyobb *alapvető és immanens* értékkel és méltósággal bírnának a fizikailag gyenge vagy a szellemileg visszamaradott emberi személyeknél. Nem tűrnénk el – írja Robert P. George – egy szellemileg visszamaradott gyermek vagy – mondjuk – egy rákbeteg megölését, hogy szerveik kivételével megmentsek Jordant vagy Einsteint. Nem tűrjük hasonlóképpen a gyermekek megölését sem, akik Sandel analógiája révén azon facsemetéknek felelnének meg, amelyeknek erdőgondozás keretében való elpusztulásán nem keseregünk, amiképpen azon sem, ha e gondozás keretében makkok pusztulnak el. Az erdőgondozók szabadon vágják ki a tölgyfacsemetéket és pusztítják el közben a makkokat, hogy ezzel biztosítsák a kifejlett példányok egészségét. Senki nem csinál ebből gondot – jegyzi meg. Éppen azért, mert nincs okunk arra, hogy különösebb értéket tulajdonítsunk a tölgy-faj egyedeinek – éppen ellentétes módon azzal, ahogy az az emberi nem (faj) tagjai esetében történik. Összefoglalva: ha magának a tölgy-fajnak tulajdonítanánk értéket, sem nem pedig a tölgyfa pompázatosságának, akkor ugyanannyira éreznénk kárnak a tölgyfacsemeték és a makkok elpusztulását, mint a kifejlett nagyszerű, pompás tölgyfa tönkremenetelét, kidőlését. Csak gondolati kísérletként: ha oly módon tulajdonítanánk értéket – írja – az embereknek, mint az a tölgyek esetében történik, akkor semmilyen okunk nem lenne arra, hogy ellenezzük a gyermekek vagy akár a súlyosan „fogyatékos” felnőttek megölését. Az emberi embriók megölésének a makk és az emberi embrió között vont analógia alapján való igazolása azonnal létjogosultságát veszti – vonja le a konklúziót Robert P. George –, ha belegondolunk abba

²³ Robert P. GEORGE: *Il diritto naturale nell'età del pluralismo*. Roma, Armando, 2006. 167.

a hatalmas különbségbe, hogy mi alapján tekintjük értékesnek a tölgyet, s mi miatt tulajdonítunk emberi lényeknek belső értéket és méltóságot. A tölgyfát azon *járvulékos tulajdonsága* miatt tekintjük értékesnek, ami annak *eszköz-értéket* biztosít, amíg az emberi lények önmagukban vett értékét ismerjük el, saját emberi entitásukból fakadó *immanens méltóságuk* okán.²⁴

Végezetül említenünk szükséges azt is, hogy – a korábban már hivatkozott – Spaemann arra is nagyon jó érzékkel mutat rá, hogy az emberi méltóság sérthetlensége nemcsak a méltóság megsértésének tilalmát fejezi ki normatív és kógens módon, hanem azt is, hogy a méltóság olyasvalami az emberben, amihez *nem lehet kívülről* hozzáférni, minthogy az minden ember leglényegibb, érinthetetlen *belső* elemét adja, magát a szabad emberi személy-mivoltot.²⁵

²⁴ Uo. 168.

²⁵ Robert SPAEMANN: *Tre lezioni sulla dignità della vita umana*. Torino, Lindau, 2018., 2. kiad. 34. Az érv egyik forrásvidéke egyébként valahova a XVI. századba nyúlik vissza, amikor a vallásszabadság mellett érvelve mutatták rá protestáns szerzők arra, hogy az ember vallásos meggyőződése – ami egyébként az emberi személyi mivolt és méltóság egyik fő kifejeződése – nem alakítható és nem „érhető el” az állam, mint az emberen kívüli, azaz külső kényszerítő és szankcionáló hatalmi szerv által, bármennyire is törekedne arra. Ekképpen értelmetlen a más hiten levő keresztények üldözése.