

BARCSI TAMÁS*

AZ EUTANÁZIAPROBLÉMA DISKURZUSETIKAI ÉRTELMEZÉSE

Tanulmányomban diskurzusetikai szempontból elemzem az eutanáziaproblémát. A kantian alapok tisztázását követően bemutatom a Habermas-féle diskurzusetika főbb gondolatait, majd ennek egy módosított változatát, az értékkorlátos diskurzusetikát, amelynek centrális eleme az emberi méltóság tiszteletének elve. Az utóbbi figyelembevételével megvizsgálom az eutanáziához kapcsolódó legfontosabb kérdéseket, majd néhány, az elméleti megállapításokból következő konkrét, gyakorlati javaslatot is megfogalmazok.

1. BEVEZETÉS: A KANTI ALAPOK

A következőkben a diskurzusetika különböző felfogásairól és – ezek figyelembevételével – az eutanázia kapcsán felmerülő kérdésekről lesz szó. Mindehhez elengedhetetlen, hogy legalább vázlatosan kitérjünk Immanuel Kant *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése (Grundlegung der Metaphysik der Sitten, 1785)* című könyvére.¹

Kant e művében a kategorikus imperatívusz („*Cselekedj úgy, mintha cselekedted maximájának akarata révén általános természettörvénnyé kellene válnia.*”) leírása után bizonyítani kívánja, hogy létezik-e valóban ilyen imperatívusz, van-e olyan gyakorlati törvény, amelyik teljesen, mindenfajta mozgatórugó nélkül, önmagában is parancsoló jellegű, és hogy e törvény követése kötelesség-e. Ha van valami, aminek létezése önmagában abszolút értékkel bír, ami *önmagában vett cél*, akkor ebben és csakis ebben lelhetjük fel egy lehetséges *kategorikus imperatívusz*, azaz a gyakorlati törvény alapját – állapítja meg Kant. *Az ember és általában minden eszes lény öncélként létezik*, és nem pusztán eszközként, amely egy másik akarat tetszés szerinti használatára szolgál. A gyakorlati imperatívusz tehát a következő lesz: „*Cselekedj úgy, hogy az emberiségre mind saját személyedben, mind bárki máséban mindenkor mint célra, sohasem mint pusztán eszközre legyen szükséged.*”² Kant alaptételét *az akarat autonómiája elvének* nevezi (szemben a többivel, amelyet a heteronómiához sorol) és eljut a *célok birodalmának* fogalmához. Mivel valamennyi eszes lényre érvényes az a törvény, hogy saját magát és

* PhD, egyetemi adjunktus, Pécsi Tudományegyetem Egészségtudományi Kar, 7621 Pécs, Mária u. 5-7.

E-mail: barcsi48@gmail.com.

¹ Immanuel KANT: „Az erkölcsök metafizikájának alapvetése” [ford. BERÉNYI Gábor] in Immanuel KANT: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése, A gyakorlati ész kritikája, Az erkölcsök metafizikája* (Budapest: Gondolat 1991).

² KANT (1. l.) 62.

mindenki mást sohasem szabad pusztá eszközként kezelni, hanem mindenkor egyszerűs mind öncélként is, ezért a közös objektív törvények rendszeres kapcsolatot teremtenek az eszes lények között, vagyis olyan birodalmat, amelyet – mivel ezek a törvények a szóban forgó lények kapcsolatát a célok és eszközök szempontjából tartalmazzák –, a célok (eszményi) birodalmának nevezhetünk. *A célok birodalmában mindennek vagy ára van, vagy méltósága.* Aminek ára van, annak helyébe egyenérték gyanánt másvalamit is állíthatok, ami viszont *minden ár fölött áll*, ami az öncél létrejöttének egyedüli előfeltétele, annak *belső értéke, vagyis méltósága van.* Mivel a *moralitás az egyedüli feltétel*, amelynek megléte *egy eszes lényt öncéllá tehet*, ennél fogva egyedül az erkölcsiségnek és az *emberiségnek – amennyiben erkölcsiségre képes – van méltósága.*

Az eszes lénynek nincs más értéke, mint amit a törvény határoz meg számára. De a minden értéket megszabó törvényhozásnak éppen ezért méltósággal, azaz feltétlen, hasonlíthatatlan értékkel kell bírnia, amellyel szemben az eszes lény egyedül a *tisztelet* szóval élhet a megbecsülés illendő kifejezéséül. *Az ember és minden eszes természet méltóságának alapja tehát az autonómia.*³

2. JÜRGEN HABERMAS DISKURZUSETIKAI KONCEPCIÓJA

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

Habermas diskurzusetikája a kommunikatív cselekvés elméletére utal (illetve ráutalt), mivel a gyakorlati diskurzus a kommunikatív cselekvés összefüggéseibe ágyazódik be.⁴ A diskurzusetika elmélete tehát feltételezi *A kommunikatív cselekvés elmélete (Theorie des kommunikativen Handelns, 1981)* című művében foglaltakat (illetve a nyelv normatív szerkezetének elméletét).⁵

Az elméleti diskurzusban az egyes megfigyelések és az általános hipotézisek között tatóngó szakadékat az indukció különböző kánonjai segítségével hidaljuk át – mutat rá Habermas –, a *gyakorlati diskurzusban* egy ennek megfelelő *áthidaló elvre* van szükség, amely az érvelés szabályaként azzal egyenértékű szerepet kap, mint amit az indukció tölt be a tapasztalati tudományok diskurzusában. Minden kognitivistá etika ahhoz az eszméhez nyúl vissza, amelynek Kant adott formát a *kategorikus imperatívusz* segítségével. E szerint az *áthidaló erkölcsi elvnek* biztosítani kell, hogy csak azokat a normákat fogadják el érvényesnek, amelyek *álta-*

³ KANT (1. lj.) 66–70.

⁴ Jürgen HABERMAS: „Morális tudat és kommunikatív cselekvés” [ford. FELKAI Gábor] in Jürgen HABERMAS: *A kommunikatív etika* (Budapest: Új Mandátum 2001) 178.

⁵ Jürgen HABERMAS: *Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997).

lános akaratot fejeznek ki. Habermas szerint az univerzalizáció alapelvének kanti megfogalmazása és a *kantiánus értelmezések problémásak*, mert ezek azt kívánják, hogy *minden cselekvő egymaga végezze el* az adott *maxima igazolását*, márpedig az ellentmondás egyénileg elvégzett empirikus próbája (tehát annak megvizsgálása, hogy a cselekvési maximánk ellentmondás nélkül általánosítható-e) *nem biztosítja a pártatlan ítéletalkotást*. Az általánosíthatóság eszméjében kifejeződő intuíció azt kívánja meg, hogy az érvényes normának *minden érintett személy elismerését* ki kell érdemelnie, ez pedig csak egy olyan elv által biztosítható, amely *minden érintettet* arra kényszerít, hogy az érdekek mérlegelésekor *mindenki más* nézőpontjára helyezkedjen.⁶ Az univerzalizáció *alapelvének* tehát univerzális szerepcserét kell kikényszerítenie. Habermas ezt az elvet (amelyet *[U]-elvnek* nevez) a következőképpen írja le.

„Minden érvényes norma meg kell, hogy feleljen annak a feltételnek, hogy minden érintett elfogadhassa (és az ismert alternatív szabályozási lehetőségekkel szemben előnyben részesíthesse) azokat a következményeket és mellékhatásokat, amelyek mindenkori *általános* követéséből – előreláthatólag – *minden* egyes személy érdekeinek kielégítése szempontjából adódnak.”⁷

Habermas az *univerzalizációs elvet* ([U]-elv) *transzcendentál-pragmatikai úton* alapozza meg, tehát az *érvelés előfeltételeiből* vezeti le azt.⁸ A szerző az univerza-

⁶ Jürgen HABERMAS: „Feljegyzések a diskurzusetika megalapozásának programjához” [ford. FELKAI Gábor] in Jürgen HABERMAS: *A kommunikatív etika* (Budapest: Új Mandátum 2001) 137–138. Megjegyzem, hogy a „diskurzusetika” kifejezést használok a magyar fordításban használt „diskurzusetika” helyett.

⁷ HABERMAS (6. lj.) 139.

⁸ Habermas különbséget tesz az érvelés előfeltételeinek három – a „termékek” előállításának logikái, az eljárások dialektikus és a folyamatok retorikai – síkja között (ezeket Alexy leírására utalva mutatja be). a) Az érveléseket meggyőző érvek termelésére szánták, amelyek segítségével beválthatók vagy visszautasíthatók az érvényességi igények. Az érvelés során tekintettel kell lennünk minimális *logikai* szabályokra, ill. konzisztenciával kapcsolatos követelmésekre. Így pl. egyetlen beszélő sem mondhat ellent önmagának, vagy a beszélők nem használhatják ugyanazt a kifejezést eltérő jelentéssel. b) Az *eljárás* síkján helyezkednek el az interakció specifikus formájának pragmatikai előfeltételei, pl. a résztvevők számonkérhetőségének és őszinteségének elismerése. Pl. minden beszélő csak olyat állíthat, amiben ő maga is hisz, ill. aki megtámad egy, nem a vita tárgyát képező kijelentést vagy normát, annak ezt külön meg kell indokolnia. Ezen a síkon olyan előfeltételesek jutnak érvényre, amelyek a diskurzus és a kommunikatív cselekvés esetében közösek, ilyenek pl. a kölcsönös elismerés viszonyai. c) A *folyamat* síkján az érvelésen alapuló társalgásnak *immunisnak kell lennie a represszióval és az egyenlőtlenséggel szemben*, azaz közelítenie kell a kommunikáció ideális feltételeihez, amit Habermas ideális beszédhelyzetként írt le. Az érvelés résztvevői nem térhetnek ki a következő előfeltétevés elől: kommunikációjuk szerkezete a nézetegyeztetés folyamatára kívülről ható vagy belőle eredő minden kényszer (a jobbik érv kényszerét kivéve) kizár. 1. Minden beszédre és cselekvésre képes szubjektum részt vehet diskurzusokban. 2. Minden résztvevő számára egyenlő esélyt kell biztosítani arra, hogy hozzájáruljon a vitához, ill. hogy érvényre jutassa saját érveit. Mindenki problematizálhat minden állítást. A diskurzusba mindenki bevezethet minden állítást. Beállítódását, kívánságait vagy szükségleteit mindenki kinyilváníthatja. 3. A diskurzuson belül vagy azon kívül uralkodó kényszer által egyetlen beszélő sem korlátozható abban, hogy éljen az 1. és a 2. pont által megszabott jogaival. Az általunk c) pontban összefoglalt *diskurzus szabályok* csak annyit mondanak ki – hangsúlyozza Habermas –, hogy az érvelésben résztvevőknek *feltételezniük kell ezen feltételek közelítőleges* (és

lizáció elve mint a normamegalapozó diskurzusokban alkalmazandó érvelési szabály mellett megfogalmazza a *diskurzusetikai alapelvet* is (*[D]-elv*), amelyben a diskurzusetika alap gondolata jut kifejezésre. „Egy norma csak akkor tarthat számot érvényességre, ha minden, általa – feltehetően – érintett személy egy gyakorlati vita résztvevőjeként egyetértésre jut (vagy jutna) abban, hogy érvényes.”⁹ A diskurzusetika alaptétele szerint *minden tartalmat*, bármennyire alapvető cselekvési normákat érintsen is, *valóságos* (vagy ezt helyettesítendő, az érdekeket képviselő „*ügyvédek*” által levezetett) *diskurzusoktól kell függővé tenni*. Habermas kiemeli: nem létezik olyan szociokulturális életforma, amely legalább implicit módon ne foglalná magában azt a gyakorlatot, hogy a kommunikatív cselekvést az érvelésre épülő diskurzusban folytathatnánk tovább, ugyanakkor a normamegalapozó diskurzusok (mint minden érvelés) *szököártól* fenyegetett szigetekhez hasonlítanak, hiszen a kölcsönös megértést szolgáló eszközöket újra és újra az erőszak eszközeivel váltják fel. Rá kell mutatni továbbá, hogy a gyakorlati diskurzusok nem függetleníthetők úgy a társadalmi konfliktusok nyomásától, mint az elméleti diskurzusok: a normatív viták akkor is *az elismerésért folyó harcban* gyökereznek, ha diskurzív eszközökkel mennek végbe.¹⁰

Fontos, hogy a diskurzusetika megkülönbözteti a szűkebb értelemben vett *etikát* és a *morált*, azaz a *jó életre* (az *értékekre*) és az *igazságosságra* (a *normákra*) vonatkozó kérdéseket. A „*jó élet*” kérdései mindig egy *partikuláris életforma* vagy egy *individuális élettörténet* egészére vonatkoznak és a kulturális értékek annyira összeszövődnek egy sajátos életforma totalitásával, hogy eredendően nem tarthatnak igényt normatív érvényességre, csupán csak pályázhatnak arra. Az univerzalizáció alapelve olyan „*késként*” működik, amely (az *érdekek általánosíthatóságának* szempontja alapján) elválasztja egymástól a „*jó*” és az „*igazságos*”, az értékelő és a szigorúan normatív kijelentéseket. Az erkölcsi érvelés résztvevője távolságot tart az életvilágtól, ami eddig normának számított, arra most a kétely árnyéka vetül, megszűnik az érvényesség és a társadalmi érvényben levőség életvilágbeli összeolvadása. Ennek következményeképpen a hétköznapi gyakorlat a szigorú igazolás követelményeinek alávethető normákra és a különböző életmódokba integrált értékekre hasad szét, amellyel szemben már nem vethetők fel erkölcsi (normatív) szempontok.¹¹

3. AZ ÉRTÉKKORLÁTOS DISKURZUSETIKA ALAPJAI

A kanti etika hátterében ott áll az *emberi személy értéként való elismerése*. Az ember értékét a morális autonómiája adja, a kategorikus imperatívusz valamenyny ember öncélként való létezésének figyelembevételét kívánja meg. Ugyanígy Habermasnál az emberi személy értékének elismerése nélkülözhetetlen a diskur-

az érvelés célja szempontjából elégséges) *teljesültségét*, függetlenül attól, hogy ez a feltételezés adott esetben tényellentétes-e vagy sem. Vö. HABERMAS (6. l.) 154–157.

⁹ HABERMAS (6. l.) 139.

¹⁰ HABERMAS (6. l.) 162, 166.

¹¹ HABERMAS (6. l.) 165–168.

zusetikában: a diskurzusok során előfeltételezett normatív elvárás, hogy mindenki szabadon és másokkal egyenlő módon vehet részt a vitában, és a norma elfogadása során minden emberi személy érdekét figyelembe kell venni.

Mindkét elmélet tehát végső soron *az emberi személy méltóságának elismerésére* épül, ennek mibenlétét pedig a morális autonómiával magyarázzák a szerzők: az ember erkölcsi törvényhozó, saját maga adja az erkölcsi törvényt magának, ehhez azonban kötve is van (Kantnál), illetve minden kommunikációképes felnőtt ember egyenrangú részese a morálról folytatott vitának (Habermasnál). Ugyanakkor mindkét esetben *problémás az emberi személy fogalma*. Kantnál ez morális képességeket feltételez, Habermasnál pedig a morális normáról folytatott vitában csak kommunikációra (és a morálról vitatkozni) képes felnőtt emberek vehetnek részt: kérdés, hogy az általánosítás során figyelembe veendő emberi személyek fogalmát is ilyen módon, vagy ennél tágabban értelmezzük.

A következőkben vázlatosan ismertetett felfogás szerint az emberi méltóság elismerésével az emberi személy önértékéből következő alapvető érdekeit ismerjük el. Minden emberi személy már pusztán létezésével olyan értéket valósít meg, amely abszolút tiszteletet érdemel: az emberi személynek alapvető érdeke, hogy életének fennmaradásához és kiteljesedéséhez szükséges követelményeket – életét, egyenlő szabadságát és egyedi személyiségét – a többi ember tiszteletben tartsa. Minden ember szabadságából adódóan részese a morálról folytatott vitának, azonban ennek során az összes emberi személy – a kommunikációs képességgel nem rendelkező, racionális morális vita lefolytatására képtelen személyek is ide tartoznak – alapvető érdekeire tekintettel kell lenni. De hogy milyen módon értelmezzük az önértékéből következően abszolút tisztelettel bíró emberi személy fogalmát (például hogy az emberi magzat személynek minősül-e vagy sem), illetve hogy mikortól beszélhetünk morális vitára képes emberi személyről, arról a kommunikációképes, felnőtt emberek folytathatnak normatív vitát az emberi méltóság értelmezése során. Minden racionális morális vitában impliciten tekintettel kell lenni az emberi méltóságra. Ennek fontosságát explicit módon is hangsúlyozhatjuk, mint az érvényes normákról folytatott diskurzust elsődlegesen korlátozó érték-elvet.

A morális diskurzusok *elsődleges érték-korlátját az emberi személy méltóságának tisztelete* jelenti. Ezt az *emberi méltóság tiszteletének elvében* foglalhatjuk össze (természetesen más megfogalmazás is elképzelhető, de a tartalmi elemek nem mellőzhetők): *Az emberi személy létezéséből adódóan önértékkel rendelkezik, ebből következően alapvető érdeke, hogy életének „szentségét”, lehető legkiterjedtebb szabadságát, egyedi személyiségét más személyekével egyenlő módon tiszteljük.* Az emberi méltóság elve a racionális normamegalapozó diskurzust korlátozó elsődleges érték-elv.¹²

Az érték-korlátok bevezetésével ugyan feladjuk azt, hogy a morális diskurzusok során csak a legjobb érv kényszermentes kényszere érvényesül, de az érték-korlátok olyan alapvető értékek figyelembevételét követelik meg, amelyeket mindenki elfo-

¹² Ezen túl más érték-korlátok bevezetése mellett is lehet érvelni, de ennek kifejtésére ezen a helyen nincs mód.

gadhat, aki racionális és felelősségteljes gondolkodásra képes, világnézeti-vallási-filozófiai alapállásától, kulturális hovatartozásától függetlenül (továbbá az elsődleges érték-korlát a morális diskurzusokban eleve előfeltételezett alapvető normatív elvárás explicit, részletező megfogalmazása, amely elkerüli az [U]-elv személyfogalmának ellentmondásait). Nagyon fontos rámutatni, hogy *az értékekhez, nem pedig az értékek egy bizonyos értelmezéséhez vannak kötve* a morális diskurzus résztvevői: mivel ezeket sokféleképpen lehet értelmezni, ezen értékek mibenlétéről – kétség esetén – normatív vitát kell folytatni. Természetesen az alapértékek értéként való leírása, köztük az emberi méltóság alapértékké válása hosszas fejlődési folyamat eredménye. Ezeket nyilván nem „találtuk”, hanem „létrehoztuk”, hiszen egy szellemi fejlődési folyamat (és elismerési „harcok”, amelyek az egyes értékek értelmezéséhez kapcsolódóan folynak tovább) nyomán létrejött konstrukciók, az értékek „felismerését” így kell értenünk.

Egy állam jogrendszerében vannak olyan *jogi normák* (különösen az alkotmányjog és a büntetőjog területén), amelynek *háttérében morális megfontolások állnak*. Meglátásom szerint alapvető fontosságú a jogi normák morális érvényességének tisztázása, és ez nem történhet másként, mint *társadalmi morális diskurzusok* lefolytatásával. Habermas is kifejti, hogy tekintettel kell lennünk ugyanakkor a *morális normák* és a *jogi normák* közötti különbségre: az előbbiek a nyelv- és beszédképes szubjektumok lehetséges interakcióját szabályozzák, az utóbbiak pedig egy *konkrét társadalom* interakciós összefüggéseire vonatkoznak, mindig egy meghatározott államterületen és az állampolgárok társadalmilag lehatárolt közösségén belül érvényesek. Fontos, hogy a kollektív célokra irányuló figyelem ne oldja fel a jogok struktúráját, a jogi formát, és ne vezessen a jog és a politika közötti különbség megszüntetéséhez. Arra is rámutat Habermas, hogy a szabályozandó anyag konkrét természetében benne rejlik, hogy *a viselkedési módok jogi normákkal való szabályozása* (szemben a morállal) *nyitott a társadalom politikai akaratának céltételezéseivel szemben*, ezért minden jogrendben nemcsak az alapjogok univerzális tartalma, hanem egyúttal *egy partikuláris életforma* is kifejezésre jut. Minél konkrétabb az anyag megformálásának jellege, annál inkább igaz ez a jogi szabályozásra. Tehát a kiindulópont nem az állami jogrend etikai (az etika és a morál fent kifejtett megkülönböztetését alapul véve ez a jó élet bizonyos értelmezését jelenti) neutralitása, hanem minden jogi közösség és az alapjogok megvalósításának szükségszerű *etikai impregnáltsága*.

A jogok megvalósításának folyamata tehát olyan kontextusokba ágyazódik, amelyek a politika részeként önértelmezési, etikai-politikai diskurzusokat is feltételeznek, de amíg a polgárok vélemény- és akaratformálása a jogok megvalósítását tartja szem előtt, ezt nem szabad egy etikai-politikai önértelmezéssel egyenlővé tennünk.¹³

¹³ Vö. Jürgen HABERMAS: „Harc az elismerésért a demokratikus jogállamban” [ford. WEISS János] *Fordulat* 2009/2. 43–47.

4. AZ EUTANÁZIAPROBLÉMA DISKURZUSETIKAI SZEMPONTBÓL

E fejezetben az eutanázia kapcsán felmerülő kérdéseket vizsgálva az emberi méltóság tisztelete elvének, illetve tartalmi elemeinek *egy lehetséges értelmezését* adom, amely mint megfontolásra érdemes elméleti adalék figyelembe vehető az elv érvényes normatív értelmezéséről folytatott morális diskurzusokban.

Az eutanázia lényegében egy gyógyíthatatlan, *súlyos szenvedéseket* átélő *beteg ember szándékos* halálba segítése (aktív eutanázia) vagy halni hagyása (passzív eutanázia), egy másik ember által, a *beteg érdekében*. Elfogadva a Kovács József által adott felosztást, mind az aktív, mind a passzív eutanázia lehet a betegnek az életvégi döntésben való részvétele alapján *önkéntes és nem önkéntes* (amikor a beteg kora vagy állapota miatt akaratnyilvánításra nem képes, és mások döntenek helyette), illetve beszélhetünk még *kényszer-eutanáziáról* (amikor a beteget úgy részesítik eutanáziában, hogy bár akaratnyilvánításra képes állapotban van, nem kéri beleegyezését, vagy megkérdézik a beteget, aki elutasítja az eutanáziát, de azt ennek ellenére végrehajtják).¹⁴ A szakirodalomban találunk olyan véleményeket, amelyek szerint eutanáziának csak a beteg önrendelkezésén alapuló halálba segítség minősül, passzív eutanázia nincs is, hiszen az életmentő és életfenntartó kezelésekről való lemondás során a beteg az önrendelkezését gyakorolja, ennek tiszteletben tartása esetén az orvos (vagy más személy) sem közvetlenül, sem közvetve nem oka a halál bekövetkezésének. Ezt képviseli többek között Jakab Tibor és Hegedűs Katalin.¹⁵ Vadász Gábor az aktív és a passzív eutanázia, illetve a kényszer-eutanázia fogalmát is használja (ez utóbbit Jakab Tibor szintén elutasítja). Vadász ugyanakkor felhívja a figyelmet, hogy a passzív eutanáziának azt a magatartást kell tekinteni, amikor „meglévő javallat ellenére, az élet megrövidítésének céljából mellőzik a gyógykezelést”, tehát *nem tartozik ide* (többek között) *az orvosilag hasztalan kezelés mellőzése*.¹⁶ A passzív eutanázia fogalmát alkalmazhatónak tartom, de csak e felfogás alapján, abban viszont eltérek Vadász álláspontjától, hogy az *asszisztált öngyilkosságot* (amikor az orvos a beteg kérésére rendelkezésre bocsátja a halált okozó szert) *nem sorolom az aktív eutanázia körébe*: ekkor a beteg saját maga hajtja végre az ölési cselekményt, nem egy másik ember tevékenysége vagy mulasztása vezet a halálához. Ugyanígy nem tekintem eutanáziának (mivel ezen csak a halni hagyás vagy halálba segítség *szándékos* magatartását értem), amikor az orvos szándéka a beteg szenvedésének csillapítására irányul, és ez vezet *előre látott, de nem kívánt* módon a halál bekövetkezéséhez.¹⁷

¹⁴ KOVÁCS JÓZSEF: *A modern orvosi etika alapjai. Bevezetés a bioetikába* (Budapest: Medicina 1999) 404.

¹⁵ HEGEDŰS KATALIN: „A hospice és palliatív ellátás mint az eutanázia alternatívája” in FILÓ MIHÁLY (szerk.): *Párbeszéd a halatról. Eutanázia a jogrend peremén* (Budapest: Literatura Medica 2011) 159, ill. JAKAB TIBOR: „Az eutanázia és amit annak hisznek” in FILÓ UO. 114–116.

¹⁶ VADÁSZ GÁBOR: „Mit nevezhetünk eutanáziának, és mit nem? – Az életvégi döntésekről” in FILÓ (15. lj.) 187.

¹⁷ A szakirodalomban létezik olyan felfogás, amely ezt a magatartást indirekt eutanáziának tekinti, lásd ÉLŐ GÁBOR – ZUBEK LÁSZLÓ: „Életvégi döntések az intenzív terápiában” in FILÓ (15. lj.), de Kovács József is megkülönbözteti a direkt és indirekt eutanáziát. Lásd Kovács (14. lj.) 414–415.

Szakértők megfogalmaztak olyan álláspontot is, mely szerint az orvosi technológia fejlettsége *problémássá teszi az aktív és a passzív eutanázia megkülönböztetését a gyakorlatban*, így például a lélegeztetőgép kikapcsolásának (a kapcsoló elfordításának) értelmezéséről is vitát lehet folytatni. Még ha azt is mondjuk, hogy ebben az esetben logikusabb passzív eutanáziáról beszélni, mert egy életfenntartó kezelés megszüntetéséről van szó, a cselekmény *büntetőjogi értelmezése* szempontjából nem ez számít, hanem az, hogy büntetőjogilag *tevékenységről vagy mulasztásról* van-e szó. Ami nem mindegy, hiszen ha mulasztásról beszélünk, akkor már a tényállásszerűség szintjén kizárjuk a felelősséget (mulasztás esetén csak az eredmény elhárítására köteles személy felelős) és nem kell vizsgálni jogellenességi és bűnösségi tényezőket.¹⁸ A Tóth Mihály és Filó Mihály közötti szakmai vita nyilvánvalóvá tette, hogy nem egyszerűen megválaszolható kérdésről van szó: Tóth természetes-kauzális alapon a respirátor kikapcsolását tevékenységként értelmezte, Filó ezzel ellentétesen érvelt a cselekmény „szociális értelmére” hivatkozva.¹⁹ Vannak, akik szerint *erkölcsi szempontból nem tehetünk különbséget* aktív és passzív eutanázia között, Rachels sokat idézett (és kritizált) elméletében úgy érvel, hogy azért nem tehető különbség, mert az eutanázia végrehajtójának szándéka és tettének következménye mindkét esetben ugyanaz: a beteg szenvedéseinek megszüntetése, illetve a halál bekövetkezése. Így vagy el kell fogadnunk az eutanázia mindkét végrehajtási módját, vagy el kell utasítanunk azokat, attól függően, hogy miként vélekedünk: lehet-e olyan helyzet, amikor valakinek érdekében állhat a saját halála?²⁰ Az emberi élet szentségének egyéni értelmezésétől függ az, hogy mit választunk erre a kérdésre, de ettől még *indokolt* az aktív és a passzív eutanázia közötti *különbségtétel* önkéntesség esetén is. A következőkben diskurzusetikai szempontból emellett, továbbá az önkéntes eutanázia, a nem önkéntes eutanázia, illetve a kényszer-eutanázia különböző erkölcsi megítélése mellett érvelek.

Az emberi méltóság tiszteletének elvéből származó alapkövetelmény, hogy az önértekkel rendelkező emberi személy *élete védelmet érdemel*. Az emberi méltóság és az emberi élet összetartozik: az ember önértékét azáltal valósítja meg, hogy létezik (a halott személy holttestének tiszteletben tartási kötelezettsége is abból következik, hogy életében emberi méltósággal rendelkező lény volt). Ezt fejezi ki *az emberi élet szentségének elve*. Ronald Dworkin egyik művében rámutat, hogy korántsem egynemű fogalommal van dolgunk. Dworkin úgy véli, hogy a bioetikai viták arra vezethetők vissza, hogy az emberek *különböző módon értelmezik* az élet szentségének (*sanctity of human life*) a fogalmát. Dworkin szerint az *önérték* kifejezés azt jelenti, hogy valaminek az értékes volta nem függ a haszontól, az élvezettől, a kedvező állapottól, amelyet köszönhetünk neki. Egy dolog kétféle módon lehet önmagában értékes: a) vagy úgy, hogy minél több van belőle, annál jobb lesz a világ (például az emberi tudás), b) vagy úgy, hogy mennyiségi szaporítása nem teszi a világ állapotát jobbá, de egyszer már létrehozott példányát megsemmisíte-

¹⁸ Filó Mihály: „Ölni, vagy halni hagyni? – A dogmatika, a valóság és a józan ész” in Filó (15. lj.) 148.

¹⁹ Filó (18. lj.) 149–152.

²⁰ Az elméletről és kritikájáról lásd Kovács (14. lj.) 405–418.

ni borzalmas tettek minősül (például az emberi élet): az ilyen értékeket nevezzük *szentnek* és sérthetetlennek. A szent azáltal válik értékké, hogy létrejött. De mitől tekintjük szentnek azt, ami szent? Egy dolog a) vagy olyan módon válik szentté, hogy a *konvenció révén társul* egy másik dologhoz, amelyet már szentként tisztelünk (például a nemzeti jelképek a hazához), b) vagy olyan módon, hogy *saját egyszeri története teszi azzá. Az utóbbihoz tartozik* és kiemelkedik ebből a kategóriából *az emberi élet*, mert kétfajta teremtés: *a biológiai evolúció és a kulturális teremtés keresztútján található*. Minden megkezdett életben benne van a természet műve, de benne van a szándékos emberi cselekvés is, és minél tovább tart az egyedfejlődés, annál nagyobb az utóbbi elem része benne. Az emberi egyedből – ahogyan azt már többször hangsúlyoztuk –, nem egyszerűen az lesz, amivé szervezete megéri, hanem az is, amivé a társadalmi környezete alakítja, illetve amivé ő maga teszi saját magát. Amikor az egyének élethez való jogáról beszélünk, vonja le a következtetést Dworkin, nem tehetünk különbséget emberek, emberi életek között. Az abortusz és az eutanázia kapcsán számos érvet és ellenérvet megfogalmaznak, és a legtöbb álláspont megfelel az élet szentsége tiszteletben tartása elvének. A vita azért alakul ki, mert az egyes nézetek megfogalmazói *másképpen értelmezik* az élet szentségét. Vannak, akik úgy gondolják, hogy a *természet (vagy Isten) hozzájárulása* az élet szakrális jelentőségéhez *maximális*, a kultúráé és az emberi cselekvésé elhanyagolható (ezért elutasítják az abortuszt és az eutanáziát), *mások* felfogása szerint a természet szerepe kisebb, a *kultúráé és az emberi cselekvésé a főszerep* (és bizonyos körülmények között megengedhetőnek tartják az abortuszt és az eutanáziát), és természetesen köztes álláspontok is elképzelhetők, amelyek e két szélsőséges nézet közötti kompromisszum alapján fogalmazódnak meg.²¹

Az emberi méltóság tiszteletének elvéből következő szabadságból adódik, hogy az *emberi személy* a maga *egyéni módján fogja fel az élet szentségének elvét*. Ez azonban *nem lehet ellentétes* az életszentség-elv vonatkozásaival, amelyekről *morális konszenzus* van, illetve nem lehetséges olyan felfogása, amely az emberi méltóság tisztelete elvének lényegével ellentétes. Ezért nem megengedhető a halálbüntetés. Ebben az esetben egy, már a létezésével önértéket megvalósító emberi személy életének szándékos kioltásáról van szó, amelynek indoka a megtorlás, az elrettentés: ekkor állami célok érdekében eszközként kezelnek egy emberi lényt, ez pedig összeegyeztethetetlen az emberi méltóság tiszteletének elvével. Az abortuszt viszont lehetővé kell tennie az államnak, hiszen el nem dönthető etikai vita folyik a méhmagzat státuszáról, morális konszenzus nem alakítható ki, ezért az államnak a „semlegesség” álláspontját kell elfoglalnia (ugyanakkor meg kell tennie mindent az abortuszok számának csökkentése érdekében, mert az nyilvánvaló, hogy a méhmagzat értéket képvisel, a vita arról szól, hogy milyen értéket).

Nincs morális konszenzus az eutanázia és az öngyilkosság kérdésében sem. De amíg az *öngyilkosság* esetében a személy maga vet véget az életének, az eutanázia

²¹ Vö. Ronald DWORKIN: *Life's Dominion. An Argument About Abortion, Euthanasia and Individual Freedom* (New York: Knopf 1993) 69–87, ill. Kis János: *Az állam semlegessége* (Budapest: Atlantisz 1997) 245–260.

végrehajtása *feltételez más személyt* is, ezért *szükségszerűen avatkozik be* ezekben az esetekben *az állam*. *Aktív eutanázia* esetében is egy önértéket megvalósító emberi személy életének szándékos kioltása történik, *passzív eutanázia* esetében pedig nem nyújtunk egy embernek életmentő vagy életfenntartó kezelést. Azonban ezekben az esetekben egy *nagy szenvedéseket átélő, gyógyíthatatlan beteg* emberről van szó, és a halálba segítés vagy a halni hagyás *a beteg érdekében, szenvedéseinek megszüntetése céljából* történik, tehát az eutanázia végrehajtója a beteg (vél vagy valós) érdeke alapján cselekszik. Ha az emberi méltóság tiszteletének elvét vesszük figyelembe, akkor *különbözőképpen kell megítélnünk az önkéntes és a nem önkéntes eutanáziát és a kényszer-eutanáziát*. Az *utóbbi teljességgel elfogadhatatlan*, hiszen a beteg autonómiájának figyelembe vétele nélkül történik az eutanázia végrehajtása, így nyilvánvalóan nem érvényesülhet a beteg saját élet szentségének felfogása (ekkor az, amit az eutanázia végrehajtója a beteg érdekének vél, nem a beteg valós érdeke). A *nem önkéntes eutanázia* (amikor a beteg kora vagy állapota miatt akarathatározásra nem képes) főszabályként szintén elfogadhatatlan az emberi méltóság tisztelete elve alapján, hiszen a beteg autonómiája ugyancsak sérül, ebben az esetben azonban nem azért, mert akarata ellenére cselekszenek – mint a kényszer-eutanázia esetén –, hanem mert nem tudja kifejezni az akaratát és mások (hozzátartozó, orvos, állami szerv) döntenek helyette. Az *aktív nem önkéntes eutanázia minden esetben elfogadhatatlan*, hiszen az aktív eutanázia lehetővé tétele olyan súlyú döntés, amelyet csak egyén hozhat meg saját magával kapcsolatban. Az élet szentségét ellenkező esetben olyan módon értelmeznénk, amely összeegyeztethetetlen az egyéni szabadság tiszteletével. A *passzív nem önkéntes eutanázia kivételesen* csak akkor elfogadható, ha a beteg hozzátartozói a bíróság, vagy más állami szerv előtt meggyőzően állítják, hogy a beteg akarathatározásra képes állapotban lemondana az életfenntartó vagy életmentő kezeléstről (de ez például újszülött esetében eleve nem lehetséges). Ekkor a *beteg feltételezett akarat* alapján születik meg a döntés, így autonómiájára – a lehetőségekhez képest – tekintettel vannak. Az állami szerv beavatkozása ebben az esetben nem mellőzhető, garanciális jellegű. Célszerű lenne továbbá nem csak egy hozzátartozót feljogosítani a nyilatkozatra, a jogszabály több hozzátartozó egybehangzó nyilatkozatát is elvárhatná, de a végső döntést mindenképpen bíróságnak (vagy más erre felruházott állami szervnek) kell meghoznia. Nyilván mindez csak akkor történhet így, ha a betegnek nem volt saját előzetes, még akarathatározásra képes állapotban megtett írásbeli nyilatkozata, *élő végrendelete (living will)*, mert akkor az ebben foglaltaknak kell érvényesülniük a beteg akaratának megfelelően (ebben a nyilatkozó a felmerülő vitás kérdések megoldására egy „helyettes döntéshozót” is kijelölhet). Az élő végrendelet meghatározó jelentőségű eszköz a beteg autonómiájának és az élet szentsége saját felfogásának érvényesülése szempontjából, ezért mindent meg kell tenni ennek tényleges elterjedése érdekében. Problémás, ha az élő végrendelet lehetőségét a jog ugyan biztosítja, de alig ismert az élő végrendelet mibenléte, vagy ha a nyilatkozat megtételének bonyolult feltételei visszatartó erőt jelentenek.

Az *önkéntes passzív eutanázia elfogadható* az emberi méltóság tiszteletének elve alapján. Mivel nincs morális konszenzus az önkéntes passzív eutanázia eluta-

sításáról (sőt, a legtöbb etikai álláspont ezt elfogadja), ezért az állam a „*semleges-ség*” elve alapján a *betegtől nem tagadhatja meg* azt a lehetőséget, hogy vissza-utasíthassa az életmentő és életfenntartó kezeléseket, ez a személy szabadságából következik. Ugyanakkor itt az orvos olyan beavatkozásokat mellőz, amelyek meg-tétele egyébként kötelessége lenne, ezért ez csak *bizonyos szabályok betartásával lehet végbe* (a visszautasító nyilatkozat formai követelményeit, elbírálásának módját stb. jogszabályban kell tisztázni), azonban fontos elvárás, hogy ezek a sza-bályok ne nehezítsék meg – például bonyolult eljárási rend megkövetelésével – a beteg akaratának érvényesülését. Rendkívüli jelentőségű ebben az esetben a beteg teljes körű, egyéniesített tájékoztatása (állapotának orvosi megítéléséről, illetve a jogi lehetőségekről egyaránt).

Az *önkéntes aktív eutanáziával* kapcsolatban az államnak szintén a „*semleges-ség*” álláspontját kellene elfoglalnia: hiszen olyan etikai kérdésről van szó, amely-ben nem alakítható ki konszenzus, azonban ebben az esetben nem olyan egyszerű a helyzet. Ennek megvilágítása céljából utalok Kis Jánosnak az erkölcsi terheket vizsgáló elméletére, amelyet az abortusz-probléma kapcsán fejtett ki. Abban egyet-érthetünk – írja Kis János –, hogy akinek a meggyőződése szerint a magzat sze-mély, annak *erkölcsi teher* egy olyan társadalomban élni, ahol az abortusz meg-engedett, és aki szerint nem személy a magzat, annak erkölcsi teher egy olyan társadalomban élni, ahol az abortusz tilos. De az előbbi esetben a teher csupán *közvetett*: politikai közösségünk másoknak megengedi azt, ami az ő felfogásában bűn. Az utóbbi esetben viszont a teher *közvetlen* lehet, amikor a terhes nő számára megtiltják azt, ami az ő felfogásában nem bűn. Mivel a közvetlen teher súlyosabb a közvetett tehernél, ebből adódik a szabályozási mód is.²² Az erkölcsi terheket vizsgálva az eutanáziával összefüggésben is azt mondhatjuk, hogy nagyobb (mert köz-vetlen) az erkölcsi teher azon a személyen, aki nem tartja etikailag problémásnak az önkéntes aktív eutanáziát, viszont olyan államban kell élnie, ahol ez tiltott, mint azon a személyen, aki olyan államban él, ahol ezt megengedik, pedig az ő felfogá-sa szerint ez elvetendő (ekkor az erkölcsi teher közvetett). Azonban nem teljesen ugyanaz a helyzet, mint az abortusz-kérdés tekintetében: itt az utóbbi felfogást val-ló személy erkölcsi terhe súlyosabb, mintha abortuszról lenne szó. Természetesen fel sem merül, hogy annak, aki elutasítja a művi terhességmegszakítást, bármi köze is lehet ilyen beavatkozáshoz (tehát senkinek sem kell attól tartania, hogy aka-rata ellenére végezik el rajta az eljárást), míg az eutanáziát elutasító személynek *félelmei lehetnek* azzal kapcsolatban, hogy *nem élnek-e vissza ezzel a lehetőséggel*. Önkéntes aktív eutanáziát valóban csak olyan államokban lehet bevezetni, ahol olyan egészségügyi-intézményi rendszer van, hogy a visszaéléseket meg tudják előzni. Ahol ezek a feltételek nem állnak fenn, ott az állam elvonhatja az önkéntes aktív eutanázia lehetőségét e feltételek megvalósulásáig. Természetesen társadal-mi morális vitát kell folytatni az önkéntes aktív eutanázia megengedhetőségéről, illetve arról, hogy bevezetési feltételei megvannak-e vagy sem. Bizonyos álla-mokban az önkéntes aktív eutanáziát ugyan elvetik, de az asszisztált öngyilkosság-

²² Kis (21. lj.) 262.

ra lehetőséget adnak (például Svájcban, illetve az USA egyre több államában ez a helyzet), amely az önkéntes aktív eutanáziánál jobban összeegyeztethető az emberi méltóság tiszteletének elvével, hiszen itt a beteg a saját élet szentségének felfogása alapján autonóm döntést hozva, maga cselekszik, továbbá így a visszaéléseknek is kisebb az esélye. Természetesen jogszabályban kell tisztázni, hogy milyen esetekben adhat segítséget ehhez a döntéshez az orvos. Az aktív eutanáziát ugyanakkor nem „váltja ki” teljesen az asszisztált öngyilkosság, hiszen van, aki az öngyilkosságot elutasítja, de azt már el tudja fogadni, ha más idézi elő a halálát, illetve lehet olyan állapotban az egyébként tudatánál lévő beteg, hogy képtelen öngyilkosságot elkövetni (például bénulás esetén).

Az életvégi döntésekkel kapcsolatos jogi normák hátterében nem csak a morális diskurzusok nyomán kikristályosodott morális szempontok állnak, mivel ezek sosem mentesek a (szűkebb értelemben vett) etikai elemektől – lásd Habermas felfogását az alapjogok etikai impregnáltságáról –, azaz egy adott politikai közösségnek *a jó életre vonatkozó bizonyos értéktételezéseitől*. Így például lehetséges az egyéni szabadság és az élet szentségének elve összefüggéseinek olyan közösségi értelmezése, amely alapján az asszisztált öngyilkosságot az adott társadalom inkább el tudja fogadni, mint az önkéntes aktív eutanáziát, vagy éppen mindkettőt elutasítja. A bírói jogértelmezésben is megjelennek ezek a szempontok, a nagy figyelemmel kísért eutanáziaügyek, illetve a meghozott döntések alkalmasak arra, hogy társadalmi morális és etikai diskurzusokat generáljanak, amelyek a jogi normák, vagy a jogértelmezés változását is eredményezhetik hosszú távon. E szemlélet alapján – Sándor Judit is hasonló álláspontot fejtett ki – viszont mindenképpen kerülni kell, hogy politikusok a *saját* értékszemléletük alapján beavatkoznak eutanáziával kapcsolatos kérdésekbe, mint ahogyan ezt tette John Ellis Bush kormányzóként a *Terry Schiavo*-ügyben, vagy Berlusconi az *Englaro*-ügyben.²³

Az emberi méltóság tiszteletének elvén nyugvó gondolkodás szerint az alapvető cél az élet utolsó periódusában a *saját meghalás* elősegítése. Ez a *saját élet részeként* értelmezhető és annak biztosítását jelenti, hogy az egyén emberhez méltó módon éljen élete utolsó pillanatáig, és emberhez méltó módon haljon meg. Az aktív eutanázia, vagy éppen az asszisztált öngyilkosság bevezetése ugyan nem ellentétes az emberi méltóság tiszteletének elvével, de célunk csak az lehet, hogy a haldoklóknak olyan körülményeket, multidimenzionális szemléletű életvégi gondozást biztosítsunk, hogy e lehetőségek igénybevétele nélkül is emberhez méltó halált haljanak. Ennek feltétele a halálhoz való viszonyunk átalakítása, a halál tabuizálásának feloldása. Nagy jelentősége van a hospice-palliatív gondozásnak, a beteg megfelelő fájdalomcsillapításának és szeretetteljes ellátásának. Számos olyan terápia létezik, amelyek a végstádiumú betegeket ahhoz segíthetik, hogy felismerjék életük utolsó időszakának értelmét. A Viktor E. Frankl által kidolgozott *logoterápia* a végstádiumú betegek esetében is alkalmazható. A logoterápia célja a páciens *beállítódásának megváltoztatása*, hogy úgy szemlélje az életét, mint amelyet

²³ SÁNDOR Judit: „Az eutanázia mint politikai kérdés” in *FILÓ* (15. lj.) 89–93.

értelmesen kell élnie: erre élete végén is lehetősége van.²⁴ Szintén az értelem-találást segíti elő a Max Chochinov által kifejlesztett *méltóságterápia*.²⁵ Fontos lenne, hogy a haldoklót, ha állapota engedi, az említett és ezekhez hasonló terápiákkal segítsék a teljes körű fájdalomcsillapítás és az emberi méltóságát maximálisan tiszteletben tartó gondozás mellett.

Az előzőekben az értékcorlátos diskurzusetika, illetve a diskurzusok elsődleges értékcorlátját jelentő emberi méltóság tiszteletének elve alapján értelmeztem az eutanázia problémáját. Terjedelmi okok miatt csak a legalapvetőbb kérdéseket érintettem, de a kifejtett nézetek talán hozzájárulnak az eutanáziavitában alkalmazott fogalmak tisztázásához, akár olyan módon, hogy kritikai reflexiók alapjául szolgáljanak.

5. JAVASLATOK AZ EMBERI MÉLTÓSÁG TISZTELETÉNEK ELVÉN ALAPULÓ DISKURZUSETIKAI SZEMLELET ALAPJÁN

Végezetül a felvázolt szemlélet alapján néhány javaslatot fogalmazok meg, amelyek figyelembe vehetők a magyar szabályozás újragondolásakor.

(1) Az emberi élet tisztelete elvének alapján olyan jogi szabályozás lenne kívánatos, amely egyszerre akceptálja a személy szabadságát és az élet szentségének eltérő értelmezéseit.

(2) Fontos, hogy minél inkább valódi társadalmi morális diskurzusokon alapuljon a szabályozás. Nagy jelentősége van a szakmai vitákon túl a különböző tömegmédiuumoknak, nemcsak a témával kapcsolatos megfelelő tájékoztatásban, hanem az alternatívák bemutatásában és a valódi viták lefolytatásának segítségével is.

(3) A diskurzusetika szellemében a morális és az etikai, tehát az erkölcsi konszenzuson alapuló és a jó élet egyéni értelmezéséhez kapcsolódó értéktelezéseket el kell választani egymástól. Ugyan az alapjogok értelmezése egy adott közösségben mindig „etikailag impregnált”, de ez nem azt jelenti, hogy politikusok pártérdekeknek megfelelően dönthetnek olyan kérdésekben, amelyek szabályozása csak társadalmi morális diskurzusokon alapulhat.

(4) Az emberi méltóság tiszteletén alapuló fent vázolt szemlélet alapján a nem önkéntes aktív eutanázia nem lehetséges, a nem önkéntes passzív eutanázia pedig csak megfelelő jogi garanciák érvényesülése esetén elfogadható, ezek a beteg feltételezett akaratának megállapítását segítik. De a még így is problematikus megoldás helyett az élő végrendelet (*living will*) társadalmi elterjedése támogatandó. Ilyen nyilatkozat Magyarországon is tehető, de nagyon kevesen ismerik ezt a lehetőséget, továbbá az elvárt alaki-formai követelmények problémásak. Vadász Gábor beadványa alapján a 24/2014. (VII. 22.) AB határozat ugyan bizonyos változásokat hozott, hiszen már nem szükséges hozzá pszichiáter szakorvos – egy hónapnál

²⁴ Viktor E. FRANKL: *Orvosi lélegzõdozás* [ford. JAKABFFY Imre, JAKABFFY Éva] (Budapest: UR Kiadó 1997).

²⁵ Harvey Max CHOCHINOV: *Méltóságterápia* [ford. BÍRÓ Eszter] (Budapest: Oriold és Társai 2014).

nem régebbi – szakvéleménye és nem kell kétévente megújítani a nyilatkozatot, de továbbra is csak közokiratban tehető. Talán célszerűbb volna teljes bizonyító erejű okiratot megkövetelni ebben az esetben. Támogatandó megoldás volna továbbá az is, hogy a közjegyzők által elektronikusan archivált egészségügyi nyilatkozatok elérhetőek legyenek az egészségügyi szolgáltatók számára.

(5) Az életfenntartó és életmentő kezelések visszautasításának hazai szabályozása sokak szerint problematikus, erre utalt például az AB 2003-as eutanáziahatározatához különvéleményt csatoló Bihari Mihály alkotmánybíró is.²⁶ A szabályozás túlbonyolított, a gyakorlatban nem érvényesül, például a háromtagú orvosi bizottság felállítását az egészségügyi intézmények a tapasztalatok szerint általában mellőzik. A szabályozást a 2014-es eutanáziahatározat is érintetlenül hagyta (elsősorban formai okokra hivatkozva), pedig e fontos életvégi döntés jogi szabályozásának újragondolása elengedhetetlen.

(6) Az AB 22/2003. (IV. 28.) határozata szerint „a jelenlegi társadalmi-intézményi-tudományos feltételek mellett nem biztosítható a beteg döntésének befolyásmentessége, ezért az aktív eutanázia alkotmányellenes, de ha a befolyásmentes döntés biztosítható lesz, változhat az alkotmányos megítélés is”. 2003 óta sok év eltelt, így szükségessé vált, hogy az önkéntes aktív eutanázia feltételeinek meglétéről társadalmi morális vitát folytassunk. Az önkéntes aktív eutanázia elfogadható a fenti szemlélet alapján, de csak akkor, ha a betegek autonómiája valóban érvényesül, és megfelelő biztosítékokat garantál az állam a visszaélések elkerülésének érdekében. Megvizsgálandó kérdés továbbá – az önkéntes aktív eutanázia elvetése esetén is –, hogy fennállnak-e az asszisztált öngyilkosság feltételei.

(7) Az emberi méltóság tiszteletének elve alapján a legfontosabb cél az élet utolsó periódusában a *saját meghalás* elősegítése. Ezt nem csupán az életvégi döntések megfelelő szabályozása szolgálja, alapvető jelentősége van beteg emberi méltóságát tiszteletben tartó gondozásnak, a fájdalomcsillapításnak, illetve a lelki támogatásnak. Ennek érdekében fejleszteni kell a hospice-palliatív ellátást és olyan terápiákat kell felkínálni a végstádiumú betegeknek, amelyek hozzásegítik őket ahhoz, hogy értelmet találjanak életük utolsó időszakában is.

²⁶ Bihari Mihály alkotmánybíró különvéleményében azon az állásponton volt, hogy az 1997. évi CLIV. tv. az egészségügyről (Eütv.) 20. § (3), (4) és (7) bek.-ében szereplő feltételek alkotmányellenesek. 22/2003. (IV. 28.) AB hat., ABH 2003, 293–310. Bihari Mihály alkotmánybíró különvéleménye.