

„AZ EMBERI JOGOK SZENT GRÁLJA”

A méltóság fogalmából kiinduló emberi jogok filozófiai és jogi kérdései

TAKÁCS Izolda
jogász

*„Csak alapot tegyünk a világ társadalmi
alá, és ne égboltot emeljünk föléjük”¹*

1. A probléma és a téma relevanciája

Annak ellenére, hogy a 21. században a modern emberi jogok számos releváns területen sikeresnek bizonyulnak, általánosan elfogadottak, megkérdőjelezhetetlenek, mégis túl sok helyen ütköznek akadályokba a gyakorlati alkalmazásuk során. Egyes elméletalkotók szerint ennek oka, hogy hiányzik egy olyan közös teoretikus alap, amely mindenki által egyetemesen elfogadott lenne.² Ezen értelmezések mentén az univerzális emberi jogok eszméje két áthidalhatatlannak tűnő akadállyal áll szemben:

1. az egyéni jogok nyugati demokratikus eszméken alapulnak, ezért figyelmen kívül hagynak más kultúrákat;
2. az alap, amelyre a jogok képviselői a további jogokat építették – az emberi méltósághoz való jog – nem igazolható, kivéve vallási alapon. Vagyis nincs egy konszenzuson alapuló, közös érvényességi forrása.³

Az emberi jogok egyetemeségével szemben állók (a kulturális relativizmust vallók) azt állítják, hogy az emberi jogok hatékony gyakorlása kizárólag a liberális

¹ Saját fordítás, eredetiben: „To put only a floor under the societies of the world and not a sky above them.” Rajmond J. VNCENT, idézi Frederico ARCOS RAMÍREZ: The Challenge of Ethical-Cultural Pluralism to the Universality of Human Rights. *The Age of Human Rights Journal*, Vol. 12., 2019. 196.

² Ezen szerzők szerint miután a két alkotóelem egyaránt partikuláris, az emberi jogok nem lehetnek valójában univerzálisak. Az itt felsorolt teoretikusok mind erre a két dologra alapozzák kijelentésüket pl. Michael Freeman, Rhoda Howard vagy Jack Donnelly. Ők egységesen ez a két érvet állították fel. Ld. John O. IFEDIORA: Universal Human Rights and Cultural Relativism: A Marriage of Inconvenience, *Policy Perspective*, Vol. 3., Iss. 1. (2004) 1–12.

³ IFEDIORA i. m. 5

rendszer keretei között lehetséges. Ugyanis annak ellenére, hogy különböző formákban lehet megfogalmazni azokat, de csak az eltéréseknek egy olyan, viszonylag szűk tartományán belül, amelyek nem rezonálnak a kulturális különbségekre. A másik pedig, hogy bár konszenzus van az emberi méltóságból kiinduló fogalomalkotásban, de azt eltérő tartalommal/érvényességi forrással jelölik meg, ami a további alapjogokkal kapcsolatban okoz újabb dilemmákat, ellentmondásokat.⁴

Ennek alapján úgy tűnhet, hogy amíg nem döntjük le azt a mítoszt, miszerint az emberi jogok alapvető értékei és azok tartalma kizárólag nyugati alapokon állnak, ami miatt csak a liberális rendszerekben értelmezhetők, illetve, hogy az emberi jogok központi fogalmának, a méltóságnak szekuláris meghatározása szükséges, de nem elégséges feltétele a közös teoretikus forrásnak sőt, összetévesztik a nyugaton értelmezett emberi jogokkal, addig nem is remélhetünk olyan konszenzust, melyet minden kultúra magáénak vall. Ezzel kapcsolatban a legtöbb kutató azt az érvet hangsúlyozza, miszerint a minden ember egyenlő méltósága ugyanúgy központi helyen szerepel más kultúrákban is, ezért azok nem kizárólag a nyugati filozófiából indultak ki. Tulajdonképpen ezzel próbálják áthidalni a *Nyugat–nem Nyugat* feloldhatatlannak tűnő dichotómiáját.

Jelen tanulmányban kizárólag a 2. pontban említett problémát járom körbe. Azt vizsgálom, hogy az emberi jogi rendszer alapját képező emberi méltósághoz való jog konszenzusos fogalma vajon miért lehet mégis problémás, ha kiterjesztő értelmezésére kerül sor? Mely pontokon ütköznek ellentmondásba a méltóság-fogalom különböző meghatározásai akár még a nyugati kultúrán belül is? Miért nem alakult ki végül az emberi méltóság fogalma mögött egy közös teoretikus alap?

Ezen felül sor kerül a *méltóság* jogfilozófiai megközelítéseire is, melyeken keresztül rámutatok a klasszikus, a modern és a szekuláris személetek közötti eltérésekre. Ami azért szükséges a kijelölt témára vonatkozóan, mert bemutatják azt az alapvető gondolkodási struktúrát, mely a méltóság univerzális minimumfogalmának elemeit először megfogalmazta. A klasszikus elméletek olyan logikai analízist nyújtanak, amelyek segíthetnek értelmezni a legújabb kihívásokat is, és máig jellemzik az emberi jogi eszmét, annak építőköveit adják. Az emberi méltóság tárgyalásakor figyelembe vettem azt is, hogy minden egyes fogalom külön elemzése végtelen regresszushoz vezetethet (mit jelent az erkölcs?, mit jelent az erény?, és mit jelentenek az ezeket alkotó fogalmak?, majd az azokat alkotók? stb.), így elsőrangú helyen szerepel annak megállapítása, hogy van, kell lennie olyan egységes fogalomnak is, mely (függetlenül attól honnan ered, hol fedezték fel) minden emberre ugyanúgy és ugyanolyan mértékben, egyetemesen vonatkozik. Így például a méltóság fogalmának valamely kultúrától és nyelvtől független olyan metanyelvi értelmezése szükséges (utolsónak értelmezett axióma), melynek tartalma alatt mindenki ugyanazt érti, és nem válhat politikai, ideológiai közbeszéd változó tartalmának tárgyává.

⁴ Uo.

2. A méltóság központi fogalma

Az emberi jogi koncepciók tehát az emberi méltóság elismeréséből eredő alapvető jogok értelmezését végzik,⁵ maga a méltóság fogalma pedig az egyenlő, elidegeníthetetlen, veleszületett értelmében a 20. század első három évtizedében jelentkezett a jogi szövegekben.

Az *Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata* mellett a *Polgári és Politikai jogok Nemzetközi Egyezségokmánya* és a *Gazdasági, Társadalmi és Kulturális Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya* is *expressis verbis* kijelenti, hogy minden emberi jog az emberi lény veleszületett méltóságából származik.⁶ Utóbbiak:

„tekintetbe vették, hogy az ENSZ Alapokmányában meghirdetett elveknek megfelelően az emberi közösség valamennyi tagja veleszületett méltóságának, valamint egyenlő és elidegeníthetetlen jogainak az elismerése a szabadság, az igazságosság és a világbéke alapja, felismerték azt, hogy ezek a jogok az emberi lény veleszületett méltóságából erednek.”⁷

A méltóság fogalmának további tartalmi kiterjesztését a nemzetközi szférában az 1993. évi bécsi emberi jogokról szóló világkonferencia adta. A *Bécsi Deklaráció és Programterv* értelmében a méltóság így már nemcsak az emberi jogok általában vett alapját jelentette, de a koncepció bekerült az emberi jogok bizonyos kulcsfontosságú területeinek középpontjába is, többek között az őslakos népekkel való egyenlő bánásmódra, a kínzás tilalmára, a nemi alapú erőszak és zaklatás tilalmára, a mélyszegénység megszüntetésére vonatkozó rendelkezéseibe is. Ezen felül az orvosi-életpolitikai etika problémáinak leküzdéséhez is a méltóság fogalmával vették fel a harcot.⁸

Újabb (a 20. század második felétől) az úgynevezett harmadik generációs emberi jogok állították a méltóság fogalmát a középpontba. Ezek például a békéhez, az egészséges környezethez való jogokat foglalják magukban, vagyis a humánus, tisztességes élethez való jogok ugyancsak szervesen hozzátartoznak a méltóság kérdésköréhez. Érdeemes visszaemlékezni pl. Nelson Mandela sokat idézett, Trafalgar téren 2005-ben elmondott beszédére is, ahol már kiterjesztő értelemben beszélt a méltósághoz való emberi jogról:

„A szegénység nem természetes. Emberek műve, és emberek tettei segíthetnek felszámolásában is. A szegénység leküzdése nem a jótékonykodás egy formá-

⁵ Vö. BARCSI Tamás: *Az emberi méltóság filozófiája*. PhD értekezés. Pécsi Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar, Filozófiai Doktori Iskola, 2011.

⁶ Vö. Christopher McCrudden: Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights. *European Journal of International Law*, Vol. 19., Iss. 4. (September, 2008) 655–724.

⁷ 1976. évi 8. törvényerejű rendelet az ENSZ Közgyűlése XXI. ülészakán, 1966. december 16-án elfogadott Polgári és Politikai Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya kihirdetéséről <https://net.jogtar.hu/jogszabaly?docid=97600008.tvr>

⁸ McCrudden i. m. 663.

ja, hanem az igazságosság érdekében végrehajtott tett. Egy alapvető emberi jog, a méltósághoz és tisztességes élethez való jog védelmezése.”⁹

De még ez sem jelenti azt, hogy a felsorolás véget ért, ugyanis újabb kapcsolódási pontok jelenhetnek meg a cselekvési autonómiában, melyek ugyancsak alapjogokká válhatnak.¹⁰ Tulajdonképpen az emberi méltósághoz való jog két dimenzióban van jelen a jogi dokumentumokban. Egyrészt úgy, mint egyfajta absztrakt norma, alapelv, amely megalapozza az alapjogi dogmatikai rendszert, másrésztől az emberi méltóságból levezett jogok formájában, úgy mint az alanyi jogok sora¹¹ szerepel. A teoretikusok szerint a legnagyobb félreértelmezések is elsősorban ebből adódnak. Ugyanis ilyen formában gyakorlatilag nem biztosít univerzális alapelvet az egyértelmű, konszenzusos minimumon túl (*minimum core*) és az igazságszolgáltatáshoz az emberi jogok összefüggésében történő döntéshozatal tekintetében gyakran lesz kontextusfüggő,¹² akár azok kulturális, helyi, akár a modern jogi értelmezéseinek mentén.

Tehát itt már találkozhatunk azzal a problémával, hogy a méltóság egy megvalósult univerzális elméleti alapelvként szerepel ugyan, ám az elmélet és a gyakorlat közötti eltéréseket máig nem sikerült áthidalni. Az emberi jogokkal kapcsolatos egyik probléma is éppen abban van, hogy az egyes fogalmakat olyan magas absztrakcióval alkották meg, hogy nem tudják megoldani a kortárs kulturális vitákat.¹³

Ugyanakkor természetesen figyelembe kell venni azt is, hogy a gyakorlatban a törvények nem mérhetik magukat folyamatosan absztrakt erkölcsi magaslatokhoz, így az egyes egyetemes hatályú normák alkalmazásakor elismerten létezhet egy bizonyos fokú mozgástér a gyakorlati megvalósulás érdekében, de csak a minimum felett.¹⁴ Tehát az egyik legfontosabb kérdés az, hogy vajon a különböző jogrendszerek, kultúrák megkísérelik-e egyáltalán elérni a minimális értékkészleteket. Mert, ha a különféle közösségek a közös értékek elérésére törekednek, akkor kijelenthetjük, írja Kielsingard, hogy az értékek egyetemesek, és a relativisták dogmaiban hivatkozott kulturális megkülönböztetés pusztá figyelemelterelés, zavaró körülmény.¹⁵ Tehát azt kell megvizsgálni, hogy a

⁹ Fr. Avin SVD KUNNEKADAN: Evangelizáció és az esetetek felkarolása Magyarországon. *Miskolci Keresztény Szemle*, 2009/3. 13. „[O]vercoming poverty is not a gesture of charity. It is an act of justice. It is the protection of a fundamental human rights, the right to dignity and a decent life.” Idézi még: MCCRUDDEN i. m. 663.

¹⁰ BALOGH Zsolt: Az emberi méltóság: Jogi absztrakció vagy alanyi jog. *Iustum Aequum Salutare*, VI. évf., 2010/4. 38.

¹¹ Uo. 35–44.

¹² MCCRUDDEN i. m. 655–724.

¹³ Vö. Jack DONNELLY: The Relative Universality of Human Rights. *Human Rights Quarterly*, vol. 29., n 2., Project MUSE, 2007. 282.

¹⁴ Mark D. KIELSGARD: Universal Human Rights and Cultural Relativism: A Fresh View From the New Haven School of Jurisprudence. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1778124>, 2011. n.a.

¹⁵ Uo. Erről a kérdéstről egy másik, nemsokára megjelenő tanulmányomban írok részletesebben: TAKÁCS Izolda: Az emberi jogok lehetnek-e univerzálisak? Kulturális relativizmus és az univerzalizmus konfliktusa az emberi jogok filozófiai és gyakorlati megközelítéseiben (*Jogelmélet*, 2021/3., megjelenés alatt).

minimumértékeket, amelyek a méltóság központi fogalma köré épülnek megvédik-e az egyes kultúrákban is, illetve ezeket meddig lehet hasonló módon kiterjeszteni.

Jack Donnelly¹⁶ úgy véli, hogy minden egyes közösségnek megvan a saját elképzelése az emberi méltóságról. Tulajdonképpen minden civilizált kultúrában releváns, központi helyen szerepel, csak más eszközökkel realizálják és védik meg, nem feltétlenül az általunk ismert emberi jogokkal.¹⁷ Donnelly értelmezése szerint tehát az emberi méltóság nem szükségképpen jelent egyben emberi jogot is. Ezt az elméletét a *Human Rights and Human Dignity: An Analytic Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights* című tanulmányban explicite ki is fejtette. Eszerint: „vannak olyan emberi méltóság fogalmak, amelyek nem jelentenek emberi jogokat, és olyan társadalmak és intézmények, amelyek célja bár az emberi méltóság teljes megvalósítása, de függetlenül az emberi jogoktól.”¹⁸ Szerinte ezt a nézetet, amely egykor meglehetősen általános volt, manapság figyelmen kívül hagyják, vagy visszautasítják, ami egyik oka lehet a napjainkban egyre erősödő kulturális vitáknak. Ebben az értelemben, úgy tűnik, a legtöbben mégiscsak egyetértenek abban, hogy az emberi méltóságnak létezik egy univerzális koncepciója, ami a tartalmát illetően ugyanaz, akárhogy hívjuk is. Donnelly a méltóság egyetemes fogalmát is úgy veszi védelmébe, hogy elvitatja az emberi méltóságfogalom kizárólagos nyugati gyökerét és a nyugati értelemben vett emberi jogi kifejezéstől is meg kívánja szabadítani.

3. A méltóság jogfilozófiai megközelítése

Maga az emberi egység gondolata Nyugaton jelent meg, éppen az emberi méltóság fogalmához kötődően, legelőször Cicerónál (*dignitas hominis*).¹⁹ Marcus Tullius Cicero volt az első, akinél már egy univerzális emberi tulajdonságot jelölt. Egyfajta tiszteletet, ami minden embernek kijár, pusztán ember mivoltából adódóan (az emberi ész használatából kifolyólag) és amely egyúttal ki is emeli őt a többi élőlény közül.

Ezt megelőzően Arisztotelésznél még leginkább állami, királyi, politikai, vallási, polgári méltóságról olvashatunk a *Politika* című művében.²⁰ Igaz, hogy olykor éreynes

¹⁶ „I have been an active participant in these debates for a quarter century, arguing for a form of universalism that also allows substantial space for important (second order) claims of relativism. I continue to insist on what I call the “relative universality of human rights.” DONNELLY (2007) i. m. 282.

¹⁷ Vö. Jack DONNELLY: *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Ithaca–London, Cornell University Press, 2013.

¹⁸ Saját fordítás, Jack DONNELLY: *Human Rights and Human Dignity: An Analytic Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights*. *The American Political Science Review*, Vol.76., 1982. 303.

¹⁹ „A sztoikus iskolához tartozó Cicero a *De officiis* I. (A kötelességekről, Kr. e. 44) című könyvében a *dignitas hominis* fogalmával arra utal, hogy egy bizonyos szintű tisztelet minden embernek, ember voltából adódóan kijár, mivel mindenkit jellemez az észhasználat képessége, természete (a mindenki számára közös persona) révén minden ember hasonló istenhez.” Cicerót idézi BARCSI i. m. 18.

²⁰ Például: „a nép hosszú időre szóló állami és vallási méltóságokat szervezett”, „a királyi méltóság sem marad ugyanazon családban, sem pusztán véletlenségből nem száll valakire”, „valamint Phalarisz is, polgári méltóságokból emelkedtek”, „az uralkodó elleni fölkelésben sem egyeduralkodói méltóságot, hanem dicsőséget akarnak szerezni.” ARISZTOTELÉSZ: *Politika*, <https://mek.oszk.hu/04900/04966/04966.htm>, n.a.

tettet is értett alatta, ám itt még így is csak közvetve jelent meg a méltóság az értelmes és a köztes lélekrész erényeivel kapcsolatban. Az ő felfogása mentén az észbeli erények az értelmes lélekrész erényei és természettől fogva az emberben vannak. Ezeket tapasztalattal, tanulással gyarapíthatja, míg az erkölcsi erények a köztes lélekrész erényei, amelyek már nem az emberi természetből, hanem a szokásokból erednek.²¹ Bár azt is meg kell jegyeznünk, hogy a *Nikomakhoszi etikában* Arisztotelész már egy érdem által szerzett méltóságfogalmat is említ, mely által az igazságosságon belül, az osztó igazságossághoz is eljuthatunk.²²

Mindenesetre abban a formában, ahogy a sztoikus Cicerónál jelent meg, mint *minden ember egyenlő emberi méltósága*, már kiolvasható az emberi jogok definíciójának legfontosabb elvi alapja is.²³ Ugyanis az emberi méltóság elismeréséből további etikai elvárások is fakadnak, méghozzá az emberekhez való viszonyulás, az igazságosság és a tisztelet formájában.²⁴

Mindezek ellenére sokan mégis úgy tartják, hogy az emberi méltóság alapvetővé, abszolút értékűvé igazán a keresztény emberfelfogásban vált, (s minthogy az emberiség egysége, mint eszme is keresztény idea) ezáltal bontakozott ki először²⁵ az univerzális embereszmény is, ahogy ezt a későbbi gondolkodók ugyancsak megerősítették.²⁶

„A kereszténység természeténél fogva egyetemes vallás, amely semmi kizárólagos jelleggel nem bír, semmiféle lokális elvet nem ismer el, ami inkább megfelelne az egyik, mint a másik nemzetnek. Isteni alkotója minden egyes embert magához ölel szent emberszeretetébe, mely nem ismer határokat, az egész emberi nemet egyesíteni vágyik a testvériség kötelékében.”²⁷

²¹ Vö. BARCSI i. m. 15.

²² FRIVALDSZKY János: *Tanulmányok a jog erkölcsi alapjairól emberi méltóság, szabad vasárnap, uzsora, pénzügyi világválság*. Budapest, Pázmány Press, 2015. 16.

²³ „Cicero ugyanis kétféle, természet által rendelt szerepet különböztet meg az emberben: »Az egyik mindenkiel közös, amennyiben mindnyájan részesei vagyunk az észnek és azoknak a jeles tulajdonságoknak, melyekkel az állatokat fölülmúljuk. Ebből ered minden erkölcsiség, illendőség, s benne kereshető a kötelesség kifejtésének helyes módszere. A másik egyéni adomány. Ugyanis valamint a testek nagyon különbözhetnek egymástól [...], úgy a lelkek is ép oly nagy, sőt még nagyobb változatosságot tüntetnek fel.« Az embert tehát racionális-lelki (erkölcsi) természete teszi az állatnál, minden élőlénynél magasabbabbá, olyannyira, hogy az emberi létmódot tárgyalva Cicero az isteni étellel (az istenek életével) von párhuzamot, s ez közös minden emberben. Az viszont, hogy a konkrét emberek ezen emberi természettel miként élnek, az egyedileg változó – s ez a második természet, az erkölcsi értelemben vett társadalmi szerepek különbözősége.” FRIVALDSZKY János: Az emberi személy és annak méltósága jogfilozófiai perspektívában – különös tekintettel a jogalanyisághoz és az élethez való jog aktuális kérdéseire. *Acta Humana*, 2014/1. 18.

²⁴ BARCSI i. m. 19.

²⁵ Vö. FRIVALDSZKY (2015) i. m. 21.

²⁶ Vö. LUDASSY Mária: Egyetemes erkölcs *versus* etikai relativizmus (a francia felvilágosodás öröksége: multikulturalizmus vagy emberjogi univerzalizmus?) In: CSEJTEI Dezső – LACZKÓ Sándor (szerk.): *Európai integráció – európai filozófia*. Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány, 1999. 57.

²⁷ ROUSSEAU, idézi LUDASSY i. m. 57.

Az ezekből táplálkozó teóriák alapvetően abból indulnak ki, hogy az emberi jogok, amelyek az emberi méltóság fogalmához kötődnek, azon a vallási tételre alapulnak, hogy az ember egyenlőnek teremtett, Isten képmására (*imago Dei*) és a Teremtő elidegeníthetetlen jogokat adott neki. Így az ember méltóságához való joga morális vallási alapokon nyugszik, és ezekből származtathatók maguk a természetes emberi jogok is.

A két nagy keresztény gondolkodó, Szent Ágoston és Aquinói Szent Tamás tanai-ban már megjelent a test és a lélek egysége. Szent Ágoston nemcsak a lélek értékét és halhatatlanságát tételezte, hanem az emberét is, aki egy testből és lélekből álló konkrét létező, s ez fontos alapfogolata lett a kereszténységnek. Szent Tamásnál pedig az ember, aki önmagáért, önmaga javáért van, ugyancsak test és lélek egysége, ez nála a *substantia completa* kifejezésben vált ismertté. Ebben jelezte, hogy egyik sem alkot egy tökéletes létezőt a másik nélkül.²⁸

Bár Szent Tamásnál politikai referenciával még kifejezetten nem jelent meg az emberi méltóság, ellenben a tanaira épülve a neotomista gondolkodók már kihangsúlyozták, hogy alapvetően az emberi személy méltóságából fakadnak a természetes emberi jogok, méghozzá az Isten képmására és hasonlatosságára alkotott jellegéből fakadóan.²⁹ Lényeges még megjegyezni azt is, hogy amíg a méltóság Cicerónál a kozmoszt irányító örök törvénynek, addig a keresztény gondolkodóknál az ember természetfölötti céljának megfelelő (konkrétan az Istennek tetsző) cselekvést jelenti,³⁰ *a láthatatlan dolgok felé törekvést*.³¹

A reneszánszban ugyancsak Arisztotelész, Cicero és a keresztény Isten-képmás jellegre alapozva elmélkedtek az emberi természetről és a méltóságról. Egyik legjelentősebb művet az emberi méltósággal kapcsolatban Giovanni Pico della Mirandola hagyta ránk.

Piconak a méltóság mellett másik központi fogalma az ember szabadsága volt, amelylyel megadatott számára az istenivé válás lehetősége is. Ez az önteremtésben tételződött nála.³² Az önteremtés lehetőségéről a jól ismert *De Dignitate Hominis* (1485) (*Az emberi méltóságról*) című művében értekezett, érdemes ezt a részt szó szerint is idézni:

„Nec te caelestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fictor, in quam malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari.” (Nem teremtettek sem mennyei, sem földi, sem halandó, sem halhatatlan lénynek, úgyhogy mint saját magad szobrása, magad vésheted ki vonásaidat. Állattá

²⁸ Vö. BARCSI i. m. 24.

²⁹ FRIVALDSZKY (2014) i. m. 20.

³⁰ BARCSI i. m. 33.

³¹ BORBÉLY Gábor: A lemondás diadala: a hátrányelv Aquinói Tamásnál (Summa contra gentiles I, 6.). In: DÉRI Balázs – VÉR Ádám (szerk.): *Religio(nes)*. Budapest, ELTE BTK Vallástudományi Központ, 2018. 253.

³² „Az embert Isten teremtette, de az ember önteremtés által van lehetőségként ott az istenivé válás lehetősége.” BARCSI i. m. 8.

fajulhatsz, de szellemed szabad akaratából Istenhez hasonló lénné is újjászülheted magad.”³³

Ennek mentén kiolvasható már az ember szabad akaratát is, de Pico szerint annak ellenére, hogy az ember méltóságát az Isten képmására és hasonlatosságára való teremtettsége adja, mégsem jelenik meg mindenkinél, mert ezt csakis azok érhetik el, akik erőnyesen cselekednek. Itt is kifejeződik, hogy az emberi méltóságnak tulajdonképpen kétféle fogalmát is megkülönböztethetjük. Egyrészt beszélhetünk a minden embernek kijáró méltóságról, ugyanakkor létezik az úgynevezett erkölcsi méltóság is, mely egy szűkebb kategóriát alkot. Pico della Mirandola a *Heptaplus avagy a teremtés hat napjának hétszeres magyarázata* című munkájában utalt erre: „ha tehát nem él az Istenképmás-mivoltából fakadó méltósága szerinti életet, a jó dolgok a kárára lesznek, s Isten, illetve a megsértett teremtett rend szankciójára számíthat.”³⁴

Az emberi személy méltóságát az Isten képmására és hasonlatosságára történt teremtesben gyökerezeti a mai keresztény emberi méltóság-felfogás is, tehát változatlanul él továbbra is eredeti formájában. A mai keresztény felfogás az emberi nem egységét hirdeti, de egyúttal felismeri az egyes ember individualitásának jelentőségét is.³⁵ David H. Calhoun kortárs filozófus szerint az „emberi méltóság” fogalmát ezen 2000 éves hagyomány két alappilléreire alapozva kellene definiálni:³⁶ (1) az emberi kivételességre/kiválóságra és arra, hogy (2) az ember Isten képmása. Ellenben ő már kiemelte azt is, hogy az *imago Dei* nemcsak a kereszténység, de ugyanúgy a judaizmus és az iszlám teológiai doktrínáiban is megjelenik. Éppen ezért úgy véli, hogy az *imago Dei* egy olyan alapelv, amelyen keresztül az emberi méltóság fogalmának érvényes tartalmát kijelölhetjük. Méghozzá azért, mert nem csak egy kultúrára vezethető vissza, több vallási irányzat is ugyanebből (*imago Dei*) eredezteti a méltóság-fogalmát.³⁷ A Tórában ez így hangzik: (*b'tzelem Elohim*; ld. Genesis 1:27) „So God created man in His image,

³³ Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA: *De la dignité de l'homme*. 16. szakasz. (Ford.: Vas István) <http://www.lyber-eclat.net/lyber/mirandola/piclatin.html> (magyarul: In: *Kulturális Enciklopédia*. http://enciklopedia.fazekas.hu/memo/Giovanni_Pico_della_Mirandola_b.htm). 1993. n.a.

³⁴ FRIVALDSZKY (2015) i. m. 25.

³⁵ BARCSI i. m. 48.

³⁶ Ld. még Stephen DILLEY – Nathan J. PALPANT (ed.): *Human Dignity in Bioethics: From Worldviews to the Public Square*. New York–London, Routledge, 2013. 13.

³⁷ Vö. Anastassiya PEREVEZENTSEVA: Is Dignity an Inescapably Religious Concept? *The Libraries Student Research Prize*, Vol. 12., 2017. <https://preserve.lehigh.edu/library-research-prize/12>, 1–26.

Bár Aquinói Szent Tamás utalt arra is, hogy az iszlám vallásban teljesen eltérően jelenik meg mind ez. „Azok azonban, akik téves nézetekre alapozott sektákat hoztak létre, ezzel ellentétes utat jártak, ahogyan ez nyilvánvaló Mohammed esetében, aki az érzéki gyönyörök ígérétevel csábította magához az embereket. Az érzéki gyönyörök után azért sóvárognak az emberek, mert a testi vágyakozás erre ösztönzi őket. Mohammed olyan, az ígéréteivel összhangban lévő előírásokat hagyományozott a követőire – szabadjára engedvén ezáltal a testi gyönyört –, amelyekben nyilvánvaló az engedelmisség a testi élvezeteknek elkötelezett emberek iránt. Nézetei igazságának alátámasztására kizárólag olyasmikkel hozakodott elő, amit még a közepes értelmi képességekkel rendelkezők is könnyedén fölfoghatnak, s még az általa tanított igaz dolgokat is számos mesébe illő és teljességgel hamis doktrínával vegyítette.” AQUINÓI Szent Tamás: *Summa contra gentiles*. Első könyv, hatodik fejezet, <https://bit.ly/2XwvPbb>

in the image of God He created him.”³⁸ A rabbinikus tanítás értelmében e kifejezés azt jelenti, hogy minden ember megérdemli a méltóságteljes bánásmódot.³⁹ Ezen kívül az iszlám a többi vallási hagyományhoz hasonlóan elvileg ugyancsak az egyéni méltóságot helyezi az emberi jogok középpontjába⁴⁰ (lásd alább) abból a megfontolásból, miszerint az emberek bizonyos Istentől kapott elidegeníthetetlen jogokkal rendelkeznek. Azt meg kell jegyezni, hogy ennek ellenére az iszlámban az emberi jogokkal kapcsolatban csak kötelességek léteznek. Vagyis az egyéneknek bizonyos kötelezettségeik vannak Isten, embertársaik és a természet iránt, nem pedig jogaik, az előbbiket pedig a Sária határozza meg. Így a másik ember méltóságának tisztelete is, mint isteni parancs jelenik meg. Ebből kifolyólag tulajdonképpen csak akkor szerezhetnek bizonyos jogokat és szabadságot, ha ezeket (a Sária által meghatározott) kötelezettségeket teljesítik. (Sőt, a gyakorlatban sok esetben az emberi jogok is a szabad (teljes jogállású), férfi muszlimok kiváltságait jelentik, nem pedig a minden ember, emberi mivoltából fakadó alapvető jogokat.)⁴¹

A másik probléma pedig, hogy magának a méltóság-fogalomnak is eltérő az értelmezése a különböző kulturális környezetben. McCrudden kiemeli, hogy bár sok ókori szöveg és mára már minden alaptörvény említi, de az egyes nyelvekben a méltóságot (*dignity*) nem azonos referenciával használják.⁴²

Például a héber *kavod* ma is a legtöbbit vitatott kifejezés. A *kavod* szó szerinti fordításban: „Isten teremtményeinek (emberi lényeknek) tiszteletét” jelenti, de emellett értelmezhető úgy is, mint az „*egyéni méltóság*”, „*egyéni tisztelet*” vagy „*emberi méltóság*”. Igaz, a Talmudban található méltóság már nem azonos az emberi méltóság világi fogalmával. A bibliában, a napi imádságban így hangzik Isaiás 6:3:

„Holy, holy, holy is the Lord of Hosts, the whole earth is filled with His *glory* (kavod).”

vagy

„More holy than the holiest holiness is ADONAI-Tzva’ot! The whole earth is filled with his glory!”⁴³ („Szent, szent, szent a Seregek Ura, dicsősége betölti az egész földet!”⁴⁴)

A héber terminust itt „*glory*”-nak (magyarul dicsőségnek) fordítják, de valójában ez ugyanaz a szó (*kavod*), amelyet máshol „méltóságként” (*dignity*) használnak.

³⁸ Rabbi Nosson SCHERMAN – Rabbi Meir ZLOTOWITZ (ed.): (*The Stone Edition*) *The Chumash, The Torah, Haftaras, and Five Megillos with a commentary from Rabbinic writings*. Brooklyn, New York, Mesorah Publications, Ltd., 2000. 7.

³⁹ Rabbi Fred AM MORGAN: *The Notion of Human Dignity in Jewish Tradition*. 2014. <https://bit.ly/39qsJli>

⁴⁰ Itt pl. a hasonló kijelentésekre gondoljunk: „Abdul Aziz Said argues that »[i]n Islam as in other religious traditions, human rights are concerned with the dignity of the individual.«” Ld. DONNELLY (1982) i. m. 303.

⁴¹ Vö. DONNELLY (1982) i. m. 303–316.

⁴² Említi még MCCRUDDEN i. m. 655–724.

⁴³ MORGAN i. m. 1.

⁴⁴ Ézsaiás 6:3. <https://www.bible.com/es/bible/1239/ISA.6.3.HUNB>

A zsidó hagyományban is látható, hogy a méltóság szó modellje igazából Isten szentségéből eredeztethető. A zsidó irodalomban a méltóság mind ezzel az isteni eredetű *kavod* szóval állítható összefüggésbe. Ilyenek, a „[minden] teremtmény méltósága” (*k'vod habri'ot*), „közösség méltósága” (*k'vod hatzibbur*), „a szüleinknek járó méltóság” (*k'vod av va'eim*, megtalálható a Tizparancsolatban), „a többség általi méltóság” (*k'vod harabbim*, a többségi határozat tiszteletben tartását jelenti), még a „méltóság a rabbi által” (*k'vod harav*). Sőt a halottaknak is ugyanolyan méltóságuk van, mint az élőknek (ez úgy jelenik meg, mint a valaha életben lévő személy méltósága, mely ugyanolyan védelemre szorul). Az is említendő, hogy a zsidó törvényben az emberi méltóság érdeke első helyen szerepel, még a parancsok ellenében is. Erre egy példa, hogy még azok esetében sem szabad veszélyeztetni az emberi méltóságot, akik jótékonykodásra szorulnak. Kiválóan szemlélteti ezt az erkölcsi elvet a 12. századi filozófus és jogtudós Maimonides, aki létrehozta az úgynevezett jótékonykodás nyolcfokú létráját („*eightstaged ladder of charitable giving*”, *tzedakah*), ahol az utolsó előtti lépcsőfokon az adományozó és az adományozott személyének teljesen ismeretlennek kell lennie egymás számára,⁴⁵ a legmagasabb fokozat pedig azt a kötelességet jelöli, hogy olyan eszközöket biztosítsunk a rászorulóknak, amely által megteremthetik a megélhetésre valót, így nem szükséges továbbra is az adományokra támaszkodniuk. Ami a lényeges, hogy ezek a fokozatok egytől egyig az emberi méltóságon alapulnak, tehát az sem fosztható meg ettől a legkisebb mértékben sem, aki adományra szorul.⁴⁶

Ezekből mindenesetre kiténik az is, hogy az emberi méltóság egy törekeny fogalom, ezt mind a Tóra, mind pedig az emberiség egyetemes története bizonyítja. Ám a judaizmus mindig is fontosnak tartotta összekapcsolni az emberi méltóság elméleti fogalmát a gyakorlati döntésekkel.⁴⁷ Az emberi méltóság és a szabadság elveit a zsidó törvény szerint dolgozták ki és a történelem során mindig is a törvényeik központi elemét képezték, ami végül a modern Izrael államban kulminált.⁴⁸

Az iszlám vallásban a méltóságot a *karamah* szó jelöli. Az al-Tahqiq könyvében Mustafáwi így fogalmaz:

„*Karamah* (méltóság) ellentétes a *hawannal* (jelentőség), ugyanúgy, mint az „*izzah* (becsület) ellentéte a *dhillah*-val (mélység) [...] Ezért a *karamah* egy entitás lényeges szublimitását jelenti. Tehát a „*karamah*” messze nem az „*istila*” (az önmagukkal szemben másokkal szemben). Ezért az olyan jellemzők, mint a nagylelkűség, a megbocsátás és a becsület, csak a méltóság néhány jelzője.”⁴⁹

⁴⁵ Itt emlékezzünk Dosztojevszkij Ördögök című regényére, ahol a következőket írta, „[a]z *alamizsnában van valami, ami örökre megrontja az embert...*” Fjodor M. DOSZTOJEVSZKIJ: Ördögök. Pécs, Jelenkor, 2005. 338.

⁴⁶ MORGAN i. m.

⁴⁷ Uo.

⁴⁸ Vö. Human dignity and freedom. In: *Jewish Virtual Library*. <https://www.jewishvirtuallibrary.org/human-dignity-and-freedom>, 2008.

⁴⁹ Muniri SORAYYA – Mohammad Reza KAZEMI GOLVARDI: Ways of Respecting Human Dignity in Islamic Law. *Religious Inquiries*, Vol. 6., Iss. 12., 2017. 85–103.

Más szavakkal a méltóság azt jelenti, hogy az egyén mentes a hitványságtól (*meanness*). Ezért a *karamah* magasztos etikai és szellemi érték. Javadi Amuli a méltóságot alapvető vonásnak tekinti és azt is kihangsúlyozza, hogy ez nem a személynek tulajdonítható relatív minőség, nem csak valakivel összehasonlítva létező. A méltóság azt jelenti, hogy az embernek van *karamah*-ja, méltósága még akkor is, ha nincs más ember rajta kívül. Ezzel szemben az olyan fogalom, mint a nagylelkűség már viszonylagos minőséget jelöl, mivel az ember csak akkor lehet nagyvonalú, amikor másoknak ad (tehát interperszonális, korrelatív). A fentebb említettek alapján látható, hogy *karamah*-ja, méltósága minden embernek van vallásra, felekezetre, bőrszínre nemzeti-ségre tekintet nélkül. Így a méltóságnak köszönhetően minden ember egyenlő.⁵⁰

A *karamah* megtalálható a Koránban is: „Méltóságot adtunk hajdan Ádám fiainak, a szárazföldön és a tengeren is vittük őket, és jó dolgokkal láttuk el őket, és sokak fölé emeltük őket azok közül akiket megteremtettünk” (Korán 17:70). Ez a vers egyértelmű bizonyítéka Kamali szerint annak, hogy a méltóság megkülönböztetés nélkül minden egyes emberi lény veleszületett, elválaszthatatlan, immanens része. A Korán egyik kommentátora, Shihab al-Din al-Alusi (1854) is leírta: „Az emberiség minden tagja, beleértve a jámborokat és a bűnösöket, méltósággal, nemességgel és becsülettel vannak felruházva, amelyből nem lehet kizárni egyetlen csoportot vagy társadalmi osztályt sem.”⁵¹

Ahogy fentebb már említettem, a Koránnak különböző értelmezései vannak (lásd Sária), a *Dignity in Islam* című tanulmány viszont kifejtette, hogy számos kiemelkedő tudós, köztük Abu Hamid al-Ghazali (Shafi'i), Ibn Rushd al-Qurtubi (Maliki), Ibn Qayyim al-Jawziyyah (Hanbali) támogatja az univerzális álláspontot az emberi méltóság és annak elidegeníthetlensége (*ismah*) vonatkozásában. A huszadik századi muszlim kommentátorok pedig azt is kiemelték és megerősítették, hogy a méltóságot nem az érdemteljes magatartással nyerjük el, hanem az Isten kegyelmének kifejezésé-ként minden ember természetes és abszolút joga, a születés pillanatától kezdve. Isten adta, tehát azt a világon senki, beleértve az államot is, senkitől nem veheti el.⁵²

Ahogy a vallásos megközelítések kommentátorai írják, a vallások – mint a judaizmus, a kereszténység, az iszlám – történelmi elterjedése révén a világ nagy részében az ‘emberi méltóság’ és ‘Isten képmása’, mint fogalmak, mélyen beépültek az emberi kultúrába, és ma is ugyanúgy fennmaradtak a világi materializmus és a militáns vallási fundamentalizmus megerősödése ellenére is. Hershey H. Friedman szerint a radikális iszlám egyértelműen kudarcot vallott, mégpedig azért, mert az emberi méltóságot alacsonyán értékeli. De hozzáteszi azt is, hogy szerinte a kapitalizmus és a demokrácia is csak addig virágozhat, amíg továbbra is tiszteletben tartják az emberi méltóságot.⁵³

⁵⁰ Uo.

⁵¹ Saját fordítás, eredetiben: „everyone and all members of the human race, including the pious and the sinner, are endowed with dignity, nobility and honour, which cannot be made exclusive to any particular group or class of people.” Ld. Mohammad Hashim KAMALI: Human dignity in Islam and its impact on society. *New Star Times*, 2017/10. <https://www.nst.com.my/opinion/columnists/2017/10/294803/human-dignity-islam-and-its-impact-society>,

⁵² Uo.

⁵³ Hershey H. FRIEDMAN: Human Dignity and the Jewish Tradition. *Jewish Law*, 2008. <http://www.jlaw.com/Articles/HumanDignity.pdf>, 26.

Ugyanakkor a vallási elképzeléseket (Isten képmása) érvényességi forrásként leginkább azokban az államokban fogadják el, ahol az állam és az egyház nem válik ketté.⁵⁴ Ebből kifolyólag következtethetünk arra is, hogy pl. ateista gondolkodók eleve nem tudják elfogadni a fent említett vallási alapokra épülő megközelítéseket. Így a vallási és a szekuláris fogalmakat eleve más érvényességi forrással és referenciával használják.

Miután a méltóság vagy az egy Istentől, vagy az ember saját felelősségéből a politikai intézményekből származik (lásd még alább), emiatt egyes tudósok (Keown et al.) azt is határozottan állítják, hogy az emberi méltóság ezért idegen pl. a buddhizmustól. Azonban Junghare szerint korántsem, ugyanis az emberi méltóság mélyen beépült még a buddhista filozófia doktrínájába is.⁵⁵ Amartya Sen *Human Rights and Asian Values* című írásában pl. kiemelte, hogy a buddhista hagyományban nagy jelentőséget tulajdonítanak a szabadságnak. Sőt, azok az indiai elméletek, amelyekre ezek a buddhista gondolatok vonatkoznak, szintén nagy teret biztosítanak az akaratnak és a szabad választásnak, ahogy a (fel)szabadulásnak (*mokša*) is. Eszerint a nemes cselekedetet a szabadságban kell elérni.⁵⁶ Mindemellett azt is meg kell említeni, hogy ma már maga a Dalai Láma is az egyetemes emberi jogok kifejezett támogatója.⁵⁷

A korai kínai filozófus Mo Tzu (Motze, Mo-ci) tanításának középpontjában pedig az állt, hogy minden embernek joga van a szeretethez (a szeretet az egyetlen egyetemes dolog), minden létező egyenlő mértékben méltó a szeretetre, ezáltal a tiszteletre és az emberi méltóságra. Ez viszont feltűnően hasonlít a modern emberi jogi ideológiára, hiszen az egyéneknek joguk van az emberi méltósághoz, amely az államtól elkülönül (sőt a moizmus elutasította a hierarchikus *konfuciánizmust* is).⁵⁸

4. A méltóság szekuláris fogalmai

Az emberi méltóság fogalmát annak ellenére, hogy bár látszólag transzcendentális eredetű, mégis számtalan megközelítés definiálja a fentiekben ismertetett klasszikus természetjogi, vallási alapok nélkül is. Az emberi méltóság alternatív meghatározásának lehetséges módja között szerepel az emberi értékeken alapuló filozófiai fogalomalkotás is, mely e tekintetben teljesen nélkülözi a transzcendentális alapot. A kantianizmusnak volt elsődleges szerepe az emberi méltóság alternatív, filozófiai meghatározásában.⁵⁹

Bár tény, hogy a kantói morálfilozófiai megközelítés valamennyire ugyancsak spirituális, de Kantnak Isten és a halhatatlanság kérdésére nincs saját válasza („[...] a morális imperatívusz feltétlen gyakorlati szükségességét nem értjük meg ugyan, felfogjuk

⁵⁴ PEREVEZENTSEVA i. m. 3.

⁵⁵ Indira Y. JUNGHARE: Identity: Ethics of dignity. *Redefining Community in Intercultural Context*, 2014. http://www.afahc.ro/ro/rcic/volum_2014/junghare.pdf, 47.

⁵⁶ Amartya SEN: *Human Rights and Asian Values*. New York, Carnegie Council on Ethics and International Affairs, 1997. 17–18.

⁵⁷ A Dalai Láma nyilatkozata: „Az emberi jogok egyetemesen kötelező érvényű normáinak elfogadása, amint azt az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata rögzíti [...] alapvető fontosságú a mai zsugorodó világban” Saját fordítás, idézi KIELSGARD i. m.

⁵⁸ KIELSGARD i. m.

⁵⁹ PEREVEZENTSEVA i. m. 10.

viszont felfoghatatlanságát; s ez minden, amit megkövetelnünk illik egy olyan filozófiától, amely elveiben az emberi ész határáig törekszik eljutni”),⁶⁰ ugyanakkor szerinte az észnek joga van felvállalni egy olyan világot, melynek valósága Istenhiten alapul.⁶¹

Tehát ezen filozófiai örökségünk mutatta meg először, hogy a meghatározás alternatív, szekuláris módjai is lehetségesek. Kant volt az első, aki jogi terminusként definiálta az emberi méltóságot, és nem kizárólag erkölcsi fogalomként szövelt róla.⁶² Kategorikus imperatívusza az egyik legtöbbször hangoztatott tantétel ebben a kontextusban: „Cselekedj úgy, mintha cselekedeted maximájának akarod révén általános természettörvénnyé kellene válnia.”⁶³ Kantnál is megjelenik már bizonyos mértékben az ember elválasztása a természettől, de nem úgy, ahogy Descartes-nál, mechanikus értelemben, hanem jelezve, hogy „az embernek mint erkölcsi cselekvőnek a hajlamaival szemben mindig az ésszerűt kell választania.”⁶⁴ Kant emberről alkotott felfogása szerint „minden ember önmagában való cél, és nem más céljainak pusztá eszköze.”⁶⁵ Hozzá kell tenni azt is, hogy a kategorikus imperatívusz csakis akkor lehet egy kötelező parancs, kötelesség, egy *a priori*, ha „van valami, aminek létezése önmagában abszolút értékkel bír, ami önmagában vett cél, akkor ebben és csakis ebben elhelyezhető fel egy lehetséges kategorikus imperatívusz, azaz a gyakorlati törvény alapját.”⁶⁶

Kant mindenesetre egy „velünk született méltóságról”, illetve „elveszithetetlen méltóságról” (*dignitas interna*) ír.⁶⁷ Az emberi méltóság alapja nála az autonómia, vagyis az az értelem, amely önmaga törvényalkotója. Autonóm és van szabad akarata.

Ezt követően leginkább a világi humanizmus szolgáltatott határozott bizonyítékot arra, hogy az emberi méltóság nem jelent elkerülhetetlenül vallásos koncepciót.

Igazán széles körben népszerűvé és elterjedtté a fogalmat a politikai filozófia tette. Gondoljunk elsők között *Az Emberi és polgári jogok nyilatkozatára*, vagy Mary Wollstonecraft-tól *Az emberi jogok követelése (Vindication of the Rights of Men [1790])* és *A nők jogainak követelése (Vindication of the Rights of Women [1796])* című műveire, ahol Wollstonecraft a méltóságot (*valódi méltóság – true dignity*) már olyan értelemben is használta, ahol kifejeződött a nők és férfiak egyenlő jogainak igénye is, amely az általa helyesnek vélt politikai rendszert jelentette egyúttal. Ezekben a szövegben a következőképpen jelenik meg a méltóságfogalom (alább az eredeti szövegben kurzíválva jelöltem:

⁶⁰ Immanuel KANT: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése – A gyakorlati ész kritikája – Az erkölcsök metafizikája*. Budapest, Gondolat, 1991. 101.

⁶¹ Vö. BARCSI i. m. 61.

⁶² FRIVALDSZKY (2014) i. m.

⁶³ KANT i. m. 53.

⁶⁴ „Majd Scheler elveti a kanti etika „humanista pátozását” is, hiszen szerinte a kanti meghatározás azon az előfeltételezésen alapul, hogy minden ember eszes lény. Scheler az embert emberré tévő tényezőzt szellemnek nevezi (amely nem azonos az ész, vagy a lélek fogalmával: ezeket az evolúció „termékének” tekinti, hangsúlyozza továbbá a szellem »életreutaltságát«. *Nota bene*, Scheler etikájának központi fogalma a személy lesz, felismeri a személy alapvető jelentőségét, azonban olyan személy-fogalmat ad, amellyel kapcsolatban több probléma vetődhet fel.)” BARCSI i. m. 54.

⁶⁵ KANT i. m. 54.

⁶⁶ KANT i. m. 60.

⁶⁷ FRIVALDSZKY (2015) i. m. 28.

„That is the basis on which the false system of female manners been built, robbing the whole sex of its *dignity* and classing women with the smiling flowers that only adorn the land.” („Ez az az alap, amelyre a női képességek hamis rendszere épült, amely az egész nem méltóságát elvette, és a nőket olyan mosolygós virágokkal azonosította, amelyek csak a földet díszíteni jók.)⁶⁸

„[...] would enable a woman to live unmarried with *dignity*.” („Lehetővé tenné egy nő számára, hogy egyedülállóként is méltóságteljesen élhessen;”)⁶⁹

„A mother who wants to give her daughter *true dignity* of character must ignore the sneers of ignorance and proceed on a plan diametrically opposite to the one Rousseau has recommended with all the deluding charms of eloquence and philosophical trickery.” („Az anyának, aki lánya számára valódi méltóságot akar nyújtani, annak figyelmen kívül kell hagynia a tudatlanok gúnyolódásait, és rendelkeznie kell olyan előrehaladott megoldással, amely teljesen ellentétes azzal, amit Rousseau az ékesszólás és a filozófiai trükkök minden megtévesztő varázsával ajánlott.”)⁷⁰

Mint ismeretes, ezek az egyenlő jogokra irányuló törekvések egyenesen a francia forradalom jelszavai felé mutattak. Így az emberiség közös antropológiai lényegének felfedése és hirdetése, a „szabadság, egyenlőség, testvériség” legelőször a francia forradalommal jelent meg. Ez pedig kettős módon került elő, egyrészt politikai követelésként, másrészt antropológiai-ontológiai tényként.⁷¹ (Hiszen ne feledjük, bár a kereszténységben kialakult egy egységes emberkép, univerzális embereszmény, ugyanakkor annak szélsőséges partikularitása ugyanúgy megmaradt.) A felvilágosodás korában bontakozott ki az úgynevezett „racionalista humanizmus is, mely aztán a 19. század emberfelfogására volt nagy hatással. Előbbi az emberi észből indul ki és megköveteli minden eszes lény megkülönböztetés nélküli tiszteletben tartását.”⁷² Bár jelen tanulmány tárgya alapvetően nem az eltérő ember-eszmények részletes tárgyalása, mégsem tekinthetünk el attól, hogy kihangsúlyozzuk felfogásuk különböző korszakokon átívelő változásait. Ahogy erre már utaltam, az ember és a természet szembeállítás (ember, mint racionális lény) és/vagy összekapcsolása (az ember, mint a természet része) kapcsán.

Az emberi méltóság elméletében ez mindig úgy jelenik meg, hogy az egyes szerzők kiemelik minden ember alapvető egységét, és ebből további etikai elvárásokat vezetnek le, többek között azon kérdésre válaszolva, hogy vajon mi is adja az ember különleges méltóságát.⁷³

⁶⁸ Mary WOLLSTONECRAFT: A Vindication of the Rights of Woman with Strictures on Political and Moral Subjects <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/wollstonecraft1792.pdf> 38.

⁶⁹ Uo. 22.

⁷⁰ Uo. 29.

⁷¹ HELLER idézi BARCSI i. m. 35.

⁷² BARCSI i. m. 35.

⁷³ Vö. BARCSI i. m. 7.

Mindent összevetve, az emberi méltóság, már Kanttól kezdve, nem *pusztán erkölcsi értékdeklarációt* jelent, hanem jogforrás is. Így az emberi méltóság tisztelete egyúttal a minden emberi élet objektív védelmének állami (politikai közösség által való) védelmét is előírja. Az államok kötelezettsége továbbá az is, hogy olyan jogi környezetet teremtsenek, amely ténylegesen és hatékonyan garantálja az emberi méltóság védelmét.⁷⁴

5. Átfedések a természetjogi és szekuláris alapok között

Azt is látnunk kell, mutatott rá Michel Rosenfeld *Law, Justice, Democracy, and the Clash of Cultures* (2011) című könyvében, hogy ha a természetjogi alapok nem is közősek pl. a méltóság-fogalom mögött, de így is vannak átfedések a vallási normák és a felvilágosodás normái között. Méghozzá oly módon, hogy azt az előbb is említett vallási állítást, miszerint az embereket Isten teremtette (*imago Dei*) és mindegyikük rendelkezik lélekkel, sőt, Isten lehetővé tette számukra a választást jó és rossz között, *de facto* nem különbözik attól a felvilágosodásbeli alaptételtől, ami a mindenki számára egyenlően biztosított szabadságjogokon alapul.⁷⁵ Ebből is kiténik, hogy azonos (egyetemesnek vélt) értékeket tűznek ki célnak, csak más módon jutottak el ehhez a gondolathoz, és más forrást tulajdonítanak nekik. Többek között a gyakorlati eredmény mentén kifejezhető átfedések miatt volt konszenzus spontán módon később *Az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatának* (Továbbiakban: *Nyilatkozat*) megalkotásakor is.

Bár tény, hogy Jacques Maritain francia természetjogász keresztény természetjogi alapokon közelített a *Nyilatkozat* megfogalmazásakor az emberi jogokhoz azok eredetére és érvényességükre vonatkozóan, de azokat végül mégis az *örök törvény* általános elfogadása nélkül, ha úgy tetszik eredményorientáltan tette sikeressé („*a béke művének javáért és sikeréért.*”).⁷⁶ Hiszen a keresztény tomista alapokon nyugvó, morálteológiai teoretikus érvelés nem jöhetett volna létre a *Nyilatkozat* aláíróinak diverzitása miatt, mert azok a legkülönbözőbb vallások és ideológiák képviselői közül kerültek ki.⁷⁷

⁷⁴ Vö. VARGA Attila: Az emberi méltóság jogi értelmezésének kérdései. *Korunk*, 22. évf. 7., 2011. 107.

⁷⁵ Michel ROSENFELD: *Law, Justice, Democracy, and the Clash of Culture*. Cambridge University Press, 2011. 5.: „There may be overlaps between fundamentalist religion and Enlightenment norms (e.g., the religious assertion that human beings are all created by God, that they all possess a soul, and that god has made them free to choose between good and evil, may be understood as sharing a great deal in common with the Enlightenment’s commitment to equal liberty for all), but to the religious fundamentalist such overlaps carry no normative implications”

⁷⁶ „Egy keresztény és egy racionalista, ha mindketten hisznek is a demokratikus chartában[6], egymáséival összeegyeztethetetlen módokon fogják ezt igazolni, s e téren küzdelemben is bocsátkoznak, beleadva lelküket, szellemüket és vérüket. S Isten őrizzen tőle, hogy azt állítsam, nem fontos, melyiküknek van igaza! Ez nagyon is lényeges. Mindennek ellenére e charta gyakorlati igénylésében egyetértének, s együttesen közös cselekvési elveket fogalmazhatnak meg. Így oldódik meg szerintem a paradoxon, amelyre az imént utaltam. Az ideológiai egyetértés, amely azok között szükséges, akik azon dolgoznak, hogy a tudományt, a kultúrát, a nevelést egy igazi béke megteremtésének szolgálatába állítsák, gyakorlati szabályok és cselekvési elvek egy bizonyos együttesére korlátozódnak.” Jacques MARITAIN: *A garonne-i paraszt – Egy öreg laikus töprengése napjaink kérdésein*. Budapest, Szent István Társulat, 1999. 35.

⁷⁷ FRIVALDSZKY János: *A jogfilozófia alapvető kérdései és elemei*. Budapest, Szent István Társulat, 2013.

„Meg vagyok győződve arról, hogy az emberi jogokba és a szabadság, az egyenlőség, a testvériség eszményébe vetett hit igazolásának általam használt módszere az egyetlen, amely szilárdan az észre alapozott. Ám ez nem akadályoz meg abban, hogy egyetértsek e gyakorlati meggyőződésekben azokkal, akik szintén úgy vélik, hogy saját, az enyémtől teljesen különböző vagy elméleti dinamizmusában éppen vele ellentétes igazolási módjuk az egyetlen, amely az igazságon alapul.”⁷⁸

Végül az ENSZ-nek sikerült olyan konszenzusra jutnia, amely szintén az emberi méltóságból következtetett az egyéni jogokra, ám anélkül, hogy a kifejezést pontosan meghatározta volna, vagy annak vallási, természetjogi alapot tulajdonított volna.⁷⁹ Ez a vita mutatkozott meg a *Nyilatkozat* első cikkében is, ami ma így szól:

„Minden emberi lény szabadon születik és egyenlő méltósága és joga van. Az emberek, ésszel és lelkiismerettel bírván, egymással szemben testvéri szellemen kell, hogy viseltessenek.”⁸⁰

Ebben a formában több javaslat és egyeztetés árán tudott csak megszületni, ugyanis eredetileg így hangzott volna:

„Minden ember méltóságban és jogaiban szabadnak és egyenlőnek születik, és minthogy a *természet* értelemmel és lelkiismerettel ruházta föl, embertársaival kialakult kapcsolatainak alapja a testvériség.”⁸¹

Több szakirodalom is ismerteti ez utóbbi megfogalmazás körül kialakuló heves vitákat. Először a belga és kínai szakértők javasolták a *természet* szó kihagyását. Ugyanakkor a bolíviai, az argentin, a brazil és a kolumbiai küldöttek ezt követően benyújtottak egy bibliai ihletésű módosító javaslatot,⁸² ami a következő volt:

⁷⁸ MARITAIN i. m. 35. *Jaques Maritain, from the Introduction to UNESCO, Human Rights: Comments and Interpretations*: „I am quite certain that my way of justifying belief in the rights of man and the ideal of liberty, equality, fraternity is the only way with a firm foundation in truth. This does not prevent me from being in agreement on these practical convictions with people who are certain that their way of justifying them, entirely different from mine or opposed to mine... is equally the only way founded upon truth.”; idézi Charles TAYLOR: *Conditions of an unforced consensus on human rights* (To be presented at Bangkok Workshop, March 1996) <https://iilj.org/wp-content/uploads/2016/08/Taylor-Conditions-of-an-Unforced-Consensus-on-Human-Rights-1996.pdf>, 1.

⁷⁹ PEREVEZENTSEVA i. m. 15.

⁸⁰ Universal Declaration of Human Rights, <https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=hng>

⁸¹ Vö. KARDOSNÉ KAPONYI Erzsébet: *Az emberi jogok nemzetközi védelme*. 2000. http://phd.lib.unicorvinus.hu/118/1/kaponyi_erszebet.pdf, 93.

⁸² Vö. KARDOSNÉ KAPONYI i. m. 93.

„Minden ember méltóságában és jogaiban szabadnak és egyenlőnek születik. Az ember, akit *Isten saját képére és hasonlatosságra teremtett*, értelemmel és lelkiismerettel bír, s ekként embertársaihoz fűződő kapcsolatainak alapja a testvériség.”⁸³

Ezt a felvetést azonban a szovjet, a francia és az ecuadori küldött sem tartotta elfogadhatónak a vallási kitétel miatt.⁸⁴ Ezzel a *Nyilatkozat* első cikke, az egyhangúság elérése érdekében, végül nem tartalmazza sem a természetre, sem az „ember isteni eredetére” utalást, annak ellenére sem, hogy több delegáció szerette volna beilleszteni ezek valamelyikét. Az ember egyenlő méltósága így is a dokumentum legfontosabb kulcsfogalma lett, de semleges kontextusban.⁸⁵

Az elérni kívánt, úgynevezett egyetemes, átfedő konszenzus („*overlapping consensus*” [Rawls]) is arra vonatkozna, hogy a különböző csoportok, vallási közösségek, civilizációk, országok, miközben összeegyeztethetetlen nézetet képviselnek a teológiáról, a metafizikáról, az emberi természetről stb., és mindegyiküknek megvan a maga elgondolása, hite annak eredetforrásáról, mégis megállapodnak az emberi cselekedeteket irányító közös normákban. Nem a mögöttes meggyőződés konszenzusa, hanem csak a megfelelő normákban való egyetértés szükséges.⁸⁶ („We would agree on the norms, while disagreeing on why they are right norms.”)⁸⁷

Ennek a megközelítésnek viszont az a veszélye az emberi jogokkal kapcsolatban – írja a *Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights* című munkában Christopher McCrudden, hogy ha kiterjesztően értelmezzük, akkor lehet kontra-produktív is, méghozzá azért, mert sokszor az emberi méltóságot olyan nyelvi szimbólumként használják ma már, amely valójában különböző nézeteket reprezentálhat, ezzel igazolva egy látszólag közös alapra helyezett politikai megállapodást. A „méltóság” terminus használata a gyakorlatban az alapvető minimumon túl, álláspontja szerint, nem biztosít semmiféle univerzális alapelvet az igazságszolgáltatáshoz. Mégpedig amiatt (ahogy korábban is utaltam rá), mert kevés egyetértés van arról, hogy a méltóság milyen követelményeket is igényel pontosan. Ezért úgy véli, hogy az emberi méltóság jelentése teljesen kontextusfüggő, mert a méltóságot sértő magatartás megítélése a jogalkalmazás során lehet szubjektív és objektív is.⁸⁸ Ez újabb kérdést vet fel: Hogyan értelmezzük például a méltóságot, hogyha a gyakorlati alkalmazásra kerül sor: az áldozat szemszögéből, vagy objektíven?

McCrudden szerint, ha a bíróság az egyén saját ítéletét fogadja el arról, ami az ő megítélése szerint sérti a méltóságát, annak az a kockázata, hogy irányíthatatlan lesz

⁸³ Uo.

⁸⁴ Uo.

⁸⁵ Rene CASSIN: From the Ten Commandments to the Rights of Man. In: Shlomo SHOHAM (ed.): *Of law and man: Essays in honor of Haim H. Cohn: under the auspices of the Faculty of Law*. Tel Aviv University, 1971.

⁸⁶ TAYLOR i. m. 1.

⁸⁷ TAYLOR, idézi ARCOS RAMÍREZ i. m. 196.

⁸⁸ MCCRUDDEN i. m. 706.

és nem nyújt egy működőképes szabványt (kontraproduktív lesz). A másik oldalon pedig ott a lehetőség arra, hogy egy bíróságközpontú álláspontot, azaz pontos definíciót fogadjunk el arról, hogy mi a méltóság megsértése. Egyes országokban ugyanis mind a jogi védelmet igénylő személy szubjektív érzéseit (vagyis amit ő az emberi méltóságát sértőnek érez), mind pedig az ezen állítások objektív megítélését is figyelembe veszik.⁸⁹

A legtöbb természetjogi megközelítés szerint a mai kor problémáit kifejezetten az érvényességi forrás meghatározásának hiánya okozza, ami így nemcsak, hogy „védtelenné” teszi az alapjogokat, de akár egymással szembe is állíthatók (lásd alább). A másik alapprobléma pedig az, hogy a Dokumentumok több kevesebb politikai elemet is magukban rejtenek.⁹⁰

Bár láthattuk, hogy élénk vita volt a *Nyilatkozat* megfogalmazásakor és sokan vélték úgy, hogy az ember méltóságának kifejezetten a természeti törvényen kellene alapulnia, a végleges szövegből azonban kikerült minden filozófiai, vallási, természetjogi kifejezés, ennek eredménye pedig az, hogy tulajdonképpen *nyitva állnak a különféle megközelítésekre*.⁹¹ Ezt bizonyítja az is, hogy ma a nemzeti alkotmányokban különböző referenciával használják a méltóság fogalmát is. Ezeknél ugyanis keveredhet a dualista (mely az élethez és az emberi méltósághoz való jog különállását vallja) és a monista (az élethez és emberi méltósághoz való jogot egységet alkotó oszthatatlan és korlátozhatatlan alapjognak tartja) felfogás. Ugyanakkor azt is meg kell jegyezni a teljesség kedvéért, hogy még a dualista felfogás szerint sem igazolható az élethez való jog korlátozása, ha egyúttal sérti az emberi méltósághoz való jogot. Vagyis ebben a tekintetben konszenzus van.⁹²

A magyar Alkotmánybíróság a dualista felfogással szemben az oszthatatlansági doktrínát vallja, az emberi élet és az emberi méltóság mint elválaszthatatlan értékek egységének monista felfogását. Ez alapján az élethez és emberi méltósághoz való jog egységet alkotó oszthatatlan és korlátozhatatlan alapjog.⁹³

6. A közös teoretikus alap hiányából fakadó kérdések

Bár egységes teoretikus alapja nincs az alapfogalmaknak, de minden alapidokumentumban a méltóság kapta a legfontosabb helyet.⁹⁴ Mint ahogy azt már megállapított-

⁸⁹ Uo.

⁹⁰ FRIVALDSZKY (2013) i. m. 142.

⁹¹ MCCRUDDEN i. m.

⁹² Ld. ZAKARIÁS Kinga: Az emberi méltósághoz való jog In: JAKAB András – FEKETE Balázs (szerk.): *Internetes Jogtudományi Enciklopédia*. (Alkotmányjog rovat, rovatszerkesztő: BODNÁR Eszter, JAKAB András) <http://ijoten.hu/szocikk/az-emberi-meltozaghoz-valo-jog>, (2018) [20].

⁹³ Uo; valamint a 23/1990. (X. 31.) AB-határozat: „Az emberi élet és az emberi méltóság elválaszthatatlan egységet alkot és minden mást megelőző legnagyobb érték. Az emberi élethez és méltósághoz való jog ugyancsak egységet alkotó olyan oszthatatlan és korlátozhatatlan alapjog, amely számos egyéb alapjognak forrása és feltétele. Az emberi élethez és méltósághoz mint abszolút értékhez való jog korlátot jelent az állam büntetőhatalmával szemben.” <http://public.mkab.hu/dev/dontesek.nsf/0/179297164CE96B8DC1258382003C36D7?OpenDocument>

⁹⁴ Vö. McCrudden i. m. 655–724.

tuk, mai modern értelmében az emberi méltósághoz (élethez, jogalanyisághoz) való jog minden alapjog részét képezi. A méltósághoz való jog érinthetetlen a korlátozó jog számára, tehát *abszolút jog*, ami az alapjogokat összekapcsolja. E tekintetben az érinthetetlen lényegen túli lényeges tartalom pedig az, amikor ez a gyakorlatban is megnyilvánul és a különböző értelmezéseknek is teret adhat.⁹⁵ Tehát a méltóság-fogalom, ami általában az alaptörvények preambulumaiban található, egy önmagában való jog, ellenben más helyeken már csak az adott jogok magyarázatát adja. Ezért amíg az egyes esetekben alapvetőnek tekintik, addig másokban nem jog, hanem általános elv.

Emiatt a legfőbb kérdések továbbra is megmaradnak az emberi jogi diskurzusokban annak magyarázatára vonatkozóan, hogy miért és mire érdemesek az emberek és pontosan milyen típusú viselkedés az, ami elfogadható, és mi az, ami elfogadhatatlan az egyénnél, illetve vele szemben?⁹⁶ Mit jelent a méltóság ezekben az összefüggésekben? Lehet-e egyáltalán önmagában álló jog, esetleg egyszerűen csak az emberi jogok szinonimája? Milyen szerepet játszik a méltóság fogalma a gyakorlatban, a jogalkalmazás során?⁹⁷

Egyes kritikák szerint, ahogy ezt már többször is kiemeltem, az alapvető problémát az jelenti, hogy a nemzetközi intézmények a *méltóság* kifejezést a pozitív jogok és értékek érvényesítésére használják, ám elhagyják belőle az egyén felelősségét, és a kifejezéseket az adott kontextusban az egyének saját maguk értelmezik, függetlenül attól, hogy a méltóság eredetét teista vagy szekuláris alapon tételezik. Ennek értelmében a nemzetközi intézmények lehetőséget biztosítanak a polgárok számára arra, hogy kihagyják ezen kifejezés erkölcsi feltételeit, és ezek nélkül alkalmazzák alapkategóriaként a nyilvános diskurzusban. Sőt, úgy tűnik, a szekuláris meghatározások mára sokkal több ember számára elfogadhatók, mint a természetjogi vagy a vallási alapúak.⁹⁸

Ha szeretnénk az eddigieket rendszerezni, akkor alapvetően 3 főbb szakaszra osztható az emberi méltóságnak, illetve az emberi jogok alapfogalmainak megközelítése:

1. Etikai monizmus, az ontológiai metafizikai megközelítés, illetve a keresztény (imago Dei) emberkép (test-lélek egysége) mentén értelmezett megközelítések mentén.
2. Filozófiai fogalomalkotás, újkori, észbeli megalapozás (szubjektum-filozófia; lásd elsőként Kant) mentén.

⁹⁵ BALOGH Zsolt: Az Emberi Méltóság: Jogi Absztrakció vagy alanyi jog? *Iustum Aequum Salutare*, VI. évf., 2010/4. 35–44.

⁹⁶ Ezeken kívül sok kritika éri azon vonatkozásban az emberi jogokat, hogy a nemzeti alkotmányokban és nemzetközi jogi dokumentumokban szereplő kínzás, az embertelen-, megalázó bánásmód és büntetés tilalma, – mint az emberi méltóság tipikus sérelmének megvalósulásai – nem adnak önmagukban pontos választ arra a kérdésre, mit kell értenünk ezeken a bánásmódokon. Az emberi méltósághoz való jog negatív megközelítése ily módon tág teret ad a jogértelmezés számára alapesetben is, de különösen az eltérő kultúrák mentén, ami az emberi jogok tekintetében különösen problémás. Vö. McCrudden i. m.

⁹⁷ Vö. McCrudden i. m.

⁹⁸ PEREVEZENTSEVA i. m. 16.

3. Nemzetközi intézmények szekuláris megközelítése, mely minden vallási, természetjogi transzcendentális alapot, pontos meghatározást nélkülöznek, ezáltal nyitottak, de védtelenek (az alapjogok egymással szembeállíthatók) is lehetnek.

Ezen felül még további, árnyaltabb megközelítései is léteznek az emberi méltóságnak (akár az egyes pontokon, vagy a vallásokon belül is), de ezekre részletesen nem térek ki, ugyanakkor a fenti megközelítések függvényében is értelmezhetők általában, vagy bizonyos hasonlóságok, akár az előbbieik tagadása mentén. Például az evolucionista, vagy a genetikus pszichológia gondolkörét említhetném, esetleg azokat az elméleteket, melyek úgy vélik, hogy a sajátos emberi méltóság mibenlétét sem biológiai, sem a vallási elméletek nem tudják megfelelően megragadni, pl. Max Scheler szerint.⁹⁹ Ugyanakkor az mégis általánosan elfogadottá vált, hogy az emberi méltóságot tulajdonképpen egy még ma is vita tárgyát képező ontológiai ugrás alapozta meg. Ezt még azok is elismerik, aki nem hisznek abban, hogy Isten teremtette az emberi lelket. Sőt, a modern tudomány eredményeit az egyház ugyancsak elfogadja, de kiemelik ezzel kapcsolatban, hogy az evolúció során említett minőségi, „ontológiai ugrás” Istentől származik, ahogy ezt 1996-ban II. János Pál is megfogalmazta a Pápai Tudományos Akadémiához írt üzenetében.¹⁰⁰

Azt mindenesetre így is láthatjuk, hogy a méltóság alapfogalom mind a katolikus társadalmi doktrínában, mind a szociáldemokrata kereten belül, ugyanúgy az iszlám és a zsidó hagyományokban, valamint Kant tételeiben, illetve a liberalizmus emberi jogi felfogásának alaptételeiben is. Mégis kijelenthetjük, hogy ennek ellenére ezek egyike sem nyújt konszenzusos elképzelést, amint a méltóság gyakorlati alkalmazására kerül sor. Ezért többek között McCrudden is szkeptikus arra vonatkozóan, hogy ezek közül bármelyik valóban biztonságos alapot nyújthat a bírósági alkalmazáshoz a jövőben. Ugyanis ha ezen elképzelések bármelyikét is elfogadják, azzal együtt a méltóság minimum tartalmú értelmezése felett elveszítik konszenzusos megközelítését azoknál, akik nem osztják az adott hagyomány egészét.¹⁰¹ Láthatjuk, hogy a legfőbb probléma éppen a kulturális, vallási különbségeken alapuló, eltérő fogalom értelmezésekből ered, melynek eredménye a gyakorlatban megvalósuló szisztematikus jogsértések sora.

⁹⁹ BARCSI i. m. 50.

¹⁰⁰ Uo. „[A]z evolúciós elmélet több pusztá hipotézisnél. 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.” Ettől XVI. Benedek emberi méltóság-felfogása sem tér el. „Az evolúció kérdésében a pápa elismeri a természettudományos elméletek fontosságát, de úgy véli, teljesen mértékben mégsem bizonyítható az evolúciós teória helyessége. Az „Istenhívó evolúciós szemlélet” feltételezi Istent, mint Teremtőt.” BARCSI i. m. 50.

¹⁰¹ Vö. McCrudden i. m.

7. Az emberi méltóság minimumtartalma és az emberi jogok „Szent Grálja”

Mindannak ellenére, hogy nincs egyetértés a méltóság eredetforrásáról, mégis lehet határozni egy olyan minimumtartalmat (minimum core), axiomatikus értelmezést, amiben teljes a konszenzus és amely a méltóság ideális, egyetemes tartalma lehet ideológiai és politikai befolyásoktól és kultúrától függetlenül.¹⁰² Ennek pedig minimum három elemet kell magában foglalnia.

Több tanulmány, köztük Christopher McCrudden *Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights* című írása is tételesen meghatározta és kifejtette ezeket a minimumkövetelményeket. Ugyanezt tárgyalja Rinie Steinmann *The core meaning of human dignity* című írása is. Ebben Steinmann Feldman mellett Schachter-t, Neuman-t, Beyleveld-t és Brownsword-t is azok között említi, akik hasonlóan McCruddenhez, ugyancsak meghatározták az emberi méltóság minimumkövetelményeit.¹⁰³ Az emberi méltóság jelentésének ezt az alább meghatározott minimális magját mind a fent tárgyalt történelmi és eszmetörténeti gyökerei, mind pedig az emberi jogi szövegek is megerősítik azáltal, hogy a fogalmat beépítették az alapdokumentumokba.¹⁰⁴

Az emberi méltóság:

1. minden embernek immanens része, belső értéke, lényege, pusztán azáltal, hogy ember (ontológiai állítás);
2. ezt a belső értéket másoknak el kell ismerniük és tiszteletben kell tartaniuk („relációs” állítás).
3. Az állami korlátozás tilalmának követelménye: Az emberi jogi szövegek kiegészítették a minimális mag relációs elemét egy harmadik elemmel, mely az állam és az egyén közötti kapcsolatot rendez. Ez az elem magában foglalja, hogy az egyén belső értékének elismerése megköveteli, hogy az állam legyen az egyén érdekében és ne fordítva. Ez a kant-i gondolatot testesíti meg tulajdonképpen.¹⁰⁵

A harmadik pont mentén elmondható az is, hogy egy állam sem lehet a kultúra védelmében emberi jogokat sértő. Ebben a formában megállapítható, hogy a méltóság fogalma több forrásból is hasonló módon igazolható, kultúrán felül álló.

A fent nevezett három minimumkövetelmény tehát az ontológiai, a relációs és az állami korlátozás tilalmának követelménye (limited-state claim). (Bár az is kiderült, hogy a szkeptikusabb teoretikusok szerint még ezek sem jelentik azt, hogy a második és a harmadik pontban értelmezett minimumkövetelmények ne sérülne.) A méltóság ezen minimumfogalma pedig összekapcsolja az emberi jogokat, így általa azok nemcsak egymástól különálló jogosultságok, hanem szervesen össze is kapcsolódnak, egymásból eredeztethetők. Éppen emiatt tarthatnak igényt egész rendszerként is egy szélesebb körű univerzalizmusra.

¹⁰² Vö. Rinie STEINMANN: The Core Meaning of Human Dignity. *Potchefstroom Electronic Law Journal*, Vol. 19., 2016. 1–32.

¹⁰³ STEINMANN i. m.

¹⁰⁴ Vö. MCCRUDDEN i. m.

¹⁰⁵ MCCRUDDEN i. m. 679.

Összefoglalva: az ember méltóságának tiszteletben tartása azt jelenti, hogy tekintettel vagyunk a jogoknak ezekre a minimumára. Ezek nem függenek teljesítménytől, érdemtől, kultúrától, államtól. Az emberi méltóság tiszteletben tartásának elve pedig azt jelenti, hogy senkit nem lehet megfosztani a biológiailag szükséges létfenntartási eszközöktől, joga van mindenkinek az erős és folyamatos fájdalomtól való mentességre, a minimális szabadságra és önbecsülésre. Embertelen cselekedeteknek minősülnek a kínzás, rabszolgatartás, emberkereskedelem, halálbüntetés. Embertelen mulasztás hagyni mást éhen halni. Az absztrakt emberi méltóság pedig az emberre általánosan vonatkozik, és akkor sérül, ha az emberi nem identitását fenyegeti veszély és a normatív emberkép által vázolt határokat sérelem éri.¹⁰⁶ Pl. ez utóbbi mentén értelmezhető a klónozás tilalma, a különböző bioetikai korlátozások, vagy tehető fel majd újabb kérdés az ember-gép integrációval kapcsolatban a jövőben, amik ugyancsak a filozófia homlokerében vannak. Továbbá a mesterséges intelligenciával (AI) kapcsolatban is megkérdezhetjük már, vajon milyen etikai következményei lesznek ezeknek, hogyan változhatnak ennek hatására személyközi viszonyaink? (Bár ez külön elemzést igényelne.)

Conor O'Mahony, McCruddenhez hasonlóan, ugyancsak az emberi méltóság, mint alkotmányos alapelv minimumjelentését próbálta meghatározni. Szerinte a méltóság – mely primátust élvez mind a nemzetközi jog, mind pedig a nemzeti alkotmányok emberi jogi rendelkezéseiben – mindaddig nem lehet igazán hatékony mint jogi elv, amíg nem születik meg egységes megállapodás annak minimumtartalmáról és értelmezéséről. Ő is kifejti, hogy miután az emberi méltóság ma is egy rendkívül képlékeny fogalom, problémát okozhat, de nemcsak a törvények szintjén, hanem a filozófia területén ugyanúgy, hiszen nem nyújt sem bizonyosságot, sem következetességet. Ez a bizonytalanság pedig árt mindazoknak, akik az emberi méltóság központi szerepét képviselik a nemzetközi és a hazai emberi jogok terén.¹⁰⁷ Viszont maga a méltóság-fogalom – tette hozzá –, soha nem egy önmagában való cél, hanem olyan kiindulási alapot jelent, melyet még tovább lehet fejleszteni és szélesíteni. O'Mahony az emberi méltóság minimumtartalmát egyrészt leíró kijelentésként (1) minden embernek erendő emberi méltósága van, másrészt (2) normatív következtetéssel írta le, utóbbi szerint minden embernek jogokat kell biztosítani az egyenlő bánásmód és tisztelet alapján.¹⁰⁸

Emily Kidd White szerint viszont nincs olyan dolog, hogy méltósághoz való jog, mert a méltóság fogalma egyszerre több jelentéssel bírhat. Ezzel ellentmondva O'Mahony-nak és McCrudden-nek is – akik a pontos meghatározás hiányát tartják veszélyesnek – azt fejtegeti, hogy éppen a méltóság minimalista meghatározásának keresése okozhat problémát a különféle jogi kontextusokban.¹⁰⁹ Ugyanis szerinte a gyakorlati alkalmazás minden egyes esetben megkövetel bizonyos fokú rugalmasságot, eltérést, eltérő értelmezést is. Ellenben egy statikus fogalom alkalmatlan arra, hogy

¹⁰⁶ VARGA (i. m.) 106.

¹⁰⁷ CONOR O'MAHONY: There is no such thing as a right to dignity: A rejoinder to Emily Kidd White. *International Journal of Constitutional Law*, Volume 10, Issue 2., 2012. 585–587.

¹⁰⁸ Uo.

¹⁰⁹ Uo.

az egyes értékek és érdekek kölcsönhatását is figyelembe vegye és a konkrét ténybeli, gyakorlati helyzetekre igazságosan reagáljon.¹¹⁰

Ez a probléma leginkább akkor jelenhet meg, amikor a méltóság valamilyen más alapjoggal kerül kollízióba. Bár az emberi méltósághoz való jog egyetlen alapjoggal szemben sem mérlegelhető, sőt még a méltóság méltósággal való ütközése (tragikus kollízió) esetén sem.¹¹¹ Ám az eutanázia kérdése kapcsán a méltóság alapjoga mégis vita tárgyát képezi a nyugati kultúrán belül is, és az élethez való joggal állítják szembe. Az emberi élet védelme tekintetében pro-kontra véget nem érő vita kapcsán országonként is eltérő lehet ennek szabályozása (lásd Belgium, Hollandia és Luxemburg esetét, ahol engedélyezett az aktív eutanázia is). Holott ez ugyancsak alapvető jogokat érintő kérdés, tehát elvileg egyöntetű vélekedést takarhatna annak tartalmára vonatkozóan. Az eutanáziával szemben általában nem csak vallási, vagy kulturális alapon elutasítók, de a legtöbb esetben éppen abból kifolyólag, hogy az élethez való érinthetetlen alapjogot sérti.

Az eutanázia mellett érvelők szerint ellenben vannak olyan esetek, ahol a fájdalom és a betegség már olyannyira sérti az emberi méltóságot, hogy a méltósághoz (illetve az ennek részét képező önrendelkezéshez) való jog elsőbbséget élvez még az élethez való alapjoggal szemben is. Így a dualista felfogásban – az élethez és az emberi méltósághoz való jog különállása révén – lehetségesnek tartják az eutanáziát bizonyos esetekben. Ezzel szemben a monista oszthatatlansági doktrína alapján elviekben nem elfogadható az eutanázia semmilyen formában, hiszen a méltósághoz és az élethez való jog a priori elválaszthatatlanok egymástól.¹¹² Magyarországon az eutanázia bűncselekménynek számít. Bár egyes értelmezések passzív eutanáziának tekintik a kezelés visszautasítását is, de miután az eutanáziát *per definitionem* mindig az orvos szemszögéből értelmezzük, ezért ez nem sorolható ebbe a kategóriába.¹¹³ Ez utóbbi valójában az egészségügyi törvényben deklarált betegjogot jelent.¹¹⁴

¹¹⁰ O'MAHONY 585–587.

¹¹¹ ZAKARIÁS i. m. a tragikus kollízióval kapcsolatban megjegyzésként: „a német Szövetségi Alkotmánybíróság a 2006. évi ítéletében megállapította, hogy a terroristák által eltérített személyszállító repülőgép lelövésére adott engedély sérti az emberi méltóságot, mivel az utasok és a személyzet a mentési akció pusztá tárgyává válnának, mások megmentése érdekében.”

¹¹² Hasonló kérdések merülnek az abortusz esetében is. Utóbbit illetően egy, az alapvető elvitathatatlan jogalanyiságot érintően, tulajdonképpen korral szembeni diszkriminációt hoznak fel ellenérvnek, a meg nem született emberi személy jogalany vonatkozásában. Erre a témára külön nem térek ki az elemzésemben.

¹¹³ „15. § (1) A beteget megilleti az önrendelkezéshez való jog, amely kizárólag törvényben meghatározott esetekben és módon korlátozható. 2) Az önrendelkezési jog gyakorlása keretében a beteg szabadon döntheti el, hogy kíván-e egészségügyi ellátást igénybe venni, illetve annak során mely beavatkozások elvégzésébe egyezik bele, illetve melyeket utasít vissza, figyelembe véve a 20. §-ban előírt korlátozásokat. 3) A betegnek joga van arra, hogy a kivizsgálását és kezelését érintő döntésekben részt vegyen. Az e törvényben foglalt kivételektől eltekintve bármely egészségügyi beavatkozás elvégzésének feltétele, hogy ahhoz a beteg megtevesztéstől, fenyegetéstől és kénysertől mentes, megfelelő tájékoztatáson alapuló beleegyezését (a továbbiakban: beleegyezését) adja.” 1997. évi CLIV. törvény az egészségügyről <https://net.jogtar.hu/jogszabaly?docid=99700154.tv>

¹¹⁴ Ld. 1997. évi CLIV. törvény az egészségügyről.

Ugyanakkor, ahogy erről már volt szó a tanulmányban, hazánkban a monista felfogást képviselik. Tóth J. szerint ezért az eutanázia kérdésével kapcsolatban így is csorbát szenved az AB oszthatatlansági doktrínája. Álláspontja szerint csak abban az esetben nem ütközne egymással a két alapjog, ha az Alkotmánybíróság kimondaná, hogy az élethez való jog magában foglalja az élet befejezéséhez, az életről történő lemondáshoz való jogot is, tehát ha az étellel az egyén szabadon rendelkezhetne. Mindaddig azonban, amíg az AB az élethez való jogot az élet sérthetlenségeként (azaz kötelezettségként) fogja fel, addig az eutanázia esetében az élethez való jog (ami így inkább kötelezettség) és a méltósághoz való jog (illetve az utóbbinak az önrendelkezési jogon alapuló gyakorlása) ütközni fognak.¹¹⁵

Ha az alapjogokat teista perspektívából vizsgáljuk, és pl. a „Ne ölj!” parancsot értelmezzük (Tíz parancsolat 5. pontja), egy bizonyos fokú eltérést ugyancsak találunk. Ez alapvetően az élethez való alapjogot sérti, (kivétel nélkül minden embernek joga van méltósága okán az életéhez), ám ez a parancs a gyilkolás tilalmát mondja ki elsősorban, sőt maga az egyház is eképpen értelmezi. A gyilkolás mint olyan, az ártatlannak minősülő személy megölését jelenti, ami tiltott. De az emberölés bizonyos esetekben mégsem számít bűnnek pl. a jogos önvédelemnél, illetve sokáig még a halálbüntetés is széles körben elfogadott volt.¹¹⁶ Még maga II. János Pál is elismerte, hogy az önvédelemről senki sem mondhat le az élet, vagy önmaga iránti szeretet hiánya miatt, továbbá a halálbüntetést csak végső esetben szabad alkalmazni, amikor a társadalom védelme nem lehetséges egyéb módon. Viszont az élet szentségére hivatkozva az egyház már elítéli az öngyilkosságot, az abortuszt, sőt az eutanáziát is.¹¹⁷ (Illetve 2018 óta kategorikusan elítéli a halálbüntetést is [ld. Katekizmus, 2267.pont]. Így mára a korábban létező feltétele megengedést Ferenc pápa teljes mértékben kizárta.)

A halálbüntetést jogi megközelítésből vizsgálva ugyancsak kijelenthető, hogy jogos-sága mára vitatott, így a legtöbb államban tiltott. Erre vonatkozóan ismerjük az 1990. évi Alkotmánybírósági döntést, mely megállapította a halálbüntetés jogellenességét és végleg eltörölte Magyarországon.¹¹⁸ Miután a bírák többek között kifejtették, hogy a halálbüntetés az emberi jogokkal összeférhetetlen, jövátéhetetlen és visszafordíthatatlan büntetési eszköznek tekinti, mely etikailag nem igazolható.¹¹⁹ Magyarországon az élethez és az emberi méltósághoz való jog – állampolgárságra tekintet nélkül – minden embernek veleszületett, sérthetetlen és elidegeníthetetlen alapvető joga.¹²⁰ Ez pedig

¹¹⁵ TÓTH J. Zoltán: Élethez való jog és életvédelem pro futuro. *Pázmány Law Working Papers*, 2011/12. 14. <http://plwp.eu/docs/wp/2012/2011-12.pdf>

¹¹⁶ BARCSI i. m. 49.

¹¹⁷ Uo.

¹¹⁸ 1990-ben kimondták: „A Büntető Törvénykönyvről szóló 1978. évi IV. tv. 38. § (1) bekezdés 1. pontja, a 39. §-a és a 84. §-a, a büntetőeljárásról szóló 1973. évi I. tv. 399. §-a, a büntetések és az intézkedések végrehajtásáról szóló 1979. évi 11. tvr. 17. és 18. §-a, valamint a Büntetésvégrehajtási Szabályzatról szóló 8/1979. (VI. 30.) IM rendelet 151., 152. és 153. §-a az Alkotmányba ütközik, ezért azokat megsemmisíti.” http://www.njt.hu/cgi_bin/njt_doc.cgi?docid=3356.237644

¹¹⁹ „Amely a súlyos bűncselekmények megelőzésére, illetve az ilyen bűncselekmények elkövetésétől való elrettentésre alkalmatlan és célszerűtlen büntetési nem.” 23/1990. (X. 31.) AB határozat a halálbüntetés alkotmányellenességéről: <https://bit.ly/39rppNh>

¹²⁰ Uo.

arra vezethető vissza, hogy „minden emberi személynek joga van méltósága okán az életéhez, függetlenül egészségi, mentális vagy akár erkölcsi állapotától is. Ez utóbbi tekintetében szükséges elmondani, hogy a halálbüntetés önmagában jogellenes, nem a jogos önvédelem esetkörébe tartozik, ezért ma már sehogyan sem igazolható.”¹²¹ Ugyanígy az Európai Unió Alapjogi Kartája 2. cikk (2) bekezdése is kimondja, hogy „[s]enkit sem lehet halálra ítélni vagy kivégezni”.¹²²

Kétségtelen, hogy vannak olyan jogok, amelyek ütköztetése során egyértelműbb eredményre jutunk és a konszenzus is azonnali, míg máskor (pl. eutanázia esete) már kevésbé. Szkeptikus álláspontok szerint hiába van egyezés a méltóság minimumtartalmában, így is jelentősen eltérő értelmezések vannak az emberi jogok és a méltóság közötti kapcsolatról az egyes jogrendszerekben. Miután pedig az emberi jogok bírósági értelmezésében nincs egységes fogalom, az függhet a helyi politikától, sokszor kulturálisan relatív, sőt olykor egymásba ütköző elképzeléseket eredményeznek.

Lorenzo Zucca például úgy véli, ha még az alapvető jogok is ütközésbe kerülhetnek egymással, akkor valójában olyan dilemmákkal állunk szemben, melyek fenyegetést jelentenek mind a társadalom, mind pedig a jogi rendszerek egységét és kohézióját illetően is. A kérdés pedig az, hogy vajon megoldható-e ez a dilemma és konfliktus az alapvető jogokkal kapcsolatban.¹²³

O'Mahony, McCrudden és az ő értelmezésükhöz hasonló megközelítések alap gondolata tehát az, hogy azért szükséges először egy minimális fogalmat megalkotni, mert csak erre alapulva lehet azután egy szélesebb körű egyetértés felé haladni. Hiszen ahogy a szabványok konvergálnak, az összehasonlító elemzésekkel nő a konszenzus lehetősége is. O'Mahony Ronald Dworkin és Paolo Carozza munkájára hivatkozva hozzátette azt is, hogy enélkül az emberi méltóság „alapvető” megsértése nemcsak a kulturális különbségek miatt, hanem azoktól függetlenül is fokozatosan növekedhet. Úgy véli, csak akkor lenne lehetőség arra, hogy a nemzetközi emberi jogi bíróságok és a nemzeti alkotmánybíróságok globális párbeszédet folytathassanak egymással, ha egy minimális alapról meg lehetne állapodni. Ez utóbbi aztán fokozatosan lehetővé tenne egy olyan egységes elv kidolgozását is, ami az idő előrehaladtával egyre kevésbé lenne minimalista.¹²⁴

8. Összegzés

Kiderült, hogy az egyetlen elfogadott és elidegeníthetetlen értéken, az emberi méltóságon, annak minimumtartalmán keresztül lehet minden egyes kultúrában azonos értelmezése az erre épülő olyan további emberi jogoknak is, amelyek megfelelhetnének

¹²¹ FRIVALDSZKY (2014) i. m.10.

¹²² 2. cikk „Az élethez való jog (1) Minden embernek joga van az élethez. (2) Senkit sem lehet halálra ítélni vagy kivégezni.” Az Európai Unió Alapjogi Kartája <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/HU/TXT/?uri=CELEX%3A12012P%2FTXT>

¹²³ Vö. Lorenzo ZUCCA: *Constitutional dilemmas – Conflicts of Fundamental Legal Rights in Europe and the USA*. Oxford, Oxford University Press, 2007.

¹²⁴ O'MACHONY i. m. 585–587.

az emberiség közös igényeinek. Az egyes teoretikusok csak ezzel a fogalmi konszenzussal tartják elképzelhetőnek, hogy a legélesebb ellentétek és a szisztematikus emberi jogsértések kiküszöbölhetőek lehessenek a jövőben. Ez nemcsak a nyugati értékek megőrzése érdekében elengedhetetlen, de a különböző kultúrák kirekesztésének elkerülése miatt ugyanúgy.

A méltóságból levezetett emberi jogok végső ideális kritériuma pedig az lenne, hogy ezek a jogok is megfeleljenek ennek az egységnek, emellett a kulturális különbségekre is érzékenyek legyenek, de úgy, hogy a kulturális különbözőség elfogadása ne az egyes autoriter kormányok elismerését jelentse egyúttal. A jogok ne legyenek ideologikusak abban az értelemben, hogy ne tudja kisajátítani azokat egyetlen partikuláris fél sem, pl. az emberi jogok fogalma ne lehessen tárgya se a kommunista se a kapitalista diskurzusnak.¹²⁵ Ugyanezen az alapon ne lehessenek az alapjogok vallási, meggyőződésbeli alapúak. Időtállóak legyenek, hiszen eleve olyan alapértékeket testesítenek meg, amely az emberhez kötődik időtől, kortól és minden mástól függetlenül az emberi méltóságon alapulva. „Egy ilyen elmélet már régóta az emberi jogok Szent Gráljának tekinthető.” („Such a theory has long been the Holy Grail of human rights.”)¹²⁶

¹²⁵ MCCRUDDEN i. m. 677.

¹²⁶ Uo.