

Michael Quante

Az emberi méltóság és az életminőség vizsgálatok

Ez év júliusában a Deutscher Bundestag elfogadta azt a törvényt, amely történetében először legalizálta a preimplantációs genetikai diagnózist (a továbbiakban: PGD). Ennek következtében a korábbi tiltást - amely egy a PGD körül kialakult vita eredménye volt – felváltotta ennek a medikális lehetőségnek egy feltételes, azaz számos tekintetben korlátozott elfogadása. Noha egyfelől a politikai folyamat ezen eredménye változást jelent, a nyilvános vitát – a törvénynek a Deutscher Bundestag által történő elfogadása előtt, az elfogadása során és azt követően is – stagnálás jellemezte. Azok, akik még most is a PGD kriminalizálását szeretnék elérni, ugyanazokat az elvi ellenvetéseket teszik, és egy fenyegető kulturális katasztrófával riogatnak. De azok is, akik a lehetőség mellett állnak ki, ugyanazokat az érveket hozzák elő, melyeket már számtalanszor hallhattunk az elmúlt évtized során. Úgy vélem, ez bizonyíték arra, hogy ebben a kontextusban nagyon mély, talán még fel sem fedett etikai intuíciók manifesztálódnak, illetve folyamatosan ütköznek egymással.

Meglátásom szerint a reprodukciós medicina területén megfigyelhető tudományos és orvosi haladás arra kényszerít bennünket, hogy átgondoljuk az orvosi tevékenység kontextusában előforduló életminőség vizsgálatok etikai elfogadhatóságát. Számos, a PGD etikai tarthatatlanságát bizonyítani szándékozó, az emberi méltóság princípiumára épülő érv abból a premisszából indul ki, mely szerint az emberi élet minőségének megállapítása és az erre épülő szelekciót érintő döntésünk alapvetően összeegyeztethetetlen az emberi méltósággal. Például a Deutscher Ethikrat azon tagjai, akik a PGD kriminalizálása mellett szavaztak, a következőképpen érvelnek:

„az in vitro módon előállított humán embrió iránt megkülönböztetett felelősséggel kell viseltetnünk mesterséges előállításának következtében, ami megtiltja, hogy

egy ilyen embriót azzal a céllal állítsunk elő, hogy ne kerüljön beültetésre, amennyiben valamilyen nem kívánt sajátossággal rendelkezne”¹

Ez a csoport a PGD kriminalizálást követelte, mert megítélésük szerint ez a lehetőség:

„ismét bevezetheti az embriópathikus indikációt, vagyis annak lehetőségét, hogy az emberi életet elutasíthassuk valamely nem kívánt sajátosságának következtében, mely indikációt explicite kitiltották az abortusztörvényből.”²

Ez az etikai intuíció igen gyakori a német bioetikai vitákban. Ma erre a lényegi premisszára szeretnék fókuszálni, amely a biomedicinális etika számos kontextusában jelentős erővel bír. Ez a premissza – melyet a továbbiakban „összeegyeztethetlenségi feltevés”-nek [incompatibility-assumption] fogunk nevezni – azt állítja, hogy az emberi méltóság és az életminőség vizsgálatok egymással kivétel nélkül összeegyeztethetetlenek. Ahogyan mondtam, ez az összeegyeztethetlenségi feltevés a preimplantációs genetikai diagnózisról folytatott vitában is tetten érhető.

Most nem szeretnék részletekbe menően tárgyalni minden PGD-vel kapcsolatos kérdést. Ehelyett az összeegyeztethetlenségi feltevést veszem közelebről is szemügyre, és annak kimutatására teszek kísérletet, hogy ez a premissza nem állja ki a kritikai vizsgálódás próbáját. Amennyiben ezt be tudjuk bizonyítani, úgy számos, a PGD ellen felhozott igen nagy súlyú érv alapvetően hibás jellegét sikerül kimutatnunk.

I. Az „emberi természet”-től az „emberi méltóság”-ig

Az általam választott téma napjainkban a tudomány fejlődésének köszönhetőn – mind a tudást, mind pedig a cselekvéseink számára lehetőségként adódó technológiai opciókat

¹ Saját fordítás, a német eredeti a következőképpen hangzik: „der in vitro gezeugte Embryo aufgrund seiner künstlichen Erzeugung einer besonderen Verantwortung unterliegt, die es verbietet, ihn zu erzeugen, um ihn im Falle unerwünschter Eigenschaften zu verwerfen“ (Deutscher Ethikrat: *Präimplantationsdiagnostik*. Berlin 2011, 113.o.).

² Saját fordítás, a német eredeti a következőképpen hangzik: „eine embryopathische Indikation wieder eingeführt würde, also die Erlaubnis, menschliches Leben aufgrund unerwünschter Eigenschaften zu verwerfen, die aus der Schwangerschaftskonfliktregelung ausdrücklich ausgeschlossen wurde“ (uo.).

illetően - igen aktuális. Ez a fejlődés arra késztet bennünket, hogy átgondoljunk néhány igen mély etikai intuíciót, melyek mindezidáig etikai gondolkodásunk számára meghatározóak voltak, azonban a drámai mértékben átalakuló társadalmak következtében talán nem állják ki az idő próbáját. Noha a legfontosabb kérdés, amit tárgyalni fogunk, az „emberi méltóság” és az életminőség vizsgálata között fennálló kapcsolat, vizsgálódásunkat néhány, az „emberi természet”-ről szóló megjegyzéssel fogjuk indítani, hiszen az emberi méltóság és az emberi természet fogalma között szoros kapcsolat áll fenn, legalábbis az utóbbi egyik jelentését tekintve. Hadd magyarázzam meg, mire is gondolok.

A „természet” kifejezésnek számos jelentése van, melyek hatással vannak az „emberi természet” fogalmára. A „természet” és az „emberi létező” hétköznapi fogalmait illetően ezek a különféle jelentések egymás mellett élnek.

(i) A „természet” egyik jelentése mindent lefed, amivel a természettudományok foglalatostkodnak. Ennek következtében az „emberi természet” az emberi létezők biológiai felépítését jelöli. Ez a biológiai természet önmagában nem képes arra, hogy *közvetlen módon* morális státusszal rendelkezessen, hiszen egy tisztán leíró entitásról van szó. Az persze kétségkívül igaz, hogy az új biotechnológia következtében ez a biológiai természet (annak struktúrája, tulajdonságai és funkciói) tanulmányozható és – egy adott mértékig - módosítható is. Az új felfedezések és az új lehetőségek egyaránt az „emberi létező” hétköznapi fogalmának kikezdését eredményezhetik, ez morális problémákat is indukálhat. A biológiai természetünk kétségkívül morálisan relevánsnak bizonyulhat *közvetett módon*. Erre számos lehetőség van, közülük csupán azt a kettőt szeretném megemlíteni, melyek véleményem szerint a legfontosabbak. A biológiai természetünk tulajdonságai egyrészt lehetnek kauzális módon képessé tevő feltételek [causal enabling conditions] olyan tulajdonságok vonatkozásában, mely tulajdonságokat morálisan relevánsaknak tekintünk (például egy jól funkcionáló idegrendszer birtoklása képessé tesz bennünket az öröm és a fájdalom megtapasztalására). Másrészt az is lehetséges, hogy a biológiai természetünk sajátosságait implicit módon értékeltük, de erre nem reflektáltunk. Ha a biotechnológia segítségével most meg tudjuk változtatni ezeket a tulajdonságokat, akkor ezt a lehetőséget morális veszteségként élhetjük meg, esetleg zavar érzését keltheti. Ebben az esetben nem a biológiai sajátosság az, amely morális relevanciával bír, hanem ez a hatás. Következésképpen az, ha hangot adunk ennek az érzésnek, nem lehet érv az adott tulajdonság megváltoztatása ellen, hanem olyan követelményként kell értenünk, amely a morális értelemben vett lehetséges veszteség felett való elgondolkodásra késztet

bennünket (a biológiai reprodukció területén elért technológiai fejlődés ennek a konstellációnak nyilvánvaló példája lehet).

(ii) A „természet” egy másik értelmében egy dolog esszenciáját jelenti, azokat a tulajdonságokat, melyek a dolgot azzá a fajta létezővé teszik, ami. Az „emberi természet” - ebből következően – azokat a különleges tulajdonságokat és képességeket jelöli, amelyek az emberi létezőket egyedivé, *emberi létezőkké* (nem individuumokká) teszik, és a species-tagság következtében különleges morális státusszal ruházzák fel őket. Azzal a további kérdéssel most nem foglalkozunk, hogy elvben lehetséges-e elkülöníteni egymástól az esszencialista állítást és az etikai állítást. Valószínű, hogy a prímszámként való létezés esszenciája nem hordoz semmiféle etikai súlyt, az emberi létezők esetében azonban normális körülmények között az esszencialista és az etikai állítások együtt léteznek.

A továbbiakban a „természet” esszencialista/etikai jelentésére fókuszálunk. Az emberi létezőknek ez a speciális természete az, melyre rendszerint utalunk az „emberi méltóság” kifejezés használatával. Ezt két lépésben tesszük. Az első lépésben az „emberi méltóság” az emberi létezők különleges etikai státuszának a jelölője, ekkor az „emberi természet” etikai dimenziója kap szerepet. A második lépésben az emberi létezők esszenciális tulajdonságait határozzuk meg, melyek megalapozzák [substantiate] ezt a különleges etikai státuszt, ezzel lép színre az „emberi természet” ontológiai aspektusa.

Ha az „emberi természet”-et ebben a második jelentésben vesszük, az emberi méltóság és a tanulmányom témája közötti kapcsolat egyértelművé kell, hogy váljon. Írásom harmadik részében számos módot fogok megkülönböztetni azt illetően, hogy magát az „emberi természet”-et hogyan tölthetjük meg tartalommal ezen esszencialista/etikai jelentésében. Még mielőtt azonban ezzel foglalkoznánk, az összeegyeztethetlenségi feltevés működését a német bioetikai viták vonatkozásában egy rövid példával fogjuk szemléltetni.

II. Az összeegyeztethetlenségi feltevés: a PGD példája

Ez év júliusában a PGD felkapott téma volt Németországban, hiszen először került legalizálásra. A vitában az összeegyeztethetlenségi feltevés még mindig megfigyelhető, ezt mutatják a Deutscher Ethikrat azon tagjainak indítványából származó idézetek, akik a PGD-t kriminalizálni szeretnék. Az elképzelést, mely szerint az emberi méltóság és az életminőség vizsgálatok összeegyeztethetetlenek, a Nationaler Ethikrat azon tagjainak indítványában is

megtalálhatjuk, akik 2003-ban amellettt érveltek, hogy a PGD-t tiltani kell.³ Ezt az álláspontot Regine Kollek 1999-ben a következőképpen fogalmazta meg:

„Nem összeegyeztethető az emberi élet méltóságával az olyan eljárás, melynek során kísérlet céljából szándékosan potenciális emberi létezőket állítunk elő, majd a leendő szülők csupán a genetikai diagnózist követően ítélnék arról, hogy létezésre és további fejlődésre érdemesnek találják-e a potenciális emberi létezőket.” (Saját fordítás)⁴

Ahogy az történni szokott, az állásponthoz mindkét kijelentésben csúszós lejtő érvek társulnak, azon értékítéletek feltételezett önkényességére alapozva, melyeket a PGD eljárás magában foglal. Az álláspont magvát azonban egy alapvető ellenérv alkotja, melynek lényege az összeegyeztethetlenségi feltevés.

III. Az „emberi méltóság” különböző jelentései

Az az elgondolás, amely szerint az emberi élet abszolút értékkel bír és ellenáll az értékvizsgálatoknak, egy olyan etikai állítás, amely igazolásra szorul. Néhányan ez elől a igazolás elől azzal a kijelentéssel próbálnak kitérni, mely szerint a viselkedésünk nyilvánvaló bizonyítékát adja annak, hogy az emberi életet ilyen abszolút értékkel ruházzuk fel. Ez ellen a stratégia ellen először is azt az ellenvetést szeretném tenni, hogy filozófiai interpretáció függvénye, a viselkedésünk tanúskodik-e erről vagy sem. Másodsor pedig, amikor maga az emberi élet legkorábbi kezdete, vagy az emberi élet befejezésének valamilyen formája képezi a vizsgálódás tárgyát, akkor számomra evidensnek tűnik, hogy nem mindannyian tanúsítunk ilyen viselkedést.

³ Cf. Nationaler Ethikrat: *Genetische Diagnostik vor und während der Schwangerschaft*. Berlin 2003, 83 skk.

⁴ R. Kollek: „Vom Schwangerschaftsabbruch zur Embryonenselektion? Expansionstendenzen reproduktionsmedizinischer und gentechnischer Leistungsangebote“. In: *Ethik in der Medizin* 11 (Suppl 1) 1999, 121-124.o. (Az idézet eredeti német változata: „Ein Verfahren, in dessen Zusammenhang potentielle menschliche Wesen bewußt auf Probe erzeugt und von den zukünftigen Eltern erst nach einer genetischen Untersuchung für existenz- und entwicklungswürdig befunden werden, ist mit der Würde menschlichen Lebens nicht vereinbar”).

Az általam tett ellenvetéssel szemben a következőt lehetne mondani: Rendben, viszont úgy *kellene* cselekednünk, hogy ez az attitűd (az, hogy az emberi életnek abszolút értéket tulajdonítunk) kifejezésre juthasson, vagy legalábbis legyen összeegyeztethető vele.

Nyilvánvaló, hogy egy morális kijelentést tettünk, amely igazolásra szorul. A tradíció az emberi élet ezen abszolút értékére, amely az emberi méltóság alapja, vagy ami kifejeződik az emberi méltóságban, különböző igazolásokat ad. Két ilyen igazolást szeretnék megkülönböztetni egymástól, mely igazolások (legalábbis ismereteim szerint) a mi kultúránk legjelentősebb igazolásai. Harmadik lépésként az „abszolút” jelentésének különféle interpretációit adom meg. Ezzel arra fogok rámutatni, hogy a jelenlegi vitákban az „emberi méltóság”-nak többféle felfogása is szerepet játszhat.

1. Az „emberi méltóság” mint az „emberi élet szentsége”

Az egyik tradíció az „emberi méltóság”-ot „az emberi élet szentségé”-nek doktrínáján belül értelmezi. Az emberi élet kitüntetett morális státuszát azzal a ’ténnyel’ igazolja, mely szerint az emberi életet isten ruházta fel ezzel a kitüntetett etikai értékkel. E nézet teológiai hatását nyilvánvalóvá teszi a „szentség” terminus használata. Tekintve, hogy egy plurális és szekularizált társadalomban a morális kijelentések és a törvényadta jogok teológiai igazolása problematikus (ez utóbbié, a törvényadta jogoké még inkább), számos szerző a „szentség” analízisét teológiai terminusok mellőzésével próbálja elvégezni. Erre az „abszolút érték” fogalma kínálkozik legfőbb jelöltként.

Vegyük észre, az „emberi élet szentségé”-nek fogalmát használva az ellenkező utat választottam, hogy megvilágítsam az „emberi méltóság” prominens fogalmainak egyikét. Látni fogjuk, hogy az „abszolút”-nak két különböző interpretációja lehetséges (vagy legalább kettő, melyet szeretnék elkülöníteni egymástól), és ahhoz, hogy a különbséget láthatóvá tehesük, egészen a gyökereikig kell hatolnunk, vagyis az „emberi létező” fogalmának teológiai háttéréig kell visszamennünk.

2. Az „emberi méltóság” mint személyes autonómia

Egy másik tradíció az emberi létezőknek az „emberi méltóság” által fémjelzett kitüntetett etikai státuszát a normális emberi létezők különleges képességeivel igazolja. Itt a következő tulajdonság a lehangsúlyosabb: az emberi létezők képesek autonóm módon élni az életüket,

azaz képesek az önmaguk által meghatározott morális szabályok szerint döntéseket és ítéleteket hozni. Az én értelmezésem szerint az emberi méltóságnak ez az interpretációja mentes lehet a teológiai előfeltevésektől (miközben valószínűleg nem lehet mentes minden metafizikai előfeltevéstől). Az alapvető elgondolás úgy szól, hogy az emberi létezők képesek személyekként élni az életüket. Ebben a felfogásban impliciten megtalálható az a gondolat, hogy az emberi létezők saját egzisztenciája egyfajta jelentéssel rendelkezik, értékkel bír. Ahogyan azt máshol már kifejtettem, az autonóm személyként [autonomous person] való létezés tovább már nem redukálható jellegzetessége abban áll, hogy a személyt, őt magát saját személyiségével [character] azonosítjuk. Ez az „azonosítás” egy értékelő önvonatkozást takar, amely azt jelenti, hogy az emberi személyek egyfajta önképpel [self-image] rendelkeznek, amely különféle értékeket tartalmaz. Az emberi személyek elképzelést alkotnak arról, hogy kik is valójában, és hogy kivé akarnak vagy fognak válni.

Ez a személyként élt autonóm életre való alapvető képesség az, amely megköveteli, és egyben igazolja az egymás iránt érzett tisztelet követelményét. És ez a tisztelet az, amely az „emberi méltóság”-ban kifejezésre jut, ami az emberi élet abszolút értékének lényegi aspektusa.

Összegezve, az „emberi méltóság” két fogalma között három lényegi különbség áll fenn:

1. Teológiai versus filozófiai igazolás (egyik sem magától értetődő, egyik sem tisztán empirikus, egyik sem értékmentes)
2. Az első forrása extern (isten), az emberi létezők elméjének belső struktúrája nem lényeges. A második forrása intern, vagyis az emberi létezők különleges képessége, amit személyes autonómiának nevezünk el.
3. A teológiai nem veszi figyelembe az individuális emberi létezés perspektíváját (az „emberi méltóság” nem fejezi ki a személyes autonómia belső struktúráját), miközben az autonómia-alapú felfogás konstitutív módon azon az önvonatkozáson alapul, melybe az emberi létezők mint személyként életet élő létezők lépnek (az „emberi méltóság” ebből következően kifejezi a személyes autonómia belső struktúráját).

3. Az emberi méltóság erőssége

Most már megkülönböztethetjük egymástól az „emberi méltóság” által kitüntetett emberi élet értékének kifejezni kívánt erősségére vonatkozó különböző interpretációkat. Ezen

interpretációk közül csupán kettőt fogunk közelebről is szemügyre venni: az abszolút olvasatot [the absolute-reading] és az intrinzikus olvasatot [the intrinsic-reading].

Az *abszolút olvasat* szerint az emberi méltóság és az emberi élet értéke két lényegi tulajdonsággal bír: (i) nem valami másból ered, például nem emberi érdekekből (itt kivételt képez Isten akarata), illetve (ii) nem megengedhető, hogy összemérjük más etikai értékekkel.

Az *intrinzikus olvasat* szerint az emberi élet kitüntetett értéke (i) nem valami másból ered, például nem emberi érdekekből (itt kivételt képez Isten akarata), de (ii) megengedhető, hogy összemérjük más etikai értékekkel.

Az „emberi méltóság”-nak a német Alaptörvény által képviselt hivatalos értelmezéséből világosan látható, hogy az az abszolút jelleget képviseli. Az élethez való jog mérlegre helyezhető más nagyon fontos etikai értékekkel, az emberi méltóság azonban nem. Az intrinzikus olvasat az „emberi méltóság”-ról kialakított fogalmunk igen erőteljes revíziója lenne. Egy ilyen mértékű revízió akkor lehet egyszerre szükségszerű és etikailag igazolt, ha az új technikai fejlődés – így például a PGD – által teremtett új kontextusokban az emberi méltóságról alkotott elképzelésünk etikai problémákat okozna. Elsőként azonban meg kell próbálnunk koherenssé tennünk az etikai intuíciónkat e kontextusokban, illetve az emberi méltóság abszolút olvasatának a vonatkozásában. Ki fogom mutatni, hogy lehetséges egy ilyen reflektív egyensúly megtalálása, amennyiben az emberi méltóság abszolút olvasatát ötvözni tudjuk a személyes autonómia alapjára épített emberi méltóság elképzelésével. Mielőtt azonban ehhez hozzálátnánk, el kell különítenünk egymástól az életminőség vizsgálatok különböző modelljeit.

IV. Az életminőség vizsgálatok különböző modelljei

Érvelésünk céljából az életminőség vizsgálatok négy modelljét fogjuk megkülönböztetni. Az elkülönítést azáltal tehetjük meg, hogy szemrevételezzük azokat a standardokat, melyeket ezek a modellek a vizsgálat céljára felhasználnak. A négy modell a következők standardokat használja:

- a naturalista standard
- a társadalmi-objektív standard
- a racionalitás és az interszubjektivitás standardja

- a személyes standard

A *naturalista standardot* használó modell állítása szerint mentes az etikai normáktól és értékektől, és úgy tesz, mintha az életminőség vizsgálatát csupán biológiai, pszichológiai és orvosi tényekre alapozva végezné el. Tekintettel arra, hogy az életminőséget nem lehet naturalizálni, egy ilyen modell értelmetlen, még akkor is, ha időnként megpróbálják védeni.

A *társadalmi-objektív standardot* használó modell azt állítja, hogy az adott társadalomban faktuálisan elfogadott és domináns értékeket és normákat kell az életminőség mércéjének tekintenünk.

Rendszerint sem a naturalista standardot, sem pedig a társadalmi-objektív standardot nem azok védelmezik, akik úgy gondolják, hogy az életminőség vizsgálatokra szükség van a biomedicinális etikában. Leginkább azok hivatkoznak rájuk, akik az összeegyeztethetlenségi feltevés mellett teszik le a voksot, és – helytelenül vagy demagóg módon – az ellenfeleiknek tulajdonítják. Úgy vélik, hogy az életminőség vizsgálatok az etika biológiára történő redukciójának a változata, vagy esetleg a rasszizmus megnyilvánulása. Vagy azt feltételezik, hogy az életminőség vizsgálatokat társadalmilag elfogadott normák és értékek vezetik. Következésképpen, ez a két standard nem azért van jelen a diszkussziókban, mert az életminőség vizsgálatok védelmezői védelembe vették, hanem azért, mert a kritikusai ezeket a standardokat rájuk erőltették.

Következésképpen nagyon fontos látnunk, hogy van még két másik standard is, amit az előbbieket helyett használhatunk, amit használnunk kellene az életminőség vizsgálatok során.

A *racionalitás és az interszubjektivitás standardja* explicite normatív standard. Azokat az elemeket tartalmazza, melyeket a racionális emberi létezők racionálisan választanak emberi létezőként való természetük következtében (olyan tulajdonságok tartoznak ide, mint például a testet öltöttség [embodiment], az érzőképeség, a társadalmi szükségletek, illetve a személyes autonómiára való képesség). Egy ilyen standard – elgondolása szerint – minden emberi létezőre vonatkozatható (kivéve, amennyiben autonóm módon – a 'személyes' értékek alapján – a bennefoglalt összetevők ellen érvelnek).

A *személyes standardot* nem szabad a szubjektív relativizmus verziójaként értelmeznünk, ez félreértés volna. Nem arról van szó, hogy az egyéni élet minőségét olyan privát érzetek alkotnák, mely érzeteket más szubjektumok nem érthetnek meg. A szubjektív standard figyelembe kívánja venni, hogy az emberi személyek értékelő módon viszonyulnak saját egzisztenciájukhoz. Az emberi személyek, akik életüket autonóm módon irányítják,

azonosulnak (vagy éppen nem) saját jövőjükkel a saját értékeik és terveik fényében. Ez a képesség, amely konstitutív az emberi méltóság autonómia alapú koncepciója számára, konstitutív az életminőség vizsgálatok személyes standardja számára. Ez a standard az emberi élet értékét olyan értéknek tekinti, mely értéket ez az emberi létező a saját – személyes életútként értett - egzisztenciájának tulajdonít. Ezt az életutat megérthetik más szubjektumok is (ebben a kontextusban x megértését különböztessük meg x elfogadásától). Következésképpen, az életminőség vizsgálatoknak ez a standardja nem a szubjektív relativizmus egyik formája. Továbbá abból következően, hogy a személyek racionális létezők, a személyes autonómián alapuló életterveket és döntéseket mások kritikával illethetik. Minimum magyarázatot és igazolást kérhetünk, ha elfogadható indok alapján szkeptikusnak mutatkozunk.

Tehát a személyes standard és a racionalitás és az interszubjektivitás standardja egymással kéz a kézben jár.

V. Az összeegyeztethetlenségi feltevés tévedése

Összegezzük az eddig elmondottakat. Azok, akik az összeegyeztethetlenségi feltevést védelembe kívánják venni, egy dilemmával kerülnek szembe:

A. *Vagy* az emberi méltóság életszentség-olvasatára kell támaszkodniuk, ami az emberi méltóságot abszolút értékke nyilvánítja, így viszont egyetlen individuum számára sincs lehetőség saját egzisztenciájának az értékelésére. Ez az álláspont azonban két ponton is támadható. Egyfelől összeegyeztethetetlennek tűnik a személyes autonómiával, következésképpen komoly konfliktusba kerül széles körben osztott társadalmi alapértékekkel. Másfelől pedig igazolásra szorul, ami kivitelezhetetlennek látszik egy olyan szekularizált társadalomban, amely önmagát a nyilvános észhasználat standardjaira korlátozza.

B. *Vagy* pedig a személyes autonómiára alapozott emberi méltóság fogalmára támaszkodik, ebben az esetben azonban az összeegyeztethetlenségi feltevést nem lehet védelmezni általános állításként. Abban biztosak lehetünk, hogy az életminőség vizsgálatoknak vannak olyan modelljei, melyek gond nélkül összeegyeztethetők az emberi méltósággal. A naturalista standard mellőzi az etikai értékeket és normákat. Ebből következően a személyes autonómiát is mellőznie kell, hiszen ez az autonómia esszenciális módon értékelő jellegű. Ez azonban a standardot összeegyeztethetlenné teszi az emberi

méltósággal. Ugyanezt mondhatjuk el a társadalmi-objektív standardról, hiszen az emberi létezőnek a személyként élt élethez való joga, illetve az autonómia gyakorlása az egzisztencia értékelésén keresztül szintén mellőzésre kerül.

A racionalitás és az interszubsztivitás, valamint a személyes standard azonban minden további nélkül összeegyeztethető az emberi méltóság személyes autonómiára épülő fogalmával, hiszen ez a standard explicite elismeri, hogy az emberi személyek a személyként való életvezetésükkel értékelik saját egzisztenciájukat, kifejlesztvén saját személyiségüket és értékeik saját személyes terét.

Az autonóm személyek esetében – gondoljunk például az önkéntes aktív eutanáziára – tisztelnünk kell azt az autonóm döntést, mely során egy személy a halálra irányuló szándékát nyilvánítja ki, hiszen ilyenkor egy személy többé már nem képes azonosulni a saját egzisztenciájával. Amennyiben egy ilyen döntést érhetőnek vélünk, akkor a döntés tisztelete nem más, mint az adott személy emberi méltóságának a tisztelete, az emberi létezők vonatkozásában pedig az egzisztencia autonóm módon megválasztott értékek mentén történő megítélésének képessége irányába kifejezett tisztelet.

Más esetekben, és itt most már gondoljunk a PGD-re, a racionalitás és az interszubsztivitás standardjára kell támaszkodnunk ahhoz, hogy megítélhessük, egy racionális szubsztitum vajon szeretne-e élni bizonyos körülmények és bizonyos feltételek mellett. Meglátásom szerint képesek vagyunk ilyen ítéletek meghozatalára, noha nagy fokú körültekintésre van szükség.

Egyfelől egy individuum negatív azonosulása egy tulajdonsággal lehet egy társadalmi standard internalizációjának az eredménye, a stigmatizáció internalizálódása, vagyis az elidegenedés egyik megnyilvánulása. Másfelől az életfeltétel negatív értékelése (például egy 'egészséges' individuumnak a fogyatékos [disabled] életére irányuló ítélete) az elégtelen mértékű empátia következménye is lehet. Egyik esetben sem tekinthetjük az intuíciónkat vagy a nem-reflektív ítéleteinket magától értetődőnek, kritikai módon reflektálnunk kell azokra, alapos vizsgálatot kell végeznünk.

Ugyanakkor ezeket az ítéleteket nem kerülhetjük meg, hiszen éppen a modern technológiák azok, amelyek ezeket a szituációkat és döntéseket kikényszerítik. Helyes rámutatni ezekre a nehézségekre, mégsem juthatunk arra a következtetésre, hogy az életminőség vizsgálatokat be kell tiltanunk. Amennyiben igazam van, ezek a vizsgálatok összeegyeztethetők az emberi méltósággal, ha megpróbálunk behelyezkedni annak az emberi létezőnek a perspektívájába, akinek az élete vizsgálat alatt áll.

Biztosan lehetünk abban, hogy itt számos episztemológiai, etikai és metodológiai probléma sűrűsödik össze. Mégis, olyan eszközöket kell kifejlesztenünk az életminőség vizsgálatára, melyek az ítéleteinket pontosabbá [adequate] teszik. Minthogy az emberi méltóság nem érv amellet, hogy meggátoljuk az életminőség vizsgálatokat általában, kötelességünk fejleszteni és finomítani az erre szolgáló eszközeinket.

VI. Záró megjegyzések

A Deutscher Bundestag mostani döntése egy olyan helyzetet teremtett, ami jelentős fejlődés a PGD elmúlt évtizedre érvényes németországi kriminalizálásához viszonyítva. Ehhez azonban azt is hozzá kell tennünk, hogy etikai nézőpontból a helyzet még mindig nem kielégítő. A PGD-t csupán adott számú orvosi központ fogja elvégezni. Ezt számos hatékony érveléssel lehet igazolni. A megoldás azonban elzárkózik attól, hogy az indikációk egy olyan nyilvános listáját állítsa össze, amely a PGD-t elfogadhatóvá teszi, és hozzáférést biztosít. Ehelyett minden egyes központban etikai tanácsok fognak működni, amelyek igazolni fogják minden egyes esetben, hogy a PGD használata a pár számára engedélyezett-e vagy sem.

Ez nem csupán azért problematikus, mert azok a személyek, akik már így is egy olyan szituációban vannak, ami etikailag és pszichológiailag egyaránt rendkívül bonyolult, egy etikai „stresszvizsgálat” tárgyává válnak. Problematikus a következő ok miatt is: minden egyes etikai tanácsnak készítenie kell egy listát az elfogadható indikációkról, hiszen fontos kidolgozni egy olyan racionális procedúrát, ami alapelvét illetően igazolható. Igen valószínű, hogy ezek a helyi listák bizonyos mértékben különbözni fognak egymástól, hiszen a PGD felé mutatott attitűd egy adott mértékig például vallásos meggyőződésen vagy konfesszionális különbségeken alapul. Ebből következően kettős hátránnyal kell szembenéznünk. Egyrészt egynél több működő lista lesz Németországban a PGD szabályozására. Minthogy a potenciális szülők, akik számára a PGD egyáltalán lehetőség lesz, mindannyian rendkívüli pszichológiai megpróbáltatásnak lesznek kitéve, valószínű, hogy Németországban egyfajta PGD-turizmussal kell majd számolnunk az eltérő standardok következtében. Másrészt a kidolgozott indikációs lista implicit marad, tehát nem válik nyilvános vita tárgyává, egyáltalán nem lesz egy nyilvános vita eredménye. Abból következően, hogy nem tudjuk elkerülni a lista ilyen módon történő előállítását, a megítélésem szerint ez szintén nagyon komoly hátrányt jelent.

Ha az iránt érdeklődünk, hogy vajon mi vezetett a mai németországi helyzethez, rögvest a következő válasz jut az eszünkbe: a Deutscher Bundestagnak azok a tagjai, akik a PGD legalizálása mellett szavaztak, megpróbálták megakadályozni a nyilvános vitát. Valószínűleg azért, mert egy ilyen vitának a társadalmunkban diszkriminatív hatása lenne a fogyatékkal élőkre vagy a beteg személyekre nézve (vagy azon személyekre nézve, akik olyan genetikai rendellenességekkel élnek, melyek a listákon szerepelnek). Egy ilyen diszkrimináció, tovább szöve az intuíció fonalát, összeegyeztethetetlen az említett személyek emberi méltóságával. Következésképpen azt feltételezem, hogy a PGD-t illetően még az új német törvényre is hatással volt az a feltételezés, hogy az emberi méltóság és az életminőség vizsgálatok elvben nem összeegyeztethetők. A jelen tanulmányban szereplő gondolatmenet egyik célja pontosan az, hogy ezt az előfeltevést nyilvánvalóvá tegye, és rámutasson, ez komoly érvekkel kritizálható, el is utasítható. Csupán így válhat világossá, hogy nem létezik ilyen elvi összeegyeztethetlenség, következésképpen nem tudunk és nem is kell megállnunk ott, ahol pillanatnyilag vagyunk.

Biztos vagyok abban, hogy néhány éven belül egy olyan nyilvános vita szemtanúi leszünk, amely a PGD indikációiból készített lista etikai elfogadhatóságáról fog folyni. És eléggé optimista vagyok – amennyiben nyilvánosan és racionálisan megvitatjuk az életminőség vizsgálatok standardjait -, hogy a listánk szigorúbb lesz, mint a jelenlegi többi európai országé.

Befejezésként hadd tegyek még egy utolsó észrevételt. Egy kellően megalapozott és minden tényezőt mérlegelő ítélet a PGD etikai elfogadhatóságának és etikai határainak vonatkozásában nem csupán az az egyetlen fontos kérdés, hogy vajon a kérdéses genetikai rendellenességgel, fogyatékossgal illetve betegséggel együtt járó élet érdemes-e arra, hogy azt leéljük (azon emberi individuumból tekintve, akinek az életéről szó van). Ez a kérdés állt vizsgáladásunk középpontjában, hiszen megkerülhetetlen, ha értékelni kívánjuk azt az állítást, hogy az emberi méltóság és az életminőség vizsgálatok elvben összeegyeztethetetlenek.

Amennyiben – és ez volt az előadásom célkitűzése – igazolni tudjuk, hogy adott feltételek fennállása esetén a kettő elvben egymással összeegyeztethető, további kérdésként merül majd fel, hogy a potenciális szülők vagy maga a társadalom elő tud-e állni etikailag védhető igényekkel, melyeket szintén figyelembe kell vennünk. Egy olyan társadalomban, amelyben a szolidaritás működő princípium, amely princípium formálja a társadalmi intézményeinket és azt is, ahogyan a mindennapok során egymással bánunk, ez a minden szempontot mérlegelő ítélet az emberi élet mellett fog felszólalni, különösen akkor, ha mind a

fogyatékkal élő gyermekek szülei, mind pedig a krónikusan beteg és a fogyatékos személyek számára segítséget nyújtanak a társadalmi intézmények, hogy sikerrel integrálódhassanak a társadalmi életünkbe. Az olyan társadalmakban, amelyek nem képesek, vagy esetleg nem is akarnak ilyen társadalmi atmoszférát teremteni, a PGD-t nem szabad legalizálni. Tehát a PGD legalizálása melletti érvelés elköteleződést jelent azon állítás igazsága mellett, hogy a fogyatékos és a krónikusan beteg emberek tiszteletet és szolidaritást érdemelnek, ahogyan azok a személyek is, akik őket gondozzák.

Fordította: Kőműves Sándor