

Barcsi Tamás

∴ Pécsi Tudományegyetem, Egészségvédelmi Kar
∴ barcsi48@gmail.com

AZ EMBERI MÉLTÓSÁG FILOZÓFIÁJÁNAK ALAPJAI (I.)

The Foundations of the Philosophy of Human Dignity (I)

Tanulmányomban az emberi méltóság filozófiájának néhány alapproblémáját emelem ki. Először röviden szólok a méltóság különféle jelentéseiről és az emberi méltóság fogalmának mibenlétéről, majd vázolom az emberi méltóság értelmezésének legjelentősebb gondolati tradícióit: az emberi természetre alapozott emberi méltóságfelfogásokat, illetve az emberi méltóság morálfilozófiai koncepcióit. Mivel bizonyos irányzatok szerint az emberi méltóság fogalma problematikus, sorra veszek néhány kritikai megjegyzést is. Ezt követően megpróbálok válaszolni arra a kérdésre, hogy miért fontos ma egy emberi méltóságon alapuló filozófia kidolgozása. Ez álláspontom szerint csak morálfilozófiai elmélet lehet, amelynek háttérében szükségszerűen egy „minimális” emberkép is áll. Az emberi méltóság tiszteletének elvét az értékcorlátos diskurzusetika keretében írom le, majd az elv lehetséges értelmezésének bizonyos aspektusait is bemutatom.

Kulcsszavak: emberi méltóság, antropológia, morálfilozófia, értékcorlátos diskurzusetika, emberi méltóság tiszteletének elve

A MÉLTÓSÁG JELENTÉSEI

E tanulmányban az emberi méltóság filozófiájának néhány fontosabb aspektusát emelem ki, a teljességre törekvés nélkül. A *méltóság* fogalmát több vonatkozásban is használjuk. A kifejezés eredetileg *társadalmi-állami rangot, státust* jelentett, ez a latin *dignitas* szó eredeti jelentése, a méltóságot ma is használjuk ilyen értelemben (pl. közjogi méltóság), de az idők során ezt meghaladó jelentéseket is felvett a fogalom. Az *emberi méltóság* fogalmával az emberi státust jelöljük, és arra a minőségre utalunk, amely miatt *minden embernek kijár egy minimális szintű tisztelet*. A méltóság fogalmát emberi méltóság értelemben először Cicero használta. A következőkben ebben az értelemben lesz szó méltóságról. Beszélhetünk „*erkölcsi méltóság*”-ról is: ez már szűkebb értelmezése a méltóságnak, mint az előző: a tisztelet nem jár mindenkinek, csak annak, aki *jó életet* él, és a *jónak tartott erkölcsi tulajdonságok* alapján cselekszik. Persze az, hogy mi minősül erkölcsi szempontból jónak, és mit értenek jó életen (amelynek nem csak erkölcsi

kritériumai lehetnek), korszakonként, kultúránként, társadalmanként változhat, illetve ezeken belül is több elképzelés élhet egymás mellett. A fentiekén kívül *számos vonatkozásban* használjuk a méltóság kifejezést, pl. utalhatunk a külső megjelenés méltóságára (ami mozdulatokban, gesztusokban jelenik meg: ez lehet pusztán külsődlegesség, de lehet pl. egy állami-társadalmi méltóság jellemzője vagy éppen az erkölcsi méltóság velejárója, erről is ír pl. Cicero vagy Schiller).

Kolnai Aurél a „Dignity” (amelynek jelentése megegyezik a *dignitas*, *dignité*, *Würde* szavakéval) fogalmának értelmezésekor a méltósággal összefüggésben használja az etikai és az esztétikai érték fogalmát és az „ontological value” érték kategóriáját. Ezt Kolnai az általában vett méltóság fogalmával kapcsolatban írja le, de példaként az emberi méltóságot hozza. A méltóság minden kifejeződési módjában a „*Magasságot*” tapasztaljuk, amely tiszteletet parancsol, és a *meghajlás gesztusát* kényszeríti ki. Kolnai úgy véli, hogy a méltóság valamennyi megjelenési formájára jellemző a „*súly*”: a méltósággal bírónak mindig súlya van (KOLNAI: 1995).

AZ EMBERI MÉLTÓSÁG ANTROPOLÓGIAI-ETIKAI FELFOGÁSA

Az emberi egység gondolata Nyugaton az *emberi méltóság* fogalmához kötődően jelent meg először Cicerónál, majd a keresztény ember-felfogásban. Az emberi lényeg kérdésére – tehát arra, hogy mi teszi az embert emberré –, a filozófia korábban is nagy hangsúlyt helyezett, az emberi méltóságról szóló elméletekben azonban úgy jelenik meg ez a probléma, hogy a szerzők *kiemelik minden ember alapvető egységét, és ebből etikai elvárásokat vezetnek le*. Meg kell jegyezni, hogy a korai méltóságelméletekben a szerzők felvetik ugyan az emberi egyenlőség gondolatát, de a belőle következő *etikai vonatkozásokkal nem foglalkoznak részletesen*, inkább az *ember erkölcsi kiválóságként értett méltóságáról* értekeznek.

A sztoikus iskolához tartozó Cicero a *De officiis* (*A kötelességekről I., Kr. e. 44*) című könyvében a *dignitas hominis* fogalmával arra utal, hogy egy bizonyos szintű *tisztelet minden embernek, embervoltából adódóan kijár*, mivel mindenkit jellemez az észhasználat képessége, természete (a mindenki számára közös persona) révén minden ember hasonló istenhez (CICERO 1987, 2010). „*Adhibenda est quaedam reverentia adversus homines et optimi cuiusque et reliquorum [99]*” (CICERO 2010). A szűkebb értelemben vett tisztelet csak azoknak jár, akik eszes természetüknek megfelelően élnek és cselekednek. Vannak, akik úgy gondolják, hogy az emberi méltóság fogalmának leírásakor Cicero Rodoszi Panaitiosz görög sztoikus filozófus gondolataira támaszkodott, azonban – mivel Panaitiosz vonatkozó műve elveszett – ez csak feltételezés (CANCIK 2002).

A keresztény felfogás szerint az ember méltóságának alapja istenképúsége: *az embert Isten saját képmására alkotta*. Az ember istenképúségének első megjelenése a *Szentírásban* a *Teremtés könyvében* található (*Genézis*, 1,27–29, BIBLIA 1996: 17). Mivel minden embert Isten teremtett saját képmására, ezért *minden ember egyenlő*, minden ember *azonos méltósággal rendelkezik*. A keresztény tanítás hangsúlyozza továbbá minden egyedi ember személyvoltát. Adamik Tamás szerint az ember istenképúségére alapozott első keresztény értelmezést az ember méltóságáról antiochiai Theophilos (Kr. u. 2. század második fele) *Ad Autolyicum* című művében találjuk (amely az első keresztény kommentár a *Genézis* elejéhez). A szerző a *Teremtés könyvének* vonatkozó részéről azt írja, hogy ezen a helyen „Elsőként utal Isten az emberi méltóságra [...], mert csak az ember teremtését tartja méltónak arra, hogy saját kezével végezze” (ADAMIK 2004/2005). A nagy keresztény gondolkodók (így Szent Ágoston és Aquinói Szent Tamás is) ebben a keretben értelmezik az emberi méltóságot. Dante nemességfelfogása az ókori és a keresztény méltóságfelfogás ötvözeteként is felfogható. Dante a *Vendégség (Convivio, 1304–06)* című írásában a *De Officiis* alapján utal arra, hogy mindenkinek minden ember segítségére kell sietnie, pusztán azért, mert ember („Kimondhatjuk immár, az igazi barátság az emberek között abból áll, hogy mindenki szeret mindenkit teljes egészében”, DANTE 1965: 249). Rámutat arra, hogy az emberi nemnek olyannak kell lennie, amilyen az őszülő Ádám volt: „Tehát ha Ádám nemes volt, valamennyien azok vagyunk, s ez annyit jelent, hogyha ezen állapotok megkülönböztetését megszüntetjük, megszüntetjük magukat az állapotokat. És azt mondja, amikor az előbbi így folytatja: Hogy mindnyájunk alantas vagy nemes lény” (DANTE 1965: 305). Dante úgy látja, hogy *a nemesség minden ember osztályrésze, de valójában ez csak egy lehetőséget jelent*, mert *az igazi nemesség virtuson és tudáson alapul*.

Az itáliai quattrocentóban több olyan értekezés jelent meg az emberi természetről, amelyben a keresztény szemlélet mellett megtalálhatjuk pl. a cicerói antropológia hatását is. 1452-ben keletkezett Giannozzo Manetti *De Dignitate et Excellentia Hominis* című műve, amelyben a szerző Arisztotelészre, Ciceróra és a Bibliára egyaránt hivatkozva elmélkedik az ember felsőbbrendűségéről. Pico della Mirandola (*Oratio de hominis dignitate*, 1485) *az ember istenképúségét az emberi önteremtésben látja megnyilvánulni*, új értelmet adva a teremtés fogalmának: a legfőbb teremtő, Isten, általa létezik az ember, az istenivé válás azonban csak egy lehetőség, az embertől függ, hogyan él ezzel a lehetőséggel, mivé teszi, teremti magát (MIRANDOLA 1984).

Érdekes hasonlóságokat találhatunk Cicero, Dante és Pico della Mirandola méltóságfelfogása között. Minden ember egyenlő az istenivé válás lehetőségében (ilyen értelemben mindenki rendelkezik méltósággal, mindenki nemes), de ennek elérésére már nem minden ember képes. A mindenkinek kijáró alapvető tiszte-

let megkérdőjelezhetetlen. A szűkebb értelemben vett (erkölcsi) méltóság vagy nemesség nem születési előjogon vagy vagyonon alapul, hanem a tudással bíró, gondolkodó és az erényeknek megfelelően élő ember cselekedetein. Tulajdonképpen Dante főműve, az *Isteni Színjáték* értelmezhető úgy is, amelyben Dante saját maga, tehát a tudós, erkölcsi elveihez ragaszkodó művész-ember járja az istenivé válás útját: a pokoltól a paradicsomig, egészen az isteni Szeretetben való részesülésig (eszerint a szeretet az, ami igazán istenivé teszi az embert). Pico della Mirandolánál az önteremtés elve hangsúlyos: az istenképűség csak egy, a szabad akarattól adódó – de minden ember számára nyitott – lehetőség. Ugyanakkor az istenivé válás, mint cél eltérő Cicero, illetve Dante és Mirandola felfogásában, hiszen az előbbi sztoikus, az utóbbiak pedig keresztény gondolkodók. Ez Cicerónál a kozmoszt irányító örök törvénynek – amely az emberben mint a helyes értelem jelenik meg, így a helyes értelemnek – a keresztény gondolkodóknál pedig az ember természetfölötti céljának megfelelő cselekvést jelenti.

Az újkorban számos elméletet találhatunk az ember lényegéről, mibenlétéről (amelyek a legtöbb esetben nem tekinthetők méltóságelméletnek, hiszen az erkölcsi vonatkozások kevéssé, vagy egyáltalán nem hangsúlyozódnak, az antropológiai felfogások mellett azonban megjelenik a morálfilozófiai méltóságértelmezés is, erről lásd a következő fejezetet). Az egyik fő kérdés ebben az összefüggésben az ember és a természet viszonyának értelmezése. Descartes szubsztanciafelfogásának (az anyagi és a szellemi szubsztancia megkülönböztetésének) káros következménye a *test és a lélek különválasztása, a mechanikus természetfelfogás*: eszerint méltóságot a szellemi szubsztancia kölcsönöz az embernek, az emberi test gépezete csak bonyolultságában különbözik az állattól. A természet, mint anyagi kiterjedés, a mechanika törvényszerűségei alapján működő gépezet, amely belső értékkel nem rendelkezik (DESCARTES 1991). Az ember és a természet szembeállítását meghaladó újkori elméletben, Spinoza koncepciójában (aki azonosítja a szubsztanciát, Istent és a természetet) ugyanakkor kérdéssé válik a sajátos emberi méltóság (az ember is csak egy módusz a többi között, az észhasználat miatt sem emelkedik ki a természetből, mert ez az önfenntartás egyik eszköze, SPINOZA 1968).

Charles Darwin elmélete jelentős változásokat hozott az emberről való gondolkodásban, sokan úgy vélik ennek hatására, *már nem beszélhetünk az ember metafizikai különállásáról*, hiszen az ember is része az egész élővilágot uraló egyetemes természeti folyamatnak. Darwin az ember és a természet egységét állította, elmélete alkalmas továbbá az emberi faj egységének alátámasztására is (bár a félremagyarázásokból sokszor nem ez következett). A darwinizmus alapján nyilvánvalóan nem tartható a test és a lélek megkülönböztetésének tétele, hiszen az ember mentális képességei is egy lassú természeti folyamat eredményeképpen alakultak ki (DARWIN 1961).

A mai keresztény emberértelmezés részben akceptálja az evolucionista felfogást. II. János Pál pápa arról ír, hogy az egyház el tudja fogadni azt a nézetet, hogy az ember az állatvilágból emelkedett ki, de feltételeznünk kell ugyanakkor, hogy az evolúciós folyamat közben egy „*ontológiai ugrásra*” került sor: az emberi lelket közvetlenül Isten teremtette. A pápa szerint az olyan elméletek, amelyek azt állítják, hogy az elme az élő természet erőinek szüleménye, nem alkalmasak arra, hogy a személy méltóságának alapjául szolgáljanak (JOHN PAUL II. 2010). XVI. Benedek felfogása lényegében nem tér el a fentiektől: az „*Istenhívő evolúciós szemlélet*” feltételezi Istent, mint Teremtőt (DOMNING 2010).

A 20. században továbbá számos olyan antropológiai koncepciót találhatunk, amelyek sajátosan értelmezik az ember „különállását”, elutasítva mind a keresztény, mind az evolucionista emberfelfogást. Pl. Max Scheler ugyan részben elfogadja az evolúciós szemléletet, de hangsúlyozza, hogy az ember sajátos méltóságát a biológiai magyarázatok nem tudják megragadni: a szerző a „szellem” fogalmát emeli ki ebben a vonatkozásban (SCHELER: 1995).

AZ EMBERI MÉLTÓSÁG MORÁLFILÓZÓFIAI FELFOGÁSA

Az emberi méltóság morálfilozófiai felfogásához sorolható elméletekben *a hangsúly az emberi méltóságból következő racionális erkölcsi elv levezetésén van*, amely mögött természetesen áll egy ember-felfogás, de nincs szó az emberi méltóság mibenlétének részletes antropológiai értelmezéséről (az erkölcsi elv megállapítása kapcsán), ahogy a jó élet etikai követelményeinek rögzítéséről sem beszélhetünk: a racionális morál előírásai mindenkire vonatkoznak, függetlenül attól, hogy ki milyen elképzeléseket vall magáénak a jó életről. Nem véletlen, hogy ez a szemlélet (az emberi méltóságra alapozott erkölcsfelfogás) a felvilágosodás korában lesz meghatározó: a jó élet sokféle módon értelmezhető, a cél a mindenki számára követendő erkölcsi minimum megalapozása. Kant az emberi méltóság tiszteletén alapuló egyéni cselekvés alapvető elvét írja le.

Kant *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében (Grundlegung der Metaphysik der Sitten, 1785)* a kategorikus imperativus („Cselekedj úgy, mintha cselekedeted maximájának akaratod révén általános természettörvénnyé kellene válnia”, KANT 1991: 53) leírása után bizonyítani kívánja, hogy létezik-e valóban ilyen imperativus, van-e olyan gyakorlati törvény, amely teljesen, mindenfajta mozgatórugó nélkül, önmagában is parancsoló jellegű, és hogy e törvény követe-se kötelesség. Ha *van valami, aminek létezése önmagában abszolút értékkel bír*, ami *önmagában vett cél*, akkor ebben és csakis ebben lelhetjük fel egy lehetséges *kategorikus imperativus*, azaz a gyakorlati törvény *alapját* – állapítja meg Kant. *Az ember és általában minden eszes lény öncélként létezik*, és nem pusztán eszközként, amely egy másik akarat tetszés szerinti használatára szolgál. A gya-

korlati imperativus tehát a következő lesz: „Cselekedj úgy, hogy az emberiségre mind saját személyedben, mind bárki máséban mindenkor mint célra, sohasem mint pusztá eszköze legyen szükséged” (KANT 1991: 62). *A célok birodalmában mindennek vagy ára van, vagy méltósága.* Aminek ára van, annak helyébe egyenérték gyanánt másvalamit is állíthatok, ami viszont minden ár fölött áll, ami az öncél létrejöttének egyedüli előfeltétele, annak belső értéke, vagyis méltósága van. Mivel a *moralitás az egyedüli feltétel*, amelynek megléte *egy eszes lényt öncéllá tehet*, ennél fogva egyedül az erkölcsiségnek és az emberiségnek – *amennyiben erkölcsiségre képes – van méltósága.* Kant az emberi méltóság és az erkölcsi kiválóságként értett méltóság kapcsolatának új leírását adja. Ahogy láttuk, korábbi szerzők is hangsúlyozzák az emberek egyenlő méltóságát, de nem részletezik azt, hogy ebből milyen előírások következnek konkrétan, inkább az erkölcsi kiválóság jellemzőinek leírására törekednek (lásd Cicero, keresztény szerzők, Mirandola). Kant összekapcsolja az emberi méltóság tiszteletéből eredő követelményeket az erkölcsileg helyes cselekedet leírásával, illetve az előbbire alapozza az utóbbit. Minden ember, mint eszes lény, méltósággal bír az akarat autonómiájából adódóan: az ember erkölcsi törvényhozó. Ezért minden eszes lény öncélként létezik, tiszteletet érdemel. A „szűkebb” értelemben vett méltósággal az ember akkor rendelkezik, ha erkölcsi törvényhozása során tekintettel van minden ember emberi méltóságára, azaz a kategorikus imperativusnak megfelelően cselekszik.

Friedrich Schiller *Kellemről és méltóságról (Über Anmut und Würde, 1793)* című írása Kant erkölcsfilozófiájának hatását mutatja, bár a szerző bizonyos vonatkozásokban eltér tőle. Schiller felfogásában az esztétikai és az etikai szempont szorosan összefonódik: *a moralitás két módját* különbözteti meg, és ezek esztétikai vonatkozásait is hangsúlyozza (SCHILLER 1960).

A kanti morálfilozófia ma is nagy hatást fejt ki az erkölcsről való gondolkodásban. Tágabb értelemben vett kantiánus koncepciónak tekinthető Rawls igazságosságelmélete, amely a társadalmi együttélés legfontosabb morális elveit adja, a szerződéselmélet gondolatához visszanyúlva, illetve azt megújítva. Az apeli, habermasi diskurzusetika a kanti univerzalizációs elv interszubjektív átalakítását végzi el.

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

Jürgen Habermas diskurzusetikája a kommunikatív cselekvés elméletére utal (illetve ráutalt), mivel a gyakorlati diskurzus a kommunikatív cselekvés össze-

függéseibe ágyazódik be. A diskurzusetika elmélete tehát feltételezi *A kommunikatív cselekvés elmélete (Theorie des kommunikativen Handelns, 1981)* című művében foglaltakat.

Habermas szerint az univerzalizáció alapelvének kanti megfogalmazása és a *kantiánus értelmezések problémásak*, mert ezek azt kívánják, hogy *minden cselekvő egymaga végezze el az adott maxima igazolását*, márpedig az ellentmondás egyénileg elvégzett empirikus próbája (tehát annak megvizsgálása, hogy a cselekvési maximánk ellentmondás nélkül általánosítható-e) *nem biztosítja a pártatlan ítéletalkotást*. Az általánosíthatóság eszméjében kifejeződő intuíció azt kívánja meg, hogy az érvényes normának *minden* érintett személy elismerését ki kell érdemelnie, ez pedig csak egy olyan elv által biztosítható, amely *minden érintettet* arra kényszerít, hogy az érdekek mérlegelésekor *mindenki más* nézőpontjára helyezkedjen (HABERMAS 2001a: 137, 138). Az univerzalizáció alapelvének tehát univerzális szerepcserét kell kikényszerítenie. Habermas ezt az elvet (amelyet [U]-elvnek nevez) a következőképpen írja le. „Minden érvényes norma meg kell, hogy feleljen annak a feltételnek, hogy minden érintett elfogadhassa (és az ismert alternatív szabályozási lehetőségekkel szemben előnyben részesíthesse) azokat a következményeket és mellékhatásokat, amelyek mindenkor *általános* követéséből – előreláthatólag – *minden* egyes személy érdekeinek kielégítése szempontjából adódnak” (HABERMAS 2001a: 139). Habermas az univerzalizációs elvet *transzcendentál-pragmatikai úton* alapozza meg, tehát az *érvelés előfeltételeiből* vezeti le.

Habermas az univerzalizáció elve, mint a normamegalapozó diskurzusokban alkalmazandó érvelési szabály mellett megfogalmazza a *diskurzusetikai alapelvet* is ([D]-elv), amelyben a diskurzusetika alap gondolata jut kifejezésre. „Egy norma csak akkor tarthat számot érvényességre, ha minden, általa – feltehetően – érintett személy egy gyakorlati vita résztvevőjeként egyetértésre jut (vagy jutna) abban, hogy érvényes” (HABERMAS 2001a: 139).

Apel átalakította a kategorikus imperativust az [U]-elv figyelembevételével (ez hozzásegíthet bennünket pl. egy kommunikációképtelen rokonunkkal kapcsolatos kötelességünk tisztázásához): Cselekedj kizárólag ama maxima szerint, amelyről egy gondolat-kísérlet során feltételezheted, hogy egy valóságos vitában – ha az érintettekkel lefolytatható volna – minden érintett fél kényszermentesen elfogadná azokat a következményeket és mellékhatásokat, amelyek előreláthatólag adódnak minden egyes fél érdekeinek kielégítése okán történő általános követéséből” (APEL 1992: 103, 104).

Fontos, hogy a diskurzusetika megkülönbözteti a *jó életre (az értékekre)* és az *igazságosságra (a normákra)* vonatkozó kérdéseket. A „jó élet” kérdései mindig egy *partikuláris életforma* vagy egy *individuális élettörténet* egészére vonatkoznak, és a kulturális értékek annyira összeszövődnek egy sajátos életfor-

ma totalitásával, hogy eredendően nem tarthatnak igényt normatív érvényességre, csupán csak pályázhatnak rá. Az univerzalizáció alapelve olyan „késként” működik, amely (az *érdekek általánosíthatóságának* szempontja alapján) elválasztja egymástól a „jó” és az „igazságos”, az értékelő és a szigorúan normatív kijelentéseket (HABERMAS 2001a). A Habermas által leírt diskurzusetika feltételezi minden kommunikációra képes személy egyenlőségének és szabadságának elismerését, hiszen minden beszédre és cselekvésre képes személy egyenlő résztvevője lehet a vitának, amelynek során szabadságát semmi sem korlátozhatja (a legjobb érv kényszermentes kényszerén túl).

AZ EMBERI MÉLTÓSÁG FOGALMÁNAK KRITIKÁJA

Bizonyos irányzatok és gondolkodók problémásnak tartják az emberi méltóság fogalmát. A következő főbb kritikák merülnek fel ebben a vonatkozásban.

1. *Mondhatunk még valamit az emberről?* Sokak számára nyilvánvaló, hogy a 20. század történései, köztük a század „botránya”, a holokauszt után már nem lehet ugyanúgy gondolkodni az emberről, mint azelőtt. Ez azt hozta magával, hogy Nietzsche nyomán többen az „ember haláláról” beszéltek/beszélnek. Különösen a posztmodern filozófusoknál, illetve a strukturalizmus képviselőinél találhatunk ilyen nézeteket, akik a szubjektum kategóriáját értelmetlennek tartják, mivel az ember csak rendszerek, formák, struktúrák összességeként ragadható meg. Michel Foucault például úgy véli, hogy napjainkban már csak az eltűnt ember által hagyott űrben lehet gondolkodni (FOUCAULT 2000).

2. *Az univerzalizisztikus erkölcsfelfogások kritikája.* Számos ilyen nézet van, itt most Richard Rorty felfogására utalok röviden. Rorty, a pragmatikus filozófia nagy hatású képviselője, a darwini emberképet fogadja el, eszerint az ember az állatoktól pusztán viselkedése komplexitásában különbözik (az ember „különösen okos állat”). Az emberi megismerés nem az igazság feltárását jelenti, hanem az alkalmazkodás egyik összetett válfaja, a kutatást a természettudományban és az etikában is az *alkalmazkodás keresésének* kell tekintenünk. Rorty szerint a felvilágosodás racionalizmusának szótára, bár fontos volt a liberális demokrácia kezdetekor, a liberális társadalmak fejlődésének akadályává vált. A szerző egy *olyan szótárt* javasol, amelynek *alapvető fogalmai* az igazság, a racionalitás és a morális kötelesség helyett a *metafora*, az *önteremtés* és a *szolidaritás*. A Rorty-féle „liberális ironikus” az önteremtés magánjellegű kísérletei mellett mindig felülvizsgálja, hogy tevékenységével nem okoz-e szenvedést másoknak, és folyamatosan megpróbálja szolidaritását, „mi”-*érzését a lehető legtágabb körre* kiterjeszteni (RORTY 1994).

3. *Az egyenlő emberi értékesség kritikája.* John Kekes amerikai filozófus rámutat: *nincs olyan képesség, amellyel minden ember egyenlő módon rendelkezne*, de még ha rá is találnánk erre, egy másik ok miatt az egyenlő értékkel kap-

csolatos egalitárius nézetek nem tarthatóak: erkölcsileg nem az a fontos, hogy rendelkezik-e valaki valamilyen képességgel, hanem az, *hogyan él-e vele*. A szerző további két érvet sorol fel az *erkölcsi egyenlőtlenség* mellett. Mivel az erkölcsi teljesítmények, érdemek nem azonosak, az erkölcsi képességek sem lehetnek azok. Hiszen az emberek erkölcsi képességeire erkölcsi teljesítményeik alapján tudunk csak következtetni. Másfelől elismerjük, hogy számos emberi képesség egyenlőtlen (pl. intelligencia, tehetségek stb.), akkor miért volna ez másként az erkölcsi képességekkel? (KEKES 2004)

Balázs Zoltán is megvizsgálja, hogy *létezik-e valamiféle egyenlően elosztott és egyenlő mértékben birtokolt emberi tulajdonság*. A szerző szerint nem létezik ilyen tulajdonság. Véggkövetkeztetése: *az emberi méltóság fogalmát el kell vetnünk*, de helyette sem vezethetünk be egy olyan tulajdonságot, amelyre az emberi értékességet alapozhatnánk, tehát *egyenlő emberi értékről nem beszélhetünk*, különbséget kell tennünk értékes és értéktelen között az emberek esetében is, automatikus tisztelet nem jár senkinek. A méltóság és egyenlő emberi érték fogalmai helyett a bennünk lévő *könyörüületet*, a *szánalmat*, a *szerepet* és az *irgalmat* ajánlja a szerző, például a bűnözőkkel vagy a fogyatékosokkal való bánásmód során (BALÁZS 2004).

4. *Az ember különleges méltósága? A hagyományos antropocentrikus etika meghaladásának szükségessége*. Napjainkban már mindenki számára egyértelmű, hogy *az ember és a természet viszonya újragondolásra szorul*. Az újkori természetfelfogás a modern kor természetpusztításának hivatkozási alapjává vált. Az utóbbi időben *számos ökológiai irányzat* (Gaia-elmélet, állati jogok, holisztikus megközelítések: pl. föld-etika, mélyökológia, ökofeminizmus, társadalmi ökológia, ökofenomenológia stb.) alakult ki, melyek képviselői újraértelmezik az ember és a természet viszonyát, és hangsúlyozzák, hogy a természetnek nemcsak instrumentális, hanem belső értéke is van. Többen az ökológiai elméletek előfutárának tekintik Spinozát. Az antropocentrikus etika átalakítására van szükség, állítják sokan. Hans Jonas az *emberi cselekvés megváltozott természetéről* ír, és utal arra, hogy az ember felelőssége hatalmával együtt nő, illetve a *felelősség* új dimenziói jelennek meg. Nem az individuális cselekvő és cselekvés, hanem a *kollektív cselekvő* és cselekvés játszik szerepet; sokkal inkább a *meghatározatlan jövő*, mint a cselekvés egykorú tere adja a cselekvés releváns horizontját; a cselekvés helyét az *előállítás* foglalta el, így az erkölcsnek be kell hatolnia erre a területre is (JONAS 2005).

Az etikai elméletek közül a *humán személy-fogalom kiterjesztését végzik el az állatjogi koncepciók*. Peter Singer 1975-ben megjelent *Animal Liberation* című művének nagy szerepe volt az állatjogi mozgalmak kialakulásában. Singer *támadja az emberi méltóság doktrínáját*, az embereket *fajsovinizmussal* vádolja, és a benthami utilitarizmus – amely az öröm és a fájdalom érzésének képességét tartja az erkölcsi figyelembevétel alapjának – logikáját követve azt állítja: a ma-

gasabb rendű állatokat, amelyek szintén rendelkeznek ezekkel a képességekkel, az emberrel azonos módon kell megítélni (SINGER 1990). Singer koncepciója és az ehhez hasonló individualisztikus elméletek korlátozottak, mert semmit sem mondanak a többi élőlény értékéről, és az ökológiai közösség egészéről. Az utóbbi védelmére helyezi a hangsúlyt Aldo Leopold *föld-etikája*: eszerint az etikának ki kell terjednie az embernek a földhöz, a rajta élő növényekhez és állatokhoz való viszonyára (LEOPOLD 2000). Holmes Rolston III szintetizálni próbálja a szubjektum-fogalom kiterjesztését elvégző, illetve a holisztikus koncepciókat (ROLSTON 2005).

(Folytatjuk)

IRODALOM

- ADAMIK Tamás 2004/2005. *Az emberi méltóság fogalma Cicerónál*. PoLiSz, 2004. december–2005. január
- APEL, Karl-Otto 1992. *A diszkurzus-etika határain?* (Fordította Felkai Gábor. In: Karl-Otto Apel: *Két erkölcsfilozófiai tanulmány*. Budapest
- BALÁZS Zoltán 2004. *Emberi méltóság*. Jogelméleti Szemle, 2005/4.
- BIBLIA 1996. *Teremtés Könyve (Genézis)*. Budapest
- CANCIK, Hubert 2002. „Dignity of Man” and „Persona” in Stoic Anthropology: Some Remarks on Cicero, *De Officiis* I. 105–107. In: *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*, ed.: David Kretzmer, Eckart Klein, Kluwer Law International, Hague
- CICERO, Marcus Tullius 2010. *De officiis I.*, <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/off1.shtml#105> (2010. 08. 20.)
- CICERO, Marcus Tullius 1987. *A kötelességekről, Első könyv*. In: *Cicero válogatott művei*. (Válogatta és az idézett részt fordította Havas László.) Budapest
- DANTE, Alighieri 1965. *Vendégség*. (Fordította Csorba Győző és Szabó Mihály.) In: *Dante Alighieri összes művei*. (Szerkesztette: Kardos Tibor.) Budapest
- DARWIN, Charles 1961. *Az ember származása és a nemi kiválasztás*. (Fordította Katona Katalin.) Budapest
- DESCARTES, René 1991. *Értekezés a módszerről*. (Fordította Alexander Bernát.) Budapest
- DOMNING, Daryl P. 2010. *Review: Creation and Evolution: A Conference with Pope Benedict XVI* <http://ncse.com/rncse/28/3/review-creation-evolution-conference-with-pope-benedict-xvi> (2010. 06. 15.)
- FOUCAULT, Michel 2000. *A szavak és a dolgok. A társadalomtudományok archeológiája*. (Fordította Romhányi Török Gábor.) Budapest
- HABERMAS, Jürgen 2001a. *Feljegyzések a diszkurzusetika megalapozásának programjához*. (Fordította Felkai Gábor.) In: Jürgen Habermas: *A kommunikatív etika*. Budapest
- HABERMAS, Jürgen 2001b. *Morális tudat és kommunikatív cselekvés*. (Fordította Felkai Gábor.) In: Jürgen Habermas: *A kommunikatív etika*. Budapest
- HELLER Ágnes 1976. Kant etikái. In: *Portrétvázlatok az etika történetéből*. Budapest
- JOHN PAUL II., Pope 2010. *Message to the Pontifical Academy of Sciences: on Evolution* <http://www.ewtn.com/library/papaldoc/jp961022.htm> (2010. 06. 10.)

- JONAS, Hans 2005. *Az emberi cselekvés megváltozott természete.* (Fordította Györffy Miklós.) In: *Környezet és etika. Szöveggyűjtemény.* (Szerkesztette Lányi András és Jávor Benedek.) Budapest
- KANT, Immanuel 1991. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése.* (Fordította Berényi Gábor.) In: I. Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése, A gyakorlati ész kritikája, Az erkölcsök metafizikája.* Budapest
- KEKES, John 2004. *Az egalitarizmus illúziói.* (Fordította Balázs Zoltán.) Máriabesnyő-Gödöllő
- KOLNAI, Aurel 1995. *Dignity.* In: *Dignity, Character and Self-Respect,* edited by Robin S. Dillon, Routledge, New York–London
- LEOPOLD, Aldo 2000. *Föld-etika.* (Fordította Ortmann-né Ajkai Adrienn.) In: *Természet és szabadság.* (Szerkesztette Lányi András.) Budapest
- MIRANDOLA, Giovanni Pico della 1984. *Az ember méltóságáról.* (Fordította Kardos Tiborné.) In: *Reneszánsz etikai antológia.* Budapest
- ROLSTON, Holmes III. 2005. *A környezeti etika időszerű kérdései.* (Fordította Csipes Zoltán és Scheiring Gábor.) In: *Környezet és etika. Szöveggyűjtemény.* (Szerkesztette Lányi András és Jávor Benedek.) Budapest
- RORTY, Richard 1994. *Esetlegesség, irónia és szolidaritás.* (Fordította Boros János és Csordás Gábor.) Pécs
- SAJÓ András 2003. *Mi a „természettől adott” az emberi jogokban?* Állam- és Jogtudomány, XLIV. évfolyam
- SCHELER, Max 1995. *Az ember helye a kozmoszban – tanulmányok.* (Fordította Csatár Péter.) Budapest
- SCHILLER, Friedrich 1960. *Kellemről és méltóságról.* (Fordította Székely Andorné.) In: Schiller: *Válogatott esztétikai írásai.* (Válogatta Vajda György Mihály.) Budapest
- SINGER, Peter 1990. *Animal Liberation.* Random House, New York
- SPINOZA 1968. *Etika geometriai módon bizonyítva.* (Fordította Szemere Samu.) Budapest

The Foundations of the Philosophy of Human Dignity (I)

The paper points out a few basic problems of the philosophy of human dignity. First, a short introduction is given on various meanings of dignity and on the notion of human dignity; then an outline is drawn on the major traditional interpretations of human dignity: the conceptions based on human nature, as well as the moral-philosophical concepts of human dignity. Since according to certain views the notion of human dignity is vague, I take a closer look at several critical remarks. This is followed by my attempt to answer the question why it is important today to create a philosophy founded on human dignity. On this ground, only a moral-philosophical theory can be the one against whose backdrop it is essential to have a 'minimal' image of man. The principle of respecting human dignity is discussed within the framework of discourse ethics, after which certain aspects of the possible interpretation of this principle are drawn.

Keywords: human dignity, anthropology, moral philosophy, limited-value discourse ethics, the principle of respecting human dignity