

TURAY ALFRÉD

AZ EMBER ÉS AZ ERKÖLCS (ETIKA)

2000.

SZEGED

BEVEZETÉS

1) Az etika fogalma

Az etika (erkölcs vagy erkölcsstan) kifejezés a görög „*éthosz*” szóból származik. E szó alapvető jelentését az ókori Hérakleitosz (Kr. e. 544-484) így világítja meg: *éthosz anthrópou daimón* (DK 22 B 119). A „*daimón*” isteni hatalmat, isteni rendelést, illetve isteni rendelkezés megsabta sorsot vagy végzetet jelent. Az ókori görög bölcs mondását tehát így fordíthatjuk: az ember *éthosza* a sorsa vagy végzete. Az *éttheó* ige egyik jelentése: átszűrök, megvizsgálom valamit. A görög felfogás szerint az ember végzete, illetve sorsának alakulása - vázlatosan és nagy körvonalakban - kiolvasható magából az emberi természetből. Az ige másik jelentése: kifeszülök valami felé, feszítetten törekszem valamire. Ez a jelentés a görög világban arra utal, hogy az emberi lény természetszerűen irányul az életében körvonalazódó vázlatra, arra a tervre, amelyet az istenség „álmodott meg róla”, és ezt akarva-akaratlan meg kell valósítania. A zsidó és a keresztény vallás alapján tájékozódó filozófiák lényegesen módosítják ezt a szemléletet, amennyiben az ember szabadságát hangsúlyozva azt állítják, hogy az embernek szabad döntések sorozatában kell megvalósítania a rá vonatkozó „isteni álmot”.

A középkorban Aquinói Szent Tamás (1224-1274) a görög felfogáshoz hasonlóan, de már a szabadságot kiemelő keresztény szemlélet alapján magyarázza az *éthosz*-nak megfelelő latin „*mos*” (erkölcs) kifejezést: az erkölcs „valamiféle természetes vagy csaknem természetes hajlam valami megtételére” (I/II. q. 58. a. 1.). E kijelentés háttérében a következő elgondolás húzódik meg: Isten mindannyiunk sorsát „megálmodta”, és a velünk kapcsolatos tervét, valamint az erre vonatkozó indításokat természetünkbe és életünk körülményeibe szőtte. Az a feladatunk, hogy e homályosan megsejtett isteni tervet tudatosan és szabadon váltsuk valóra földi létünk folyamán. Ebben a látásban az ember akkor erkölcsös igazán, ha fokozatosan megvalósítja a rá vonatkozó, teljesen személyéhez szabott isteni tervet, azaz a vele kapcsolatos „isteni álmot”.

A természetében rejlő isteni tervet az ember tevékenységével válthatja valóra. Az ismétlődő tevékenységek viszonylagosan szilárd cselekvési és magatartási formákat, szokásokat eredményeznek. Ezért van az, hogy a különféle szótárakban a görög „*éthosz*” és a latin „*mos*” kifejezéseknél a következő jelentéseket találjuk: szokás, modor, cselekvési mód, jelleg, illem stb. Ezek a jelentések az erkölcsiséget

külsődleges szempontok alapján közelítik meg. Ez egyoldalú, bár jogos megközelítés, mert a külső valamiképpen jele a belsőnek. A vallásos ihletésű filozófiák azonban az *étbosz* magyarázatában a belsőre, az ember természetébe és életébe szőtt isteni vázlatra, illetve ennek szabad megvalósítására helyezik a hangsúlyt.

A szófejtő elemzés alapján annyit megállapíthatunk, hogy az erkölcs kifejezés az ember rendeltetésével és céljával kapcsolatban álló magatartási és tevékenységi formákra vonatkozik, és az etikai szempontból vizsgálódó bölcselelő elsősorban azt nézi, hogy e formák elősegítik-e az ember feladatként kapott belső kibontakozását, vagy sem.

2) Az etika meghatározása

Az etika nemcsak életmódot jelent, hanem tudományt is. Az utóbbit a következőképpen határozhatjuk meg: az *etika* a filozófiának az az ága, amely az ész természetes fényében az erkölcsi jelenség végső alapjait kutatva azt igyekszik megállapítani, hogy az emberi cselekvés, illetve az emberi személy milyen belső és külső tényezők alapján válik jóvá vagy rosszra, értékessé vagy értéktelenné.

a) Az etika *tárgya* (obiectum materiale) az emberi cselekvés és a cselekvésben kibontakozó ember. A cselekvés vagy tevékenység valamiképpen a valóság világába tartozik. Aquinói Szent Tamás ezt úgy fejezi ki, hogy megkülönbözteti az elsődleges megvalósulást (actus primus) és a másodlagos megvalósulást (actus secundus): az elsődleges megvalósulás a dolgok léte, a másodlagos pedig a tevékenység (I. q. 48. a. 5.). A tevékenység és a lét szoros kapcsolatban van, mert a lét a tevékenységben bontakozik ki: „a létezőnek kettős tökéletessége van: első és második. Az első tökéletesség nevezetesen az, hogy a létező a maga magánvalóságában teljes ... A második a cél. A cél pedig vagy a tevékenység, miként a lantos célja, hogy lantját pengesse, vagy valami más, amihez tevékenységgel jut el az ember” (I. q. 73. a. 1.).

Az emberi tevékenység tárgya lehet a különféle szaktudományoknak (fizika, fiziológia, kémia, biológia, tapasztalati lélektan stb.), és a filozófia is különféle szempontokból foglalkozik vele. Az ókori Arisztotelész (Kr. e. 384-322) az emberi tevékenység három „oldalát” különböztette meg: ezeket a theória, a poiészisz és praxisz nevekkel jelölte (Metaphüsizika 1050 a). A *theória* esetében a tudatosságon van a hangsúly, a teoretikus jellegű filozófiai tudományokban (ismeretelmélet, tudományelmélet stb.) pedig az emberi tevékenységet éppen a tudatosság szempontjából vizsgáljuk. A *poiészisz* olyan cselekvést, alkotást vagy tevékenységet jelent, amelyben az ember létrehozza a

művészi szépet vagy az élete fenntartásához szükséges technikai javakat. A poiétikus filozófiai tudományok - miként a művészetfilozófia és a munkafilozófia - az emberi tevékenységet elsősorban az eredményesség, az ügyesség, illetve a létrehozott alkotás (tekhné) szempontjából nézik. A *praxisz* (amely ugyancsak tevékenységet, cselekvést jelent) az emberi tevékenység harmadik „oldala”, de ebben az esetben nem a tudatosságon vagy az eredményen van a hangsúly, hanem az önmagában vett cselekvés értékén, illetve helyességén.

b) Az etikát sajátos *szeptontja* (obiectum formale quod) különbözteti meg a szaktudományoktól és az emberi tevékenységet vizsgáló más filozófiai ágaktól. Az erkölcsstan azt vizsgálja, hogy milyen cselekvési formák vannak összhangban az ember értelmes természetével, és az ember milyen normákhoz igazodva érheti el célját, azaz képességeinek harmonikus, értelmes lényhez illő és szabad kibontását. Ezért mondja Aquinói Tamás, hogy „az erkölcsfilozófia tárgya a célra rendelt emberi tevékenység, illetve az ember is, amint akaratával cselekszik a cél elérése érdekében” (I. Ethicorum ad Nicomachum lectio 1.). Az ember alatti létezők ösztönösen vagy egyéb módon meghatározottan irányulnak céljaik elérésére. Az emberre viszont nem jellemző ez a szigorú meghatározottság. Neki tudatával kell felismernie célját, és szabadon kell azt megvalósítania (I. q. 103. a. 1. ad 1.). Tudatosságából és szabadságából adódik tetteinek erkölcsi minősíthetősége, és az etika éppen ebből a nézőpontból - tudniillik a jóság vagy rosszság, az érték vagy az értéktelenség szempontjából - vizsgálja az emberi tetteket és magatartásokat.

c) Az a fény, amelyben (obiectum formale quo) a filozófiai etika az emberi cselekvés jó vagy rossz voltát vizsgálja, az *ész természetes fénye*, és az erkölcsfilozófia (philosophia moralis) éppen ezért különbözik az erkölcssteológiától (theo-logia moralis). Az utóbbi ugyanis a hit és a kinyilatkoztatás megszabta normák (a kegyelem megvilágította ész) fényében vizsgálja az emberi cselekvést. A filozófus azonban módszertani megfontolások miatt csak a természetes észre és ennek logikus következtetéseire hagyatkozhat. A teológus például így érvel: a lopás bűn, mert a tízparancsolat egyik szabálya tiltja e cselekményt. A filozófus viszont nincs ilyen „szerencsés” helyzetben, ő nem hivatkozhat minden további nélkül az isteni tekintélyre, és az emberi természetből kiindulva észérvekkel kell kimutatnia, hogy a lopás ellenkezik az ember társas lény mivoltával és emberi méltóságával. A filozófus csak annyiban utalhat Istenre, amennyiben az isteni valóság létét és rendelkezéseit a természetes ész fényében már valamiképpen igazoltnak tekintheti.

3) Erkölcsfilozófiánk módszere

A filozófia többek között abban különbözik a szaktudományoktól, hogy míg az utóbbiak sajátos szempontjaiknak megfelelően a jelenségek közelebbi magyarázatát keresik, a bölcsélet a végső okokat és alapot kutatja (vö. Arisztotelész, *Metaphüsizika* 1003 a). E szabály természetesen az etikára is érvényes, hiszen az erkölcsfilozófia az általános lételmélet (ontologia generalis), illetve az általános metafizika (metaphysica generalis) egyik részterületének tekintendő. Az erkölcs és az erkölcsi jelenség végső alapját többféle módon lehet megközelíteni. E többféle lehetőség közül a transzcendentális reflexiót, azaz a transzcendentális módszert választjuk.

A *transzcendentális reflexió vagy módszer* az a filozófiai eljárás, amelynek segítségével a tudatos emberi tevékenység lehetőségi feltételeit keressük, és a megtalált metafizikai feltételeket állandóan túllépve (transzcendálva) hatolunk a végső alap irányába.

A „reflexió” a latin reflector (visszahajlok, visszapillantok) igéből származóan a tevékenységeinkre történő tudatos visszahajlást jelenti. E tudatos visszahajlásban szemügyre vehetők a tevékenység sajátosságai, alanyi és tárgyi lehetőségi feltételei. A „lehetőségi feltétel” kifejezést Immanuel Kant (1724-1804) honosította meg a filozófiában. Ő az emberi megismerés lehetőségét biztosító feltételeket kereste. Azzal, hogy nem egyszerűen feltételekről beszélt, azt akarta kiemelni, hogy a megismerést lehetővé tevő ‘tényezők’ nem tárgyak, illetve nem érzékelhető valóságok (mint ahogy például a futball-labda megléte feltétele annak, hogy lejátszhassuk a mérkőzést), hanem a fizikai tapasztalaton túli (gör. meta ta phüsizika) adottságok.

A „transzcendentális” jelző arra utal, hogy a filozófiai reflexióban az emberi cselekvés - jelen esetben az etikailag minősíthető tevékenység - érzékfeletti, minden érzékelő tapasztalatot meghaladó (lat. transcendens) feltételeit keressük. Ugyanakkor a filozófiai kutatási mód folyamat jellegét is jelzi: a transzcendentális módszerrel fokozatosan, a megtalált feltételeket minduntalan túllépve (lat. transcendendo) tárjuk fel az emberi tevékenység lehetőségi feltételeit.

Módszertani szempontból megjegyezzük, hogy könyvünk mindegyik fejezetében egységesen három különböző szinten vizsgáljuk majd az erkölcsi jelenséget: 1) A hétköznapi és a szaktudományos reflexió szintjén az etikai problémákkal kapcsolatos közvéleményt, illetve adott esetben az ide vonatkozó szaktudományos eredményeket ismertetjük. 2) A második szinten a

transzcendentális módszer első lépcsőjének tekinthető fenomenológiai módszerrel köze-lítjük meg a szóban forgó témát. A fenomenológiai módszer a gör. „*phaino-menon*” (jelenség) és „*logosz*” (szellem, értelem, alap) szavakból származóan leíró szintű és közelebbi magyarázatokat kereső filozófiai eljárás mód. Az erkölcs jelenségét (gör. *phainomenon*) az emberi szellem fényével (*logosz*) világítjuk meg. 3) A harmadik szinten a végsőig mélyítjük a transzcendentális reflexiót, és az etikailag minősíthető tevékenység, illetve az erkölcsi jelenség végső alapját, végső lehetőségi feltételét keressük.

1. AZ ÉRTÉKEK VILÁGA ÉS AZ ERKÖLCS

1) Az érték és az értékek rendje a közfelfogásban

Az értékek adottsága tény. Az ember nem valamiféle axiológiai űrbe születik bele, hanem olyan személyek, dolgok és viszonyok világába, amelyek értéket jelentenek számára. Erre utalnak értékítéletei, amelyekben bizonyos létezőket vagy kapcsolatokat jónak nevez. A „jó” kifejezést olykor relatív (viszonylagos, vonatkoztatott), másszor abszolút (nem vonatkoztatott) értelemben használja. Viszonylagos értelemben jó például az idő, az étel, a síelés stb. (a májusi eső „aranyat ér” a földművesnek, de bosszúságot okoz a kirándulónak). Ha a jó kifejezést relatív értelemben használjuk, akkor mindig valamilyen természetes vagy szabadon választott célt tartunk szem előtt, és mindazt jónak nevezzük, ami segíti e cél elérését. Abszolút értelemben jó például a képességei teljességébe nőtt gabona, a bő termést hozó szilvafa stb. Ha a jó kifejezést abszolút értelemben használjuk, ezzel arra utalunk, hogy egy létező vagy esemény elérte képességei teljességét, illetve önmagában véve megfelel rendeltetésének.

Az értékek hierarchiája sem ismeretlen az ember számára. Tud arról, hogy különféle értékek vannak, amelyek különféle módokon felelnek meg többértű természetének (anyagi, biológiai, érzéki-érzelmi, szellemi értékek). Felismeri, hogy a különféle javak nem azonos értékűek, azaz, hogy létezik a dolgok természetéből következő, eleve adott hierarchikus érték-skála. Azt is tudja, hogy alapján véve melyik értéket kellene előnyben részesítenie, ha konfliktusra kerülne sor (ha például egy tál bableves és egy kanadai utazás között kellene választania).

Az erkölcsi értékek kiemelkedő és egészen sajátos helyet foglalnak el az értékek rendjében, és valóságuk ugyanúgy nyilvánvaló, mint a nem erkölcsi jellegű javaké (bizonyos tetteket megdicsérünk, más tetteket magától értetődően elmarasztalunk). Tudjuk, hogy az erkölcsi érték a létezők közül egyedül az emberre jellemző. Azt is sejtjük, hogy az erkölcsi érték az embert a maga legbensőbb mivoltában, emberségének teljességében érinti. Ha valakiről megállapítjuk, hogy jó hangja van, kötélidegzzettel rendelkezik, vagy jó számítógépes szakember, ezek az állítások értékítéletek, de mégis egészen más jellegűek, mint azok a kijelentések, amelyekben a szóban forgó személyről például azt mondjuk, hogy becsületes vagy esetleg jellemtelen alak. Az első esetben ugyanis olyan tulajdonságokra utalunk, amelyek vagy öröklött sajátságok, vagy

tanulás és munka révén szerzett értékek, de mégsem érintik az embert a maga teljes emberi mivoltában. A második esetben viszont nem részletszemponatok alapján ítéltük meg az embert, hanem legbensőbb emberi mivolta alapján, azaz mint tetteiért és magatartásáért felelős személyt. Ha valakiről azt mondjuk, hogy jó, akkor az illető emberi természetét nem csupán egyik vagy másik vonatkozásban érintjük, hanem valamiképpen egész természetéről ítélünk, és ezt az egész emberi természetet átható különleges jóságot erkölcsi jóságnak nevezzük.

2) Az érték fenomenológiai elemzése

a) *A lét és az érték összefüggése*: a skolasztikus felfogás szerint a létező és a jó fogalma felcserélhető (*ens et bonum convertuntur*: I. q. 6. a. 4.). Aquinói Szent Tamás ezt a következőképpen magyarázza: „minden létező, amennyiben létező, jó. Ugyanis minden létező, amennyiben létező, megvalósultságban van, és valamilyen módon tökéletes: hiszen minden megvalósultság valamiféle tökéletesség” (I. q. 5. a. 3.). Másutt ezeket írja: „a jó és a létező lényegében ugyanaz, de a jó a kívánatosság szempontját jelöli, amit a létező megnevezés nem jelöl” (I. q. 5. a. 1.). A jó fogalmát egyébként már Arisztotelész is a kívánatosság szempontjából próbálta körülírni: „jó az, amit mindenek megkívánnak” (Éthika Nikomakheia 1054 a). Ez természetesen nem azt jelenti, hogy adott létező számára valamennyi tőle különböző valóság érték, hanem azt, hogy bármit kíván is meg a szóban forgó létező, az csak kívánatos valóság, azaz csak jó lehet. A létezővel azonos jó egyik alapvonása az, hogy tökéletesíteni, gazdagítani képes egy másik valóságot (*De veritate* q. 21. a. 1.). Ezért a jót (*bonum*), illetve az értéket (*valor*) motívumnak vagy célnak (*finis*) is nevezhetjük: „bármiféle dolognak az a célja, amire vágyóképpessége irányul. Ám minden létező vágyóképpessége jóra irányul, és ezért mondják a filozófusok, hogy jó az, amit mindenek megkívánnak. Tehát bármiféle dolog célja mindig valamiféle jó” (*Summa contra Gentiles* III. 16.).

A lételméleti jót (értéket) és a létezőt azonosító felfogás a *rosszat*, illetve az értéktelenséget léthiánynak, azaz valamilyen létezőhöz kapcsolódó tökéletlenségnek tartja. Szent Ágoston (354-430) megfogalmazásában „a rossz nem más, mint a létezőt megillető jóság hiánya” (*Confessiones* 3,7,12). Aquinói Tamás ugyanígy fogja fel a dolgot (I. q. 14. a. 10.). Megjegyezzük, hogy ezekben a megfogalmazásokban nem akármilyen hiányosságról van szó, hanem a létezőt megillető jó hiányáról (*privatio boni debiti*): így például a szikla esetében nem

hiányosság az, hogy nem lát, a vak ember esetében viszont más a helyzet, mert az emberi létezőt megilletné a látás képessége.

b) Az *értékek rendje* - a lételméleti érték és a lét azonossága miatt - megfelel a létrendnek, illetve a létezők hierarchiájának. A különféle létezők nem egyforma módon, nem azonos módon birtokolják a létet, és így értékük is ennek megfelelően változik. Aquinói Szent Tamás a „tökéletes visszatérés” (*reditio completa*), azaz a tudatosság képességének szempontjából osztotta fel a létezők világát (*Summa contra Gentiles* IV. 11.). Alulról felfelé haladva a következő fokozatokat említette: anyagi létező, vegetatív létező, érzékelő-állati létező és emberi létező. A létezők piramisának csúcsán az ember áll. Az emberi személy lételméletileg és értékrendileg is a legmagasabb fokozatot képviseli: „a személy az, aki a legtökéletesebb az egész természetben” (I. q. 25. a. 3.).

Az értékeket többféle szempontból is osztályozhatjuk, de minden esetben ügyelnünk kell arra, hogy az értékhierarchiának a létezők hierarchiáját kell követnie. Joseph de Finance († 2000) például a következő módon tagolja és különbözteti meg az értékek rendjét: 1) Az infrahumánus (az emberi lét alatti) értékek közé sorolja az anyagi, a vegetatív és a szenzitív javakat. Felhívja a figyelmet arra, hogy ezek az értékek nem azért ‘ember alatti’ javak, mert nem jelentenek értéket az ember számára, hanem azért, mert az embert nem emberi mivolta szerint érintik. 2) Az emberi, de nem erkölcsi (inframorális) értékek olyan emberi vagy emberalkotta javak, amelyek a létezők közül csak az embert illetik meg, de nem tartoznak legmélyebb és legszemélyesebb mivoltához. Ilyenek például: az érzelmi gazdagság, az intelligencia, az akarati állhatatosság vagy az emberi kultúra különféle értékei. 3) Az erkölcsi (morális) értékek az emberi természet egészét érintik, és az emberi személy legbensőbb világához tartoznak, mert valamiképpen szabad akaratában gyökereznek, illetve abból fakadnak. Ilyenek például: a hűség, a becsületesség, az igazmondás, az igazságosság, a munkaszeretet stb.

A *klasszikus* felfogás *háromfajta értéket* különböztet meg. Ezek a következők: a hasznos jó (*bonum utile*), a gyönyört keltő jó (*bonum delectabile*) és a tisztességes jó (*bonum honestum*). Az erkölcsi érték a tisztességes jó szférájába tartozik, azaz olyasvalami, amit nem hasznossága vagy gyönyört keltő jellege miatt, hanem önmagáért kell kívánni és megvalósítani (vö. Platón, *Nomoi* 667 b; Arisztotelész, *Éthika Nikomakheia* 1104 b; Aquinói Tamás, I. q. 5. a. 6.).

c) Az *erkölcsi érték néhány jellemzője*: 1) Az erkölcsi érték érinti az akarat tárgyát (a lopás rossz; mások segítése jó), az akarati tevékenységet (a lopás szándéka rossz; a segíteni akarás jó) és a cselekvő alanyt (aki lop, az rossz; aki segít, az jó). Mivel az erkölcsi érték az akarathoz „tapadó minőség”, ezért alapvetően adja meg a személy és a személyes tett értékét. 2) Az erkölcsi érték önmagáért becsülendő,

ezért nem valamiféle más cél érdekében, hanem önmagáért kell megvalósítani (I. q. 5. a. 6.). 3) Az erkölcsi érték az értékek közül a legkiválóbb, és szabályozó szerepe van az egyéb javakra vonatkozóan. A kulturális érték például magasabb rendű, mint a biológiai. Mégis előfordul, hogy az utóbbit kell előnyben részesíteni, hogy az erkölcsi érték megőriztessék (így például nem volna helyes a zenehallgatás kedvéért elhanyagolni az étkezést oly módon, hogy az már egészségünket veszélyeztetné). Az erkölcsi érték viszont valamiképpen abszolút jellegű, önmagáért tisztelendő, és nem szabad lemondani róla valami más kedvéért (ha például csak hazugság árán juthatnék el az istentiszteletre, akkor sem szabad a hazugságot választanom). Minden más érték az erkölcsi jótól kapja végső méltóságát. Aquinói Tamás ezt a gondolatot így fogalmazza meg: általánosságban véve érvényes a tétel, hogy a létező (ens) és a jó (bonum) fogalma felcserélhető, „de az is igaz, hogy a létező nem minden további nélkül azonos az erkölcsi jóval, miként a természeti jóval sem. Az erkölcsi jó ugyanis valamiképpen nagyobb érték, mint a természeti, és pedig azon az alapon, hogy az erkölcsi jó a természetinek (újabb) megvalósultsága és tökéletesítője” (De malo q. 2. a. 5. ad 2.). Negatív példával bemutatva: az emberpusztító fegyvereket kiagyáló tudós munkája bizonyos szempontból érték ugyan (bonum utile), de más szempontból mégsem az, mert durván megsérti az erkölcsi értékek világát. 4) Az erkölcsi érték egyetemes jellegű, azaz minden emberre vonatkozik, és mindenkinek tiszteletben kellene tartania. 5) Az erkölcsi érték feltétlenül kötelez, vele szemben nincs helye a fellebbezésnek. Ezért mondta I. Kant, hogy az erkölcsi törvény nem hipotetikus (feltételes), hanem kategorikus (feltétlen, ellentmondást nem tűrő) parancs. Az erkölcsi érték nem tűri például az ilyen okoskodást: Ha becsületes akarok lenni, nem szabad hazudnom. Ám ha a becsületes életről lemondok, akkor nyugodtan hazudhatok. Az embernek ugyanis nem szabad lemondania arról, hogy becsületes legyen (jóllehet megvan rá a lehetősége, hogy ezt megtegye).

d) Az *emberi tevékenység és az értékrend összefüggése*: Általánosságban azt mondhatjuk, hogy az emberi tevékenység etikailag akkor helyes, ha igazodik a létezők természetével adott objektív értékrendhez, és helytelen, ha felforgatja ezt a rendet (például a kötelező erővel jelentkező nagyobb érték helyett a kisebbet választja, és valamiképpen azt abszolútizálja). Fenomenológiai szinten a legnagyobb érték az emberi személy és mindazok az értékek, amelyek nem részletszemponatok alapján, hanem egészében és gyökerében teszik jóvá az embert. Ebből a szempontból értendő az I. Kant megfogalmazta követelmény, hogy tudniillik „az emberséget mind magamban, mind mindenki más személyében mindenkor mint célt, sohasem mint pusztán eszközt” használjam

(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten BA 67). Kérdés azonban, hogy mi az értékrend végső alapja, illetve milyen alapon állíthatjuk fel az értékek hierarchiáját. Vajon igaz az, hogy az emberi személy a legnagyobb érték? Amennyiben igaz, minek köszönheti az ember ezt a méltóságát? Amikor értékrendet állít fel, csupán önmagát teszi meg viszonyítási alapnak?

3) Az értékrend végső alapja

A vallásos ihletésű filozófiai rendszerek szerint a lét- és értékrend végső alapja a feltétlen Léttel azonos abszolút érték, azaz a személyes Isten. E feltétlen értéket nem a véges létezők világában és nem megismerésünk tárgyi pólusában tapasztaljuk meg, hanem értékfelismerésünk, illetve értékítéleteink háttérében tudunk róla. E háttéri „ismeretet” más szóval háttéri vagy *transzcendentális tapasztalatnak* nevezzük. Azt, hogy rendelkezünk ilyen tapasztalattal, a következő érvekkel támasztjuk alá:

a) *Értékítéleteinkben* önkéntelenül is a megsejtett feltétlen Jóhoz igazodunk. Ahol értékeket kell megvalósítanunk, ott rögtön felmerül az értékek rangsorának kérdése. Ez pedig feltételezi a feltétlent, mert feltétlen érték nélkül egyáltalán nem lehetne objektív értékrendről beszélni. Az nem megoldás, hogy az ember önmagát teszi meg abszolút értéknek: egyrészt ugyanis - feltéve, hogy reálisan látja önmagát - nem éli meg önmagát abszolút jellegűnek; másrészt pedig, amikor önmagát teszi meg viszonyítási alapnak, akkor önkéntelenül is valamiféle feltétlen mércéhez igazodik. Az embernek eszébe sem juthatna a további tökéletesedés lehetősége, ha nem volna homályos tudata az abszolút tökéletességről. Nem a saját tökéletessége határainak tagadásával jut a végtelen tökéletesség fogalmához, hanem fordítva: a háttérileg megtapasztalt végtelen tökéletesség ismeretében fedezi fel saját értékének végességét. Ezért mondja Szent Ágoston, hogy a különféle véges értékeket illetően „nem mondanánk egyiket jobbnak a másiknál, midőn helyesen ítélünk, ha nem volna belénk oltva magának a jónak a fogalma, amelynek alapján tetszéssel elfogadunk valamit, vagy egyiket a másik elé helyezzük” (De Trinitate 8,3,4). Aquinói Tamás hasonló megfontolások alapján állítja, hogy a véges értékrend abszolút mértéke és forrása csak a feltétlen értékű Isten lehet (I. q. 2. a. 3.).

b) Az erkölcsi érték a *feltétlenség* jegyével rendelkezik, és ennek alapja végső fokon csak a feltétlen személyes valóság lehet. A nem erkölcsi jellegű értékektől függetlenül magam (a pénzemről például lemondhatok; nem okvetlenül szükséges megtanulnom a kínai nyelvet stb.). Az erkölcsi értékek azonban

mindenki számára kötelező jellegű felszólításként jelennek meg (olyan értékeként mutatkoznak, amelyekről - tudjuk - semmilyen körülmények között sem volna szabad lemondanunk). Lényünk legmélyén, belülről „kötik” szabadságunkat, és ha lemondunk róluk (mert erre is van lehetőségünk), tudjuk, hogy rosszat tettünk. Az erkölcsi kötelezettség és az erkölcsi értékben mutatkozó feltétlenség nem saját döntésünk függvénye. Ha ez lenne a helyzet, akkor kényünk kedvünk szerint bármikor felmenthetnénk önmagunkat e kötelezettség alól. A feltétlenség nem eredhet a társadalom akaratából (közvéleményből, társadalmi nyomásból stb.) sem. Az igaz, hogy az erkölcsi értékek felismeréséhez szükséges a társadalom segítsége, de az erkölcsi értékeket nem a társadalom teremti, hanem csak felfedezi. Ha az erkölcsi tudat nem volna más, mint a társadalmi követelmények „elsajátítása”, akkor egy idő után senkinek sem jutna például eszébe, hogy az igazságosság nevében felfedje a meglévő társadalom struktúráinak igazságtalanságát. Az ember egyénenként és közösségileg is tud a feltétlen és eszményi értékekről, amelyeket a társadalom legfeljebb megközelít, de sohasem érhet el.

c) Az erkölcsi érték belülről és feltétlenül kötelezi az emberi akaratot, de úgy, hogy mindenkor *meghagyja annak szabadságát*. Ily módon semmiféle véges létező nem kötelezheti az embert. Ezért kézenfekvőnek látszik a vallásos ihletésű filozófiáknak az az állítása, amely szerint az erkölcsi értékek feltétlenségében az emberhez szóló isteni hívás nyilvánul meg.

d) A skolasztikus filozófia látásmódjában *összhang* van a *létrend* és az *értékrend* között. Evilági síkon az emberi személy a legnagyobb érték, mert ő közelíti meg legjobban a feltétlen személyes értéket, a Lét teljességével azonos Istent. Az erkölcsi értékek méltóságát pedig az biztosítja, hogy ezekben az értékekben (igazságosság, hűség stb.) hasonlít az ember legjobban a feltétlen igazságosságra, hűségre stb., azaz Istenre.

Az ember etikailag akkor él és tevékenykedik helyesen, ha a véges értékrend feltétlen alapja irányában is tájékozódik, és tetteit a transzcendentális tapasztalatban megsejtett isteni értékhez igazítja. Ha ellenben ezt a feltétlen értéket valamiféle véges értékkel helyettesíti, s ezt abszolutizálja, akkor tette lét- és értékelméletileg hiányos, azaz bűnös.

2. AZ EMBERI SZEMÉLY ÉS AZ ERKÖLCS

1) Erkölc, tudatosság és szabadság

Az embernél alacsonyabb rendű létezők világában nincs erkölcs. A létezők közül egyedül az ember etikai lény (animal ethicum). Ennek magyarázata az, hogy az erkölcs tudatosságot és szabadságot feltételez. Ezek egyedül az ember jellemzői.

A *tudatosság* az erkölcsi minősítetőség egyik alapja, és ez a közfelfogásban is tükröződik. Ha etikai szempontból elmarasztalunk valamilyen emberi cselekedetet, feltételezzük, hogy a tettet végrehajtó személy tudta, mit cselekedett, és arról is tudomása volt, hogy ezt nem lett volna szabad megtennie. Ezzel szemben, ha kiderül, hogy az illető nem volt tudatában tettének, illetve tette eredményének (például a postás anélkül, hogy tudna róla, robbanóanyagot tartalmazó levelet kézbesít), etikai szempontból felmentjük őt a felelősség alól. Természetesen ilyenkor azt is feltételezzük, hogy a tudatlanság nem vétkes mulasztás eredménye, azaz nem a szóban forgó személy önhibájából ered.

A *szabadság* az etikai minősítetőség másik alapja. Amikor erkölcsi ítéleteket fogalmazunk meg, ezt az alapot is feltételezzük. Ha utólag megtudjuk valamilyen rossz tetről, hogy nem szándékosan jött létre, vagy kényszer hatása alatt történt, a tettet ugyan nem fogjuk jóváhagyni, de nem rójuk az illető számlájára (vagy legalábbis csak korlátozott módon tesszük őt felelőssé). - A viszonylagos (azaz a különféle meghatározó és korlátozó tényezőktől nem mentes) emberi szabadságot minduntalan feltételezzük: a) Szabadságunkról közvetlen tudatunk van. Tudjuk, hogy képesek vagyunk mérlegelni, választani és dönteni a különféle cselekvési lehetőségek között. Tudatában vagyunk, hogy tetteink végső fokon tőlünk függenek. Meggyőződésünk van személyes felelősségünkről. b) A közmeggyőződés is a szabadság léte mellett szól: a szabadság tudata és eszméje minden társadalomban és minden kultúrkörben megtalálható. Felháborodunk például, ha kirabolnak bennünket, mert tudjuk, hogy a rabló nem kényszerből, hanem szabadon hajtotta végre tettét. Még a deterministák is (akik az emberi cselekvések teljes meghatározottságát vallják elméletileg) úgy cselekszenek és úgy viselkednek, mintha szabadok lennének, azaz gyakorlatukkal elismerik a szabadság létét. Azok az orvosok például, akik elfogadják a freudi lélektani determinizmust, úgy cselekszenek, mintha az ember szabad volna, mert

megkísérlik, hogy visszaadják a szabad akarat egy „részét” azoknak, akik kényszercselekvéseket hajtanak végre. c) Az igazságszolgáltatás minden társadalomban azon a meggyőződésen alapul, hogy az emberek felelősek tetteikért, azaz szabadok.

2) Fenomenológiai elemzés

Az emberi tettek erkölcsi minősíthetőségének alapja az ember *személy* mivoltában rejlik. A személy kimeríthetetlen misztériumát nem lehet a fogalmak kényszerzubbonyába húzni, és nem lehet hiánytalanul meghatározni. Ennek ellenére alapvonásait valamiképpen mégis körülírhatjuk. Aquinói Szent Tamás Boëthiust (480-524) követve így közelíti meg a személy fogalmát: „a személy értelmes természetű egyedi szubsztancia” (I. q. 29. a. 1.). Kiegészítésül hozzáfűzi: „ura a cselekedeteinek” (I. q. 29. a. 1.). A két alapvonás tehát a tudatosság és a szabadság.

A skolasztikus filozófia különbséget tett a sajátosan emberi cselekvés (*actus humanus*) és az ember által véghezvitt tevékenység (*actus hominis*) között (I/II. q. 1. a. 1.). A sajátosan emberi cselekvés - miként a hűség, mások segítése, lopás stb. - tudatos és szabad akaratból fakad. Az ember által véghezvitt cselekvés - miként az úszás, futás, evés stb. - nem érinti az embert legszemélyesebb mivoltában, általában mechanikusan történik, és hasonlóságai az állatok világában is felfedezhetők. Erkölcsileg általában és elsősorban a sajátos emberi cselekvést szoktuk minősíteni.

a) Az erkölcsiség mindenképpen feltételezi a *tudatosságot*: az ember nem akarhatja az értéket, hacsak előbb meg nem ismeri azt (*nihil volitum nisi praecognitum*). Az állatok ösztöneik erejében, természetes törekvő képességgel (*appetitus naturalis*) irányulnak a nekik megfelelő szűk értéktartományra; az ember viszont értelmével felismeri a célként mutatkozó értéket, valamint a célra vezető eszközöket, és értelmes törekvő képességgel (*appetitus rationalis*) kell irányulnia az értékekre (I. q. 15. a. 1. és I. q. 103. a. 1. ad 1.). Ezért mondja Aquinói Tamás: „szigorú értelemben csak azok a létezők irányulhatnak célra, amelyek megismerik a célt; szükséges ugyanis, hogy a törekvő ismerje azt, amire törekszik (De veritate q. 22. a. 1.). Szoros értelemben csak az emberi ész ismeri fel az értéket (I/II. q. 9. a. 1.). Negatív módon megközelítve: a nem szándékolt cselekvésért az ember etikailag általában nem felelős: „ami tudatlanságból ered, úgy tudniillik, hogy tudatlanság a forrása, az általában nem szándékolt, mert az akarat tevékenység nem rá irányul. Az akarat tevékenység ugyanis nem irányulhat arra, ami teljességgel ismeretlen, mivel az akarat tárgya a megismert jó”

(In III. Ethicorum ad Nicomachum lectio 3.). A tudatlanság (ignorantia) olyan ismeretet jelent, amellyel az embernek rendelkeznie kellene, de önhibáján kívül mégsem birtokolja (legyőzhetetlen tudatlanság = ignorantia invincibilis).

b) Az erkölcsi cselekvés *szabadságot* feltételez: „azokat a tevékenységeket nevezzük sajátosan emberi cselekvéseknek, amelyek szabad akaratból fakadnak” (I/II. q. 1. a. 1.). Az értelem (ratio) és az akarat (voluntas) az emberi lélek két különböző, de egymást feltételező és egymást átható képessége. Kölcsönösen mozgatják egymást: az akarat mozgatja a különféle képességeket (beleértve az értelmet is), viszont az ész is mozgatja az akaratot, hiszen az ész világítja meg az akarat tárgyát (I/II. q. 9. a. 1.). Az értékekre irányulás e két képesség dialektikájában jön létre. Az ítélet és mérlegelés általában az értelemre tartozik, de az akarat mondja ki a döntő szót: „azon a képességen, amellyel szabadon ítélünk, nem csupán azt a képességet értjük, amellyel egyszerűen ítélünk, mert ez az értelem műve, hanem azt is, amely szabadságot visz az ítéletbe, ami viszont az akaratra tartozik” (De veritate q. 24. a. 6.). A szabad akarat az ember önmeghatározó képessége. Negatív szempontból (szabadság „valamitől”) ez azt jelenti, hogy az ember nincs eleve és minden tekintetben meghatározva a cselekedeteire, azaz bizonyos határok között belső és külső kényszertől mentesen tevékenykedhet. Pozitív szempontból (szabadság „valamire”) pedig azt jelenti, hogy rendelkezik önmagával, saját döntésekkel és felelősséggel irányítja képességeinek harmonikus kibontakozását. Ahol a szabadság csökken vagy megszűnik (például súlyos fizikai vagy pszichikai kényszer esetében), ott az etikai felelősség is csökken vagy megszűnik.

Az emberi tettek és magatartási formák etikai értékét az értelem és a szabad akarat egymástól elválaszthatatlanul határozza meg. Az értelem szerepe, hogy bemutassa az emberi természetnek megfelelő értékeket és az objektív értékrendet. Ha az értelmi látás elhomályosul vagy eltorzul (az ember nem eléggé nyitott, vagy felforgatja az értékrendet), akkor a cselekvés általában bűnössé válik. A szabad akarat szerepe a törekvés, illetve a különféle képességek mozgatása. E szerepét azonban csak akkor tölti be jól, ha helyesen irányítja a különféle képességeket. Aquinói Szent Tamás szavai szerint: „ha valaki helyesen beszél, ez nem abból adódik csak, hogy készség szerint birtokolja a nyelvtani szabályokat: hiszen lehetősége van arra, hogy ne éljen ezzel a készséggel, vagy visszaéljen vele”. Hasonló a helyzet az akarattal is: nem elegendő, hogy valaki szabad akarattal rendelkezzen, mert ez az akarat jóvá csak akkor teszi az embert, ha az emberi képességeket jó irányban mozgatja (vö. De malo q. 1. a. 5.). A hangsúly tehát etikai szempontból az akarat helyességén van. Szent Anselm (1033-1109) éppen

ezért így határozta meg a szabad akaratot: „képeség az akarat helyességének követésére, éppen a helyesség indítékából” (De libertate arbitrii c. 3). Általánosságban azt mondhatjuk, hogy az akarat abban az esetben helyes, ha az ember értelmes természetével adott indításokat követi.

3) A tudatosság és a szabadság végső alapja

Arra a kérdésre, hogy mi az értékrend megfelelő látásának, illetve az emberi akarat helyességének a végső alapja, a skolasztikus filozófia a következő választ adja: az emberi ész és akarat a rejtőzködő, de a valamiképpen mégis megnyilvánuló végtelen Létre, illetve végtelen Jóra, azaz a személyes Istenre irányul. Az értelem részesülés (participatio) révén és véges módon birtokolja Isten szellemi fényét, és ez a fény biztosíthatja látásának helyességét. Az akarat a végtelen Léttel azonos feltétlen Jó vonzásában áll, és akkor helyes, ha szabadon enged is e vonzásnak.

a) Az emberi *ész horizontja* a végtelen *Lét* felé tágul. Bármilyen tárgyat ismerünk meg (ez a tárgy lehet a tárgyak és emberek összessége, azaz a világmindenség is), szellemünk a megismert tárgyon „túlra” is irányul. Azt a valóságot, amely magába zárja a véges létezők összességét (áthatja ezeket), s ugyanakkor végtelenül felül is múlja őket, filozófiai szakkifejezéssel *Létnek* nevezzük. A *Lét* nem tárgyként vagy alanyként adatik, de háttérileg és homályosan minden tárgyra és alanyra irányuló ismeretünkben tudunk róla. Ezt az ismeretet nevezzük transzcendentális tapasztalatnak. Annak igazolása, hogy a transzcendentális tapasztalatban jelentkező végtelen *Lét* - amely a *lét* és a *jó* „fogalmainak” felcserélhetősége értelmében feltétlen érték is - személyes és szellemi természetű valóság, a lételméletben és a vallásfilozófiában történik. Az emberi ész részesül az isteni fényből, és ez a részesülés teszi lehetővé az értékrend helyes látását, illetve azt, hogy minden véges értéket a megsejtett feltétlen értékhez viszonyíthassunk. Ha az ember nem ügyel tapasztalatának erre a dimenziójára, látása „megromlik”, és ilyenkor könnyen előfordul, hogy hamis fényben látja az értékeket, felforgatja rendjüket, vagy abszolutizálja azokat.

b) Az *akarat* szükségszerűen a *feltétlen Jóra*, azaz Istenre irányul. Ez nyilvánvaló például abból, hogy hosszú távon, maradandó módon és hiánytalanul az embert semmiféle véges érték nem tudja boldoggá tenni (Summa contra Gentiles III. 27-36.). A csillapíthatatlan boldogságvágy - minthogy természetes vágy - nem lehet hiábavaló (I. q. 75. a. 6.). Példával megvilágítva: a szomjúság mint természetes vágy a víz valóságára utal. Az előfordulhat, hogy a pusztai

vándor rossz helyen keresi a vizet, vagy egyáltalán nem talál vízforrást, de ebből nem következik az, hogy a víz mint olyan, egyáltalán és sehol sem létezik. Aquinói Tamás a boldogságvágyat természetes vágnak tartja (azaz olyan törekvésnek, amely utal céljának legalábbis lehetőségére), és ezért merészeli kijelenteni: az ember boldogságigényét csak a végtelen értékkel azonos Isten tudja kielégíteni (I/II. q. 2. a. 8. és I/II. q. 5. a. 8.).

Az emberi akarat szükségszerűen irányul a feltétlen Jóra, törekvése a feltétlen érték vonzásában áll. E feltétlen érték rejtőzködik, de a transzcendentális tapasztalatban meg is nyilvánul valamiképpen. Itt rejlik az emberi szabadság végső magyarázata. Szabad döntésről csak olyan lény esetében beszélhetünk, amelynek természetadta sajátága a feltétlenre, illetve a végtelen értékre való irányultság. Az állat például nem szabad, mert ösztönvilága szűk, véges értéktartományra korlátozódik, és a véges értékekre szükségszerűen irányul. Az ember esetében viszont más a helyzet. Az emberi akarat csak a végtelen értékre irányul szükségszerűen, és így szabad maradhat a véges értékekkel szemben. Másként kifejezve: ahhoz, hogy valamiféle véges érték ne szükségszerűen határozza meg az ember választását, szükséges, hogy a szóban forgó érték viszonylagosnak mutakozzék; ez azonban csak akkor lehetséges, ha az ember háttérileg tud a feltétlen Jóról (I/II. q. 1. a. 6. és I/II. q. 9. a. 2 és a. 3.). Etikái cselekvés csak a szabadság alapján lehetséges. Ezt hangsúlyozta I. Kant is, aki szerint jóllehet a szabadságot a tiszta ész segítségével nem lehet bizonyítani, a gyakorlati ész követelményeként (posztulátumaként) mégis fel kell tételeznünk (Kritik der praktischen Vernunft 6.).

Cselekedeteinkben ügyelnünk kell akaratunk alapvető irányultságára, vagyis arra, hogy a legfőbb Jóra, Istenre törekszük. Etikailag akkor járunk el helyesen, ha figyelembe vesszük akaratunk alapidinamizmusát, illetve azokat az értékeket valósítjuk meg szabadon, amelyek valamiképpen beleillenek az akarat mozgásának alapvető lendületébe.

3. AZ ERKÖLCS ALAPVETŐ NORMÁJA

1) Az erkölcsi norma a közfelfogásban

Ha megkérdezzük az embereket, hogy mi az erkölcs normája, azaz mi az a mérce (gör. kritérium), amelynek alapján cselekedeteink helyes voltát megítélhetjük, a legkülönbözőbb válaszokat kapjuk.

a) Vannak, akik azt állítják, hogy etikailag akkor helyes a cselekedet, ha gyönyörhöz, élvezethez vezet. Ezen az állásponton volt az ókorban Arisztipposz (Kr. e. 435-356), akinek felfogását a görög hédoné (érzéki gyönyör, élvezet) szó alapján *hedonizmusnak* nevezzük. Epikurosz (Kr. e. 341-270) hasonlóképpen vélekedett, de elődjétől eltérően ő inkább a tartós, harmonikus és a közösségi békét célzó tetteket, illetve a szellemi élvezeteket hangsúlyozta: etikailag azok a tettek értékesek, amelyek önuralmat, belső és külső békét, zavartalan nyugalmat eredményeznek. b) Mások úgy vélekednek, hogy az erkölcs normája az emberi természet harmonikus önkibontakoztatása, ez az önmegvalósítás ugyanis boldogságot jelent. Nagyjából ezt a nézetet képviselte Arisztotelész (Kr. e. 384-322) is, akinek erkölcstanát a görög eudaimonia (boldogság) szó alapján *eudaimonisztikus* etikának nevezhetjük. Az ókori gondolkodó szerint a természeti létezők önmagukban hordozzák céljukat és a cél eléréséhez szükséges erőt (gör. entelekhia). Ez az emberre is érvényes, de míg a többi létező természetszerűen irányul a neki megfelelő célra, az embernek tudatosan és szabadon kell megvalósítania önmagát, értelmesen kell eljutnia céljához, és mindezt a társadalomban, a polis (városállam) közösségi lényeként kell tennie. A cél az, hogy természetes indíttatásainkban és hajlamainkban értelmes, harmonikus egyensúlyt teremtsünk, és így az emberi természet a lehető legjobban megvalósuljon bennünk. c) Létezik olyan felfogás is, amely az erkölcs normáját a köz javát szolgáló pozitív törvényekben látja. Ez az úgynevezett erkölcsi *pozitivizmus*, amely a tettek helyességét a nép vagy az uralkodó akaratát kifejező törvények fényében próbálja megítélni. Filozófiai szinten ezt a nézetet képviselte például Thomas Hobbes (1588-1679). d) Vannak, akik erkölcsi érzelmekre és különleges *erkölcsi érzékekre* hivatkoznak. Anthony Ashley Cooper, Shaftesbury harmadik grófja (1671-1713) szerint etikailag helyes az, ami nemes érzelmeket vált ki bennünk. Adam Smith (1723-1790) azt hangoztatja, hogy különleges érzékünk van az erkölcsi jó felfogására: ez az illendőség érzéke. Az illendőség érzéke valamiféle pártatlan szemlélő bennünk, amely úgy vizsgálja magatartásunkat,

mintha az valaki másé lenne. e) Ismét mások úgy vélekednek, hogy etikailag azt kell jónak nevezni, ami valamilyen szempontból hasznos számunkra. Ezt a felfogást a latin *utilitas* (hasznosság) szó alapján etikai *utilitarizmusnak* nevezzük. Jeremy Bentham (1748-1832) nézete az, hogy a tett erkölcsileg jó vagy rossz voltát következményei alapján kell megítélni, azaz abból a szempontból, hogy képes-e élvezetet kelteni vagy fájdalmat eltávolítani. A cél: a lehető legnagyobb számú ember legnagyobb boldogsága. John Stuart Mill (1806-1873) Bentham nyomdokain halad, de erőteljesebben hangsúlyozza, hogy a nemesebb élvezetek a fontosak (inkább legyünk elégedetlen emberi lények, mint megelégedett disznók). Az etikai cselekvéseknek a lehető legtöbb ember legnagyobb boldogságát kell előmozdítaniuk. f) Egy másik felfogás az *egyetemesség elvét* hirdeti: etikailag akkor helyes a tett, ha olyan jellegű, hogy egyetemes törvényhozás alapjául szolgálhat. E felfogás arany szabálya: úgy bánj másokkal, ahogy kívánod, hogy veled bánjanak. Lényegében ezen az állásponton volt I. Kant is, aki a gyakorlati ész alaptörvényét így fogalmazta meg: „cselekedj úgy, hogy akaratod maximája egyúttal mindenkor egyetemes törvényhozás elvéül szolgálhasson” (*Kritik der praktischen Vernunft* 7). I. Kant szerint az erkölcsiség alapvető kritériumának lényeges eleme az is, hogy az etikailag helyes cselekvésnek egyedüli indítéka az erkölcsi törvény iránti tisztelet lehet csupán. g) Végül vannak, akik szerint az erkölcs normája a társadalmi haladás, illetve a közösség boldogsága. Ezt a nézetet *szociáledudaimonizmusnak* nevezhetjük. Ezt a nézetet vallották például a marxista etika képviselői.

Megjegyzés: e különféle elgondolások hallgatólagosan vagy kifejezetten az emberi természetet és az ember önkibontakozását teszik meg az erkölcsiség normájává. Közös hibájuk, hogy egyoldalúan, részletszempontok alapján tekintik az embert, és nem tudnak igazi, végső alapot adni a normának. A hedonizmus a tisztes jó fogalmát a gyönyört keltő jó fogalmára redukálja, és nem veszi figyelembe például azt, hogy az igazmondás, a hűség stb. akkor is érték, ha áldozatokkal, szenvedéssel jár. Az eudaimonizmusban is megvan az a veszély, hogy az etikai értékeket egy kellőképpen meg nem világított emberi boldogulás eszközüvé teszi. További probléma: az evilági eudaimonisztikus etikák nem tudják megmondani, mi teszi az embert végső fokon boldoggá. A pozitívizmus nem veszi figyelembe, hogy a törvény az etika világában csak külsődleges tényező, és csak másodlagos (az emberölés például nem azért bűn, mert a törvény tiltja, hanem önmagában rossz: ellene mond az értelmes emberi természetnek; ezért is foglalták törvénybe). A pozitivisták felfogás a szélsőséges relativizmus veszélyét is magában hordozza (mert mi történik például akkor, ha az uralkodó vagy a törvényhozó bűnös cselekedeteket is törvénybe iktat?). Az erkölcsi érzék hipotézise sem oldja meg a problémát. Itt is fennáll az etikai relativizmus veszélye, nem is beszélve arról, hogy a tettek helyességének megítélése nem az érzelem, hanem az értelem műve. Az

utilitarizmus hasonló nehézségekkel küzd, s félő, hogy a tisztességet a haszonra redukálja. Ez azonban adott esetben az erkölcs halálát eredményezheti. Az egyetemesség elvének hangsúlyozása helyes, de önmagában még nem elegendő. A filozófiának a végső alapokat kell keresnie, azaz rámutatnia például arra, hogy bizonyos tettek miért vannak egyetemesen 'előírva'. I. Kant nem tudott végső, lételméleti alapot adni az egyébként sok szempontból helyes etikai felfogásának. A szociál-eudaimonizmus a relativizmus veszélyét rejt magában (ki fogja megmondani, hogy mi a haladás, és miben áll az ember végső boldogsága?; valamelyik párt vagy társadalmi osztály fogja előírni?).

2) Fenomenológiai elemzés

A tomista felfogás az erkölcsiség alapvető és közelebbi normáját az értelmes emberi természetben jelöli meg, amelyet három kulcsfogalom segítségével világít meg. Ezek: a helyes értelem, az alapelvek készség szerinti birtoklása és a lelkiismeret.

a) A *recta ratio* (helyes értelem, illetve ész) az erkölcsiség alapvető normája. Már Arisztotelész is azt vallotta, hogy „az erkölcsös ember mindig az észnek engedelmessé válik” (Éthika Nikomacheia 1169 a). Aquinói Szent Tamás hasonlóképpen gondolkodik: „az emberi cselekvés - amelyet erkölcsinek nevezünk - fajtáját az emberi tettek elvére vonatkoztatott tárgytól kapja, és ez az elv az értelem. Így ha a cselekvés tárgya olyasmit tartalmaz, ami megfelel az értelem rendjének, a cselekvés fajlagos jó lesz, mint amikor például alázatunk adunk a rászorulóknak. Ha azonban olyasmit tartalmaz, ami ellene mond az említett rendnek, akkor fajtáját illetően rossz tette lesz, mint például a lopás” (I/II. q. 18. a. 8.). Másutt ezeket írja: „a rossz emberben ellentétbe kerül az, amit tesz és amit tennie kellene, hiszen az ész és az értelem ellenében cselekszik” (In IX. Ethicorum ad Nicomachum lectio 5.). Szent Tamás szerint az ész természeténél fogva mindig azt választaná, ami neki a legjobb. A rossz ember ezt a természetes hajlamot nem veszi figyelembe, és így az ész ellenében, azaz helytelenül cselekszik. Ebből nyilvánvaló, hogy az emberi tettek nem csupán az értelemhez kell alkalmazkodnia, hanem a helyes (*recta*) értelemhez. Ha valaki „művészi” módon hajtat végre például egy lopást, valamiképpen az is értelmesen jár el, tette mégis bűnös, mert az értelem alapvető és helyes hajlamai ellenében cselekszik. Ezért mondja a középkori filozófus: „a megromlott értelem nem értelem, miként a hamis következtetés sem igazi következtetés; ezért az emberi tettek normája nem a tetszés szerinti értelem, hanem a helyes értelem” (In II. Sententiarum d. 24. q. 2. a. 3.). Az értelemnek elsőbbsége van az akarattal

szemben. Szent Tamás ezt azzal magyarázza, hogy végső fokon az értelem mutatja be az akaratnak az értékeket (I/II. q. 13. a. 1.).

b) A *szüntérészsizs* vagy latinosan synderesis (megőrzés) a legfőbb etikai alapelvek készség szerinti birtoklása (I. q. 79. a. 12. és De veritate q. 16. a. 1.). Szent Tamás szerint az értelmes emberi természet készség szerint birtokolja a legfőbb etikai elveket (tedd a jót, kerüld a rosszat; ne ölj stb.). Természetesen nem arról van szó, hogy az ember születésétől fogva pontosan és kifejezetten tudja, mi az erkölcsi jó és rossz, hanem arról, hogy hajlamszerűen eleve tájékozódik a jó és a rossz irányába. A hajlamok kibontása és a készség szerinti tudás ténylegessé tétele föltételezi a fejlődést, a társadalmi hatást, a nevelést stb. Az emberi értelem normális esetben természetszerűen helyes (recta) az első etikai elvek irányában, azaz csalhatatlanul ismeri fel ezek kötelező és feltétlen jellegét. Aquinói Tamás a szüntérészsizst fényhez hasonlítja (a lelkiismeret szikrája), amely alapvetően igazít el bennünket abban, hogy természetünket milyen irányban és hogyan kell kibontakoztatnunk (De veritate q. 17. a. 1. ad 1.).

c) A *lelkiismeret* (latinul: conscientia) a konkrét cselekedet erkölcsiségéről alkotott gyakorlati ítélet. Nem készség (habitus), hanem tényleges ítélet (actus), és ezért nem tévesztendő össze a szüntérészsizszel. A szüntérészsizsben csalhatatlanul ismerjük fel az első etikai alapelveket, és a lelkiismeret szerepe az, hogy ennek az ismeretnek fényében ítélje meg konkrét tetteinket (ítéletében természetesen csalhatkozhat). A lelkiismeretben konkrét tettünket egybevetjük a készség szerinti birtokolt etikai alapelvekkel. Erre az egybevetésre utal a latin conscire (együtt-tudni) igéből származó conscientia kifejezés. A lelkiismeret az erkölcs szubjektív normája.

Megjegyzés: mivel a lelkiismeret tévedhet, ezért általános érvényű szabály, hogy csak helyes és biztos lelkiismerettel szabad cselekedni. A helyes lelkiismeret jellemzői: éberség, érzékenység, az objektív értékrendet figyelembe vevő tájékozottság és bizonyosság. A téves vagy helytelen lelkiismeretből ezeknek az ismérveknek egyike vagy másika hiányzik. Helytelen lelkiismeret például a túlzóan aggályoskodó (skrupulista) vagy ennek ellentéte, a felelőtlenül könny-nyelmű és laza (lax) lelkiismeret. - A téves lelkiismeret akkor kötelez, illetve abban az esetben ment fel a felelősség alól, ha a tévedés nem saját hibánkból ered és legyőzhetetlen (conscientia invincibiliter errans). Ebben az esetben az értelem nem önhibájából eredően valamiféle rosszat jónak tüntet fel, és mivel az akaratnak az értelem bemutatja a jót kell követnie, akkor vétkezne, ha eltérne a

legyőzhetetlenül téves lelkiismeret parancsától (I/II. q. 19. a. 5-6. és II. Sententiarum d. 39. q. 3. a. 3. ad 2.).

A szüntérészis megvilágította helyes értelem az erkölcsi cselekvés alapvető és közelebbi normája. Ez más szavakkal azt jelenti, hogy az értelmes emberi természet az alapvető norma. Aquinói Tamás így világítja meg ezt az összefüggést: „az ember természete szerint értelmes; így mindaz, ami az emberi értelem ellen van, az emberi természet ellen is van” (De malo q. 14. a. 2. ad 8.).

3) Az erkölcsi norma végső alapja

A „recta ratio” mindig valamiféle eszmény szerint tájékozódik. Önmagát ehhez az eszményhez méri, és fényét, biztonságát is ettől az eszményi alaptól kapja. A vallásos ihletésű filozófiai rendszerek szerint ez az alap az isteni értelem, a „ratio divina” (I/II. q. 19. a. 4.).

Az emberi értelem nem ‘gyártja’, illetve nem önmagának szabja meg az eszményi erkölcsi értékeket és törvényeket, hanem *felfedez*i azokat. Az emberi szellem részesül az abszolút értéket, azaz az önmagát megvilágító Isten szellemi fényéből, és ez a részesülés teszi lehetővé számára a helyes és csalhatatlan értékrendi tájékozódást. Aquinói Tamás (Istenhez fordulva) így ír erről: „a bennünk levő értelmi fény annyiban képes bemutatni nekünk a jót és irányítani akaratumkat, amennyiben a Te orcád fénye, azaz tekinteted visszfénye” (I/II. q. 15. a. 4.). A szüntérészis mélyén az isteni értelem fénye világít: ez a fény mutatja meg, milyen értékek felelnek meg legjobban az értelmes emberi természetnek. A szüntérészis - mint természetadta készség - isteni eredetű (De veritate q. 7. a. 1. ad 6.), és az isteni alap biztosítja számára a feltétlenséget, illetve a csalhatatlanságot. Az isteni értelem és érték feltétlen egysége szólal meg lelkiismeretünk szavában is. Ezért van az, hogy lelkiismeretünket teljességgel soha nem hallgathatjuk el: „a lelkiismeret nem saját erejében kötelez, hanem az isteni parancs alapján” (In II. Sententiarum d. 35. q. 3. a. 3. ad 3.).

4. AZ ERKÖLCSI TETT AZ ALAPVETŐ NORMA FÉNYÉBEN

1) Az emberi tett erkölcsi minősítése

Tetteink jó vagy rossz voltát értelmünkkel ítéljük meg. Az értelem a tettek minősítésénél - kifejezetten vagy burkoltan - általában három szempontot vesz figyelembe. Ez a három alapvető nézőpont a közfelfogásban is tükröződik. Ha ugyanis megkérdezzük az embereket, hogy egy konkrét tett miért jó vagy rossz, a válaszok általában három szempont figyelembevételével születnek meg:

Vannak, akik a cselekvés *tárgyát* tartják elsősorban szem előtt, illetve az erkölcsi minősítésnél erre helyezik a hangsúlyt. E szemléletben embert ölni vagy lopni például azért rossz, mert az emberölés és a lopás önmagában véve helytelen. Mások a *szándékra* helyezik a hangsúlyt. A tettek jóságát vagy rosszságát a szándék jósága vagy rosszúsága határozza meg. Ismét mások a *körülményeket*, illetve a körülmények szerepét emelik ki. Így rossz tett például az, amely megbotránkoztat másokat, amelyet nem emberhez illő módon teszünk, nem hivatásunkhoz illő módon végzünk stb.

Nyilvánvaló, hogy az emberi tettek erkölcsi megítélésénél mindhárom tényező figyelembe veendő, és az az ember jár el helyesen, aki mind a három szempontra tekintettel van: az emberi értelem (ratio) abban az esetben helyes (recta), ha ítéletében a tett tárgyát, a cselekvő szándékát és a körülményeket egyaránt szem előtt tartja.

2) Fenomenológiai elemzés

Aquinói Szent Tamás szerint „az emberi tettben négyféle jóságot vehetünk szemügyre. Az első nevezetesen a nem szerinti jóság, azaz amely a tett mivoltából adódik: minden tett olyan mértékben jó, amilyen mértékben cselekvés, illetve létező ... A második a faj szerinti jóság, amelyet a tett a megfelelő tárgytól kap meg. A harmadik a körülményekből adódik, amelyeket mintegy járulékoknak tekintünk. A negyedik pedig a cél szempontjából tekintett jóság ...” (I/II. q. 18. a. 4.). Az elsőt lételméleti jóságnak nevezzük, és ezzel az ontológia foglalkozik. A megmaradó három „jóság” a tettek erkölcsi minősítésének három alapvető

tényezőjére utal: a tett tárgyára, a cselekvő szándékára és a körülményekre. A „recta ratio” e három szempont alapján állapítja meg a tettek erkölcsi minőségét.

a) A *cselekvés tárgya* (obiectum), más szóval a tett célja (finis operis) az, amire a cselekvés természete és lényege szerint irányul. Így például vizet adni az ájúlkozó embernek önmagában véve jó erkölcsileg, mert a tett természet szerinti célja a segítségnyújtás. A skolasztikus alapelv szerint a tett fajtáját tárgya határozza meg (actus specificatur ab obiecto). Aquinói Szent Tamás szerint „az emberi tett - amelyet erkölcsinek nevezünk - fajtáját az emberi tettek elvére vonatkoztatott tárgyatól kapja ...” (I/II. q. 18. a. 8.). Másutt ezt írja: „a tevékenység a tárgyatól kapja fajtáját” (I/II. q. 18. a. 2.). Azt, hogy erkölcsileg mi a jó és mi a rossz tárgy, a helyes értelem, illetve az objektív értékrend alapján tájékozódó emberi szellem állapítja meg. Ezért mondja a skolasztikus filozófia, hogy a tett alapvető erkölcsi minőségét az objektív értékrendre vonatkoztatott tárgyatól kapja. A cselekvés tárgyát objektív tevékenységi célnak nevezzük.

Probléma: ha igaz az alapelv, hogy a létező és a jó fogalma felcserélhető (ens et bonum convertuntur) és a rossz a létezőt megillető jóság hiánya, akkor két kérdés vetődik fel. Milyen alapon beszélünk erkölcsi rosszról? Hogyan irányulhat az emberi cselekvés a hiányra?

Válasz az első kérdésre: minden létező, amennyiben van, jó. Csakhogy a létezők nem azonos mértékben birtokolják a létet, és így értékük sem egyforma. A létezők hierarchiájának megfelel az értékek hierarchiája. Az erkölcsi rossz onnan adódik, hogy felforgatjuk az értékek rendjét: a kisebb értéket tartjuk például nagyobbak, vagy abszolutizálunk valamiféle véges értéket (a házasságtörésben például van biológiai érték, erkölcsileg mégis rossz, mert ezt a biológiai értéket abszolutizáljuk a személyes és társadalmi értékek rovására). Aquinói Szent Tamás így fogalmazta meg ezt a gondolatot: „jóllehet a külső dolgok önmagukban véve jók, nincsenek mindig megfelelő arányban ezzel vagy azzal a tevékenységgel. Ezért, amennyiben ilyen tevékenységek tárgyainak tekintjük ezeket, nem rendelkeznek a jóság szempontjával” (I/II.q. 18. a. 2.).

Válasz a második kérdésre: az emberi tevékenység mindig csak értékre irányulhat. Amikor e tevékenység erkölcsileg rossz, akkor ez nem azt jelenti, hogy a cselekvés közvetlenül valami hiányra vonatkozik, hanem azt, hogy értékre irányul ugyan, de ehhez az értékhez egy másik, fontosabb érték hiánya, illetve mellőzése kapcsolódik. Ezért mondja Aquinói Tamás: „így tehát a rossz ... az erkölcsi dolgokban valamiféle jó, amelyhez egy másik jó hiánya kapcsolódik: miként a mértéktelen embernek sem az a célja, hogy híjával legyen az értelem

értékének, hanem az érzéki gyönyör az értelem rendjének mellőzésével” (I. q. 48. a. 1. ad 2.).

b) A *cselekvő szándéka* (intentio), azaz a cselekvő célja (finis operantis) a tárgyhoz hasonlóan, de az alany szempontjából minősíti erkölcsileg az emberi tettet. A cselekvő célja vagy azonos a tett céljával, vagy eltér attól. Az előbbi példát véve alapul: ha az ájúlkozó embernek vizet adunk azzal a céllal, hogy amint magához tér, tovább kínozhassuk, a tett természetes célja eltér a cselekvő céljától, és az erkölcsileg rossz szándék rosszá teszi a cselekvést is. A szándékot szubjektív tevékenységi célnak nevezzük.

Összefüggés a cselekvés tárgya és a cselekvő szándéka között: 1) Ha erkölcsileg jó tárgyhoz, azaz jó tethez alapvetően rossz szándék kapcsolódik, a tett erkölcsileg rosszá válik: például segítséget nyújtok valakinek azzal a szándékkal, hogy az illetőt leigázzam és hatalmamban tartsam. 2) Ha a természete szerint jó tethez rossz mellékszándék kapcsolódik, akkor a tett erkölcsi értéke csökken: így például a hiúság lerontja, illetve csökkenti az ajándékozás értékét. 3) Ha a tárgy, azaz a tett természete szerint rossz, akkor a külsőleg is megnyilvánuló végbevitt tettet a jó szándék sem teszi jóvá. A jó cél nem szentesíti a bűnös eszközt: nem szabad megölni valakit azért, hogy enyhítsünk fájdalmán; nem szabad lopni azért, hogy ajándékozni tudjunk stb.

Megjegyzés: a középkorban Pierre Abélard (1079-1142) eltúlozta a szándék jelentőségét, és azt tanította, hogy erkölcsileg kizárólag a szándék minősíti az emberi tettet. Ez az álláspont helytelen, bár Abélardot menti az a tény, hogy a túlzóan objektivisztikus, azaz a szándékot elhanyagoló szemlélet ellenében fogalmazta meg tanítását. A jó szándék ugyanis önmagában még nem elég ahhoz, hogy egy helytelen tettet megváltoztasson. Nem lehet a célt az eszközök nélkül kívánni, és ha az eszköz természeténél fogva rossz, akkor máris rosszat kívántunk.

c) A *körülmények* (circumstantiae) olyan jellemzők, amelyek a tárgy és a szándék meghatározta tettet erkölcsileg tovább minősítik, jobbá vagy rosszabbá teszik. E meghatározókra a következő kérdőszavakkal szoktunk rákérdezni: ki?, mit?, hol?, milyen eszközökkel?, miért?, hogyan? és mikor?

Vannak körülmények, amelyek csak az erkölcsiség fokozatát emelik, illetve csökkentik (például: többet vagy kevesebbet lopni). Az is előfordulhat azonban, hogy a körülmény a tett fajtáját is megváltoztatja (például, aki kelyhet lop a templomból, az a lopáson kívül még szentségtöréssel is vétkezik).

Az erkölcsi tett több szálból összefonódó zsinórhoz hasonlítható, amelyben a szálak olykor erősen összefonódnak, sőt összegubancolódnak. A fent említett

három szempont elemzése segíthet bennünket abban, hogy a konkrét tetteket erkölcsileg viszonylagos biztonsággal megítélhessük. Általános szabálynak tekinthetjük: valamilyen tett jóságához az szükséges, hogy az említett szempontok (tárgy, szándék, körülmények) mindegyike jó legyen. Ahhoz viszont, hogy egy tett erkölcsileg rosszá váljék, elegendő, ha a meghatározók egyike rossz: „a tevékenység minden további nélkül csak akkor jó, ha minden (említett) jóság együtt van; mivel minden egyedi hiányosság rosszat eredményez, jót pedig csak teljes és sértetlen ok” (I/II q. 18. a. 4. ad 3.).

Megjegyezzük, hogy az emberi tettek erkölcsi megítélése nem mindig egyszerű, és nem mindig könnyű feladat. Az önmagához és eszményi értékeihez hű emberi értelem azonban mégis képes eligazodni az etika útvesztőiben. Tájékozódását különféle vezérelvek segítik. Ezeknek egyike az úgynevezett *kettős okozat* (duplex effectus) elve. Ez a princípium akkor alkalmazható, ha valamilyen tettnek két előre látható következménye van, amelyek közül az egyik jó, a másik rossz. A ‘kettős okozat’ elve alapján a tettet végrehajthatjuk, ha megvannak a következő feltételek: a) a szóban forgó tett önmagában jó, vagy legalábbis közömbös; b) a jó és a rossz egyaránt ebből a tettből ered, azaz a jó nem a rossz következményeként születik meg (a jó cél ugyanis nem szentesíti a bűnös eszközt); c) csak a jó eredményt szándékoljuk, a rosszat pedig csak megtűrjük d) a jó eredmény fontosságában felülmúlja a rosszat. Példa: egy várandós anya méhében rákos daganat fejlődik ki. A daganatot műtéttel kell eltávolítani az anya és a magzat életének megmentéséhez. A műtét két előre látható következménye: az orvos megmenti az anya életét (jó), a magzat azonban meghal (rossz). A műtét végrehajtható. A műtét ugyanis önmagában véve (legalábbis erkölcsileg) nem rossz. A rossz következmény nem az anya életének megmentése miatt adódik, azaz az anya életének megmentése nem oka a magzat halálának. Vagy fordítva: a jó célt (az anya életének megmentése) nem a rossz eszköz (a magzat megölése) által akarjuk elérni. Mindkét következmény a műtét eredménye. A jó eredmény fontosságában felülmúlja a rosszat: a cél két élet megmentése, és nyilvánvalóan nem a magzat megölése.

3) A feltétlen normához igazított erkölcsi tett

Ahhoz, hogy a cselekvés tárgyát, a cselekvő szándékát és a tett körülményeit megfelelően értékelhessük, szellemünknek valamiféle feltétlen eszményhez kell igazodnia. A vallásos ihletésű filozófiai rendszerek szerint ez a feltétlen eszmény a transzcendentális tapasztalatban felsejlő eszményi értelem (recta ratio absoluta), vagyis az Isten, aki személyes normaként vonzza akaratunkat és világítja meg értelmünket.

Megjegyezzük, hogy ez az eszmény nem lehet az emberi ész találmánya, illetve fogalma. Az ember ugyanis csak *felfedezi az eszményt*, de nem ő maga teremti. A feltétlen eszmény nem lehet valamiféle platóni idea, amely a Léten kívül helyezkedik el. Az eszmény ugyanis vonzza az értelmet és az akaratot, márpedig vonzani csak az tud, ami valamiképpen van, azaz léttel rendelkezik. Ezért kézenfekvőnek látszik a skolasztikus filozófiának az az állítása, hogy a „recta ratio” eszménye és alapja nem más, mint a személyes és abszolút tökéletességű Lét, azaz az Isten. Az eszmény egyébként nem lehet az idealizált emberi természet sem, mert az idealizálás a már eleve adott (a priori) és homályosan megsejtett Ideától függ (az emberi természetet csak úgy idealizálhatjuk, ha legalábbis burkoltan azt föltételezzük, hogy az ember, illetve az idealizált ember közelíti meg legjobban az abszolút tökéletességet, azaz az Istent).

A „recta ratio” feltétlen eszményéről a háttéri tapasztalatban tudunk. Ez a homályos tudás még akkor is kíséri és megelőzi tetteinket, ha kifejezetten nem ügyelünk erre a mozzanatra, vagy éppenséggel tagadjuk. A személyes isteni normáról nem a tárgyasítói és a fogalmi tudás szintjén van ismeretünk, de értékítéleteink és etikai törekvéseink háttérben mégis mindig megsejtjük őt. Ez a fogalmilag kellőképpen világossá nem tehető ismeret igazít el bennünket, valahányszor szembesülünk az értékek, a szándékok és a körülmények szövevényével, és végső fokon ennek az ismeretnek fénye világít rá arra is, hogy egy-egy konkrét tettünk összhangban van-e értelmes emberi természetünkkel, vagy sem. Ezért mondja a skolasztikus filozófia, hogy az erkölcsi tett végső normája a teljes emberi természet (*natura humana complete sumpta*), azaz az Istenben alapozódó, a rá irányuló és a benne kibontakozó emberi lényeg.

5. A TÖRVÉNYEK, A JOG ÉS AZ ERKÖLCS

1) A törvény, a jog és az erkölcs összefüggése

Bár az erkölcs alapvető normája az értelmes emberi természet, az ember minden korban tudott arról, hogy valamiképpen a törvények és a jogrend is összefüggésben állnak az erkölcsi cselekvéssel. Kérdés azonban, hogy milyen természetű ez az összefüggés, azaz mennyiben tekinthető a törvény vagy a jog az erkölcs normájának?

Ha etikailag elmarasztalunk valakit vagy valamilyen személyes tettet, ezt igen gyakran úgy fejezzük ki, hogy az illető személy megsértett valamiféle törvényt. Ha pedig megdicsérünk valakit, többnyire az írott vagy íratlan törvényhez való ragaszkodását magasztaljuk. A történelem folyamán voltak olyan nézetek, amelyek az erkölcs legfőbb normáját a törvényekben látták (erkölcsi pozitivizmus). Erősen hajlott e nézet felé például Thomas Hobbes (1588-1679), aki az uralkodó akaratát kifejező törvényekben vélte fölfedezni az erkölcs normáját (Leviathan, XXIX). Hasonló álláspontra helyezkedett az úgynevezett szociológiai iskola, amelynek egyik úttörője Émile Durkheim (1858-1917). Ez az irányzat az erkölcsi értékeket a közmegegyezésből, illetve a társadalom akaratából próbálta levezetni, és a következőképpen okoskodott: az erkölcsi jó, amelyet a törvény előír, nem azért jó, mert önmagában az, hanem azért, mert a társadalom előírja.

A joggal és jogrenddel kapcsolatban hasonló a helyzet. Erkölcsi ítéleteink megfogalmazása közben az etikai értéket vagy értéktelenséget gyakran a jog oldaláról közelítjük meg (például: a lopás bűn, mert sérti mások jogait). Az erkölcsi pozitivizmus, az utilitarizmus és a szociológiai iskola a pozitív törvények és a pozitív (tételes, megfogalmazott, becikkelyezett) jog normatív szerepére helyezi a hangsúlyt az etikai kérdésekben.

Jóllehet a pozitivista álláspontot nem fogadjuk el, tudjuk, hogy a törvények és a jog valamiképpen összefüggnek az erkölcs világával. A következőkben azt vizsgáljuk meg, hogy milyen természetű ez a kapcsolat.

2) Fenomenológiai elemzés

a) A törvény fogalma és fajtái

A törvényt általánosságban a következő módon határozhatjuk meg: a törvény „a tetteknek valamiféle szabálya vagy mértéke, amely az embert cselekvésre indítja, vagy a cselekvéstől visszatartja” (I/II. q. 90. a. 1.). A törvényeknek két fő fajtája van: az erkölcsi természettörvény és a pozitív törvény.

Az *erkölcsi természettörvény* (lex naturalis) fogalma már az ókori görög filozófiában is szerepel. A szofisták különböztették meg először a tételes emberi törvényt (gör. nomosz) attól, amit a természet jogosnak mutat (gör. phüszei dikaion). Arisztotelész nem használja ugyan a természettörvény kifejezést, sokan mégis őt tartják a természettörvényre vonatkozó tan első nagy képviselőjének. Cicero (Kr. e. 106-43) a sztoikus filozófiából veszi át a természettörvény eszméjét. Szent Ágoston sztoikus közvetítéssel ismeri a „szívbe írt” törvény fogalmát, és ezt az örök isteni törvényből magyarázza.

Aquinói Szent Tamás így közelíti meg a természeti törvény fogalmát: minden létező bizonyos hajlamot hordoz önmagában a neki megfelelő életformára. Az embernél alacsonyabb rendű létezők természetszerűen, azaz nem tudatosan bontják ki létüket, illetve így érik el céljukat. Az ember esetében azonban más a helyzet. A hajlamok az ő esetében is adottak (inclinaciones naturales), de ezeket a hajlamokat értelmével kell felismernie, és nem ösztönszerűen, hanem szabadon kell követnie. Létét így kell kibontakoztatnia, és így lesz „a gondviselés részesévé, miközben önmagáról és másokról gondoskodik” (I/II. q. 91. a. 2.). A természettörvény vagy más szavakkal az értelmes természetben gyökerező törvénytudat a felismert és a szabad követésre felszólító hajlamokkal azonos. A szüntérézsiztől abban különbözik, hogy a szüntérézsiz az erkölcsi alapelvek készség szerinti birtoklása (habitus), a természettörvény ellenben az emberi természetnek megfelelő hajlamok aktuális ismerete (inclinatio actualiter cognita).

Szent Tamás szavai szerint „a természettörvény nem más, mint egy olyan ismeret, amely az ember számára természeténél fogva adott, és amely arra vezérli őt, hogy megfelelően tevékenykedjék a rá sajátosan jellemző cselekvésekben” (Supplementum, 65. a. 1.). A „természeténél fogva adott ismeret” (conceptio homini naturaliter indita) azonban nem azt jelenti, hogy az emberi tudat veleszületett és világosan megfogalmazott erkölcsi eszmék hordozója, hanem azt, hogy az ember értelmének fényében (ha homályosan és nem is kifejezetten) fel tudja ismerni, hogyan kell helyesen kibontakoztatni emberi természetét a

természetes ösztönzéseknek megfelelően. A természettörvény nem megfogalmazott törvény. Ez azonban nem zárja ki a megfogalmazást. A természettörvény alapvető irányai fejeződnek ki például a tízparancsolat szabályaiban. Itt azonban figyelembe kell vennünk, hogy e törvények sajátos kultúrában, korhoz kötött kifejezés-, illetve szemléletmódban fogalmazódtak meg, és ebből a szempontból változhatnak is. Ha ellenben a tízparancsolatban megfogalmazott törvények szellemét nézzük, azt mondhatjuk, hogy ezek az útmutatások minden kor embere számára érvényesek, mert az emberi természet alapvető irányulásait és indításait fejezik ki.

Érdekes, hogy még a pozitivista Thomas Hobbes is beszél a természeti törvényről. Szerinte „az uralkodó jogainak csak az szab korlátot, hogy ő maga Istennek alattvalója, miért is köteles a természeti törvényeket megtartani” (Leviathan, 206. o.). A 18. századtól kezdődően sokan megkérdőjelezték, illetve tagadják e törvény érvényét (utilitarizmus, pozitivizmus, szociológiai iskola). A természettörvény eszméje azonban tovább él. A nürnbergi perben (1945) a háborús bűnösök ügyvédjei azzal próbálták menteni pártfogoltjaikat, hogy a védenek által állítólagosan megsértett törvények csak a törvénysértés után léptek életbe, azaz csak a „bűnök” elkövetése után lettek kihirdetve. Robert H. Jackson, az USA főügyésze ezzel szemben azzal érvelt, hogy léteznek olyan alapvető emberi törvények, amelyek minden pozitív elrendelés és kihirdetés előtt is érvényesek. Manapság is sokan kerülnek a természettörvény kifejezést, de a pozitív törvényhozás burkoltan vagy kifejezetten mégis hivatkozik a természettörvény kifejezés jelölte tartalomra.

A *pozitív törvény* (lex positiva) fogalmát Aquinói Szent Tamás így írja körül: a törvény olyan „értelmes és kihirdetett rendelkezés, amely a közjót szolgálja, és attól ered, akinek feladata, hogy a közösség gondját viselje” (I/II. q. 90. a. 1.). A pozitív törvény tehát értelmi rendelkezés, mert „a parancsolás az értelem aktusa, amely természetesen föltételezi az akarat aktusát is” (I/II. q. 17. a. 1.). Különbözik az egyénhez szóló egyedi parancstól, mert a törvény valamiféle egyetemességet jelent (többeknek vagy az egész közösségnek szól), és a közjót szolgálja. A pozitív törvény abban az esetben kötelez, ha kihirdették (lex promulgata).

A pozitív törvények általánosságban a természettörvény kifejtésének és alkalmazásának tekintendők, így nem volna szabad ellenkezniük a természettörvénnyel. Szükségesek, mert az emberi lét kibontásának alapirányait jelölő természettörvények csak általános útmutatást adnak, azaz nem

szabályozzák a részleteket. Így például az élet védelme természetjog. Az élet védelmét szolgálja többek között a közlekedési rend. Ám azt, hogy az út jobb vagy bal oldalán vezessünk, pozitív törvénynek kell szabályoznia.

b) A jog fogalma és fajtái

A *jogot* általánosságban így határozhatjuk meg: erkölcsi erő arra, hogy birtokoljunk olyasvalamit, ami igazságosan kijár nekünk, illetve követeljünk, megtegyünk vagy elmulasszunk valamit mások beavatkozásától szabadon. A jog szoros kapcsolatban van az ember értelmes természetével és az erkölccsel. Az erkölcs kötelességet ró ránk. A kötelezettség tényéből viszont logikusan következik, hogy az a személy, akire a kötelesség nehezedik, indokoltan követelhesse a kötelesség teljesítéséhez szükséges eszközöket és azt, hogy mások a kötelesség teljesítésében ne akadályozzák. A jogviszonyban filozófiai szempontból négy elemet különböztetünk meg: a jog alanya, a jog terminusa, a jog tárgya és a jogcím. A jog alanya (akinek követelése van valamire) és a jog terminusa (valaki, aki köteles tiszteletben tartani a jog alanyának követelését) csak fizikai vagy erkölcsi személy lehet. A jog tárgya vagy anyagi (föld, olajforrás, ház stb.), vagy nem anyagi természetű dolog (például egy találmány eszméje). Az emberi személy elvileg sohasem lehet a jog tárgya (ezért a rabszolgaság intézménye mindenképpen helytelen). A jogcím az az alap, amely igazolja az alanynak a jog tárgyára vonatkozó követelését. A jog két fő fajtája a természetjog és a pozitív jog.

A *természetjog* (ius naturale) érvénye logikusan következik a természetjog érvényéből és az erkölcsi kötelezettségből. Ha ugyanis természetünk bizonyos cselekvések végrehajtására kötelez bennünket, akkor méltányos, hogy igényelhesünk bizonyos eszközöket, amelyek e feladat megoldásához szükségesek, és ugyanígy méltányos az is, hogy ezt mások tiszteletben tartsák. Éppen ezért a *természetjogot* röviden így határozhatjuk meg: a természetjog érvényéből fakadó természetes igényeink összessége.

A természetjog és a pozitív jog különbsége már az ókori görög világban is ismert volt. Arisztotelész például ezeket írja: „az állami életben megnyilvánuló igazságosság egyik része természet szerű (gör. phüszikon), másik része pedig törvényen alapul (gör. nomikon); természet szerű az, aminek mindenütt egyforma az érvényessége, azaz ami nem függ attól, hogy az emberek jónak látják-e, vagy sem; törvényen alapuló pedig az, aminek esetében teljesen közömbös, hogy miképpen megy végbe, de ha az emberek már törvényerőre emelték, akkor már nem mindegy” (Éthika Nikomakheia 1134 b).

A természetjog eszméjét ismerte Szent Ágoston és a skolasztikus filozófia is. Aquinói Szent Tamás például a következő módon közelíti meg a természetjog fogalmát: „ha valakit természetszerűen illet meg valami, szükséges, hogy természetszerűen illesse meg az is, ami nélkül ez a valami nem jöhet létre ... Az embert azonban természete szerint illeti meg, hogy társas lény ... Mindaz tehát, ami nélkül az emberi társadalom nem maradhat fenn, természetszerűen illeti meg az embert. Ilyen például az, hogy tiszteletben tartsuk más tulajdonát, és tartózkodjunk a jogtalanságoktól” (Summa contra Gentiles III. 129.).

A 18. századig szinte általánosan elfogadták, hogy valamiképpen érvényben van a pozitív jogtól különböző természetjog, amelynek ellenében nem volna szabad pozitív törvényt vagy jogrendet alkotni. A pozitívizmus, a szociológiai iskola és a marxizmus megpróbálta ugyan tagadni e jog érvényét, burkoltan mégis hivatkozott rá. Nyilvánvaló, hogy a természetjog elfogadása vagy elutasítása attól függ, hogyan értelmezzük az erkölcsi kötelességet és az emberi természetet. Ha ugyanis az erkölcsi kötelesség kizárólag az uralkodó akaratából, a közvéleményből, a közmegegyezésből vagy a társadalmi nyomásból ered, akkor minden jogot az uralkodó, a közmegegyezés stb. engedélyez, és ebben az esetben csak pozitív jogrend létezik. Ha azonban vannak alapvető erkölcsi törvények, amelyek megelőzik az uralkodó vagy a köz akaratát, akkor léteznek olyan alapvető jogok is, amelyek függetlenek az uralkodótól, a társadalmi nyomástól, a kormánytól stb., és ezeket a pozitív jogalkotásnak mindenkor figyelembe kellene vennie. Nézetünk szerint az utóbbi szemlélet a helyes. 1948-ban az ENSZ elfogadta az Emberi Jogok Általános Nyilatkozatát. Ez számos olyan jogot sorol fel, amely az ember természetén alapul, és amelyet minden népnek és nemzetnek tisztelnie kell (gondolati szabadság, lelkiismereti szabadság, vallásszabadság stb.). Megjegyezzük, hogy a Nyilatkozat óta általában nem természetjogról beszélünk, hanem emberi jogokról.

A *pozitív jog* (ius positivum) a tételes, a megfogalmazott és az emberi közmegegyezésen alapuló jogrend. Ez a természetjoggal ellentétben változik, korhoz kötött és a társadalomban élő ember igényeit részleteiben szabályozza. A pozitív jogalkotás számára az elérendő vagy megközelítendő eszmény mindenkor az, hogy ne kerüljön összeütközésbe a természetjoggal.

c) A törvények, a jog és az erkölcs

Bár a törvények és a jog összefüggésben állnak az erkölccsel, különbséget kell tennünk az erkölcsiség (moralitas) és a törvényesség (legalitas) között. Az erkölcs legbensőbb mivoltában, szándékaiban és lelkiismeretében érinti az embert, azaz a

személy belső fórumához tartozik, amelyről nem ítélt a bíró (de internis non iudicat praetor). A legalitás ellenben a törvény előtti felelősséget jelenti, vagyis azt, hogy erkölcsi vonatkozású tetteinknek „külső” vonatkozása is van, amennyiben e tettek megfelelnek vagy eltérnek attól, amit a törvény vagy a jog előír. A moralitás és a legalitás összefügg egymással, de a kettő nem azonos; adott esetben konfliktusba is kerülhetnek (például: atombomba ledobása felsőbb utasításra).

A törvények és a jog az erkölcs külső normája. E tételhez kiegészítésül a következőket kell még megjegyeznünk: a) A természettörvény és a természetjog mindenkor normának tekintendő, és aki ezeket megsérti, etikailag vét. A természettörvény és a természetjog alól nincs felmentés (dispensatio). b) A pozitív törvények és a pozitív jog ellenben csak akkor kötelez etikailag, ha megfelel a természettörvény és a természetjog szellemének. Aquinói Tamás ezzel kapcsolatban állapítja meg: „az emberileg előírt törvények vagy jogosak, vagy jogtalanok. Ha pedig jogosak, lelkiismereti fórumon is kötelező erővel bírnak” (I/II. q. 96. a. 4.). c) Minthogy a törvények és a jog csupán az erkölcs külső normáját alkotják, helytelen a legalisztikus felfogás, amely a tettek értékét pusztán a törvény és a jog megtartásához méri (vö. farizeusok).

3) A törvény és a jog végső alapja

A természettörvény és a természetjog belülről és feltétlenül köti az embert, de úgy, hogy nem sérti és nem rombolja le szabadságát. Ily módon azonban csak Isten képes kötelezni az emberi lényt. Ezért a vallásos ihletésű filozófiák a természettörvény és a természetjog végső lehetőségét az isteni értelemben és akaratban látják.

Szent Ágoston meghatározása szerint az *örök törvény* (lex aeterna) „az Isten értelme vagy akaratja, amely a természetes rend megőrzését parancsolja és megzavarását tiltja” (Contra Faustum, 22,27). Szent Tamás megfogalmazásában az örök törvény nem más, mint „a dolgok kormányzásának elve, amely Istenben mint a világmindenség őselvében létezik” (I/II. q. 91. a. 1.). Más szavakkal: az örök törvény „az isteni bölcsesség elve, amennyiben ez minden megvalósulás és mozgás direktívája” (I/II. q. 93. a. 1.).

Az emberi létben és az emberi természetes hajlamokban felfedezett természettörvény nem más, mint az örök törvénynek részesedés (participatio) útján birtokolt hasonmása: „nyilvánvaló, hogy valamiképpen minden létező részesül az örök törvényből, amennyiben tudniillik a létezők ennek hatására birtokolják a nekik megfelelő aktusok és célok iránti hajlamaikat. A létezők között

azonban az értelmes teremtmény kitüntetett módon van alárendelve a gondviselésnek, amennyiben maga is részesévé lesz ennek, miközben önmagáról és másokról gondoskodik. Így benne is részesedés útján van meg az örök értelem, és ennek erejében birtokolja természetes hajlamát a megfelelő megvalósulásra és célra. Az örök törvénynek az értelmes teremtményben részesedés útján megvalósult birtoklását pedig természettörvénynek nevezzük” (I/II. q. 91. a. 2.). A természettörvényhez hasonlóan a természetjog is az örök, isteni törvényben gyökerezik. Aquinói Tamás megállapítása szerint „a természetjogot elsősorban az örök törvény tartalmazza, másodlagosan azonban az emberi értelem természetes ítélőképessége” (I/II. q. 71. a. 6. ad 4.).

A pozitív törvény és jog - amennyiben a természettörvény és a természetjog kifejtése, illetve helyes értelmezése - az örök törvényben gyökerezik. Erkölcsi kötelező erejüket végső fokon ebből a tényből nyerik (vö. I/II. q. 96. a. 4.).

6. AZ ERKÖLCS TÁRSADALMI ÉS TÖRTÉNELMI FELTÉTELEZETTSÉGE

1) Szaktudományos reflexió

Az emberi világot társadalmilag és történelmileg alkotjuk meg. Ezt a világformálási folyamatot a tudásszociológia a „külsővé válás”, a „tárgyasulás” és a „belsővé tevés” fogalmainak segítségével írja le. A *külsővé válás* (externalizáció) azt jelenti, hogy az ember természeténél fogva állandóan önmagán kívülre hatol. E kívülre hatolást különféle tevékenységeiben végzi, és e tevékenységek szükségszerűen mások cselekvésével „találkoznak”. Ennek eredményeként a különféle emberek tevékenységeinek metszéspontjában szilárd formák, viselkedési minták alakulnak ki. Ezeket a szilárd formákat, illetve viselkedési mintákat a tudásszociológia intézményeknek nevezi. Ilyen intézmények például: a vadászat ősi módjai, az egynejtűség, a nyelv, a köszöntési formák stb. A *tárgyasulás* (objektíváció) az a folyamat, amelyben a közös tevékenységekben létrejött intézmények lassan elszakadnak emberi létrehozóiktól, és szinte önálló, objektív létet kezdenek élni. Az intézményeket kialakító nemzedék után következő generáció már ilyen tárgyiasult formában találkozik az intézményekkel (a fiatalember például nem gondol arra, hogy az egynejtűség intézménye nem fizikai szükségszerűség diktálta valóság, mert az előző nemzedék „tetszőlegesen” alkotta meg; ezért magától értetődő, objektív és kikerülhetetlen formának tartja). A *belsővé tevés* (internalizáció) az a folyamat, amelyben az új nemzedék elsajátítja, magáévá teszi az objektív adottságként létező intézményeket. Ez a folyamat azonban nem mechanisztikus és nem teljesen meghatározó jellegű. Az új nemzedék tagjainak lehetősége van az elhajlásokra, illetve új intézmények létrehozására (gondoljunk például az anyanyelv elsajátítására és arra, hogy hogyan alakítjuk mi magunk is a nyelvet).

Ha a valóság társadalmi megformálására vonatkozó fenti szemléletet elfogadjuk, azt is el kell fogadnunk, hogy valamiképpen az erkölcs is alárendelődik a fenti folyamatnak. Kérdés azonban, hogy hogyan és milyen értelemben.

Az erkölcs társadalmi és történelmi feltételezettségével kapcsolatban három felfogást különböztethetünk meg: a) A *szélsőséges relativizmus* tagadja az alapvető erkölcsi értékek, normák, valamint törvények állandóságát, és az erkölcs változó

jellegét hirdeti. E nézet szerint az erkölcs a mindenkori társadalmi és történelmi szituáció függvénye. b) A *túlzó konzervativizmus* ezzel szemben az erkölcsi értékek és normák változatlanságára és állandóságára helyezi a hangsúlyt, és az erkölcs világában nem ismer el semmiféle változást. c) A harmadik felfogás a *két szélsőség között* helyezkedik el (s nézetünk szerint ez a helyes álláspont). Eszerint vannak örök és változatlan erkölcsi értékek, de ezeknek az értékeknek a felfedezése és értelmezése bizonyos szempontból valóban a társadalmi és történelmi szituáció függvénye. Az erkölcsben tehát vannak változó és változatlan elemek.

2) Fenomenológiai elemzés

A különféle korok erkölcsi egymástól eltérő jelleget mutatnak. Ennek ellenére valljuk, hogy ezek a különféle erkölcsök valamiképpen örök érvényű és változatlan értékekben, illetve normákban gyökereznek. Tételünket úgy igazoljuk, hogy szemügyre vesszük az eddig tárgyalt témákat, és megpróbáljuk kimutatni: a változó elemek változatlan alapokban gyökereznek.

a) Az *értékek változatlansága* és feltétlensége ellen azt szokták felhozni, hogy a különféle korok embercsoportjai nem mindig ugyanazt tartották erkölcsileg értékesnek vagy értéktelennek. Így például voltak olyan kultúrák, amelyekben az emberáldozat és a vérbosszú erkölcsi kötelességnek számított, más kultúrák viszont elítélték ezeket. E problémára a következőképpen válaszolhatunk: az emberi élet védelme és tisztelete minden korban erkölcsi értéknek számított, és az önkényes emberölést mindenkor bűnnek tekintették. Az viszont igaz, hogy a különféle korok emberei a „ne ölj” parancsának határát nem mindig egyformán húzták meg. A határok megállapítása ugyanis sohasem független a konkrét társadalmi és történelmi szituációtól. Ezt egyébként könnyen beláthatjuk abból a tényből is, hogy a bűnösök törvényes kivégzése vagy az önvédelemből történő emberölés nagyon sok országban ma sem számít emberölésnek. - Az értékek feltétlenségével kapcsolatban fontosnak tartjuk kiemelni, hogy jóllehet az ember az értékeket valóban társadalmilag és történelmileg fedezi fel, ez nem azt jelenti, hogy teremti is ezeket az értékeket. Az erkölcsi értékek világa a társadalom „felett áll”, ami azt is jelenti, hogy az értékek feltétlensége nem magyarázható a társadalmi méretű közmegegyezésből vagy a társadalmi nyomásból. Az erkölcsi értékek tudata nem lehet csupán a társadalmi követelmények internalizálása. Ebben az esetben ugyanis magyarázhatatlan volna az a tény, hogy az igazságtalanság ellen harcoló emberek minden korban éppen az igazságosság nevében támadták koruk igazságosnak minősített igazságtalan struktúráit.

b) Az emberi személy és az erkölcs összefüggésének kapcsán hangsúlyoztuk, hogy az erkölcs tudatosságot és szabadságot feltételez. Ezzel burkoltan elismertük az erkölcsi értékekre és normákra vonatkozó *tévedés lehetőségét*. Ez azonban nem érv az erkölcsi értékek változatlansága és feltétlensége ellen, mint ahogy az euklideszi geometria tételeinek érvényét sem dönti meg az a tény, hogy valaki nem ismeri fel e tételek igazát. Az emberi megismerést és szabadságot sok tényező befolyásolja, illetve korlátozza, ezért az erkölcsi ítéletekbe igen könnyen becsúszhatnak hibák is. Ezenfelül az sem elhanyagolandó szempont, hogy az erkölcsi érték az ember állásfoglalását (adott esetben magatartásának gyökeres megváltoztatását) követeli, és az ilyesmire nem szívesen hajlik. - Az erkölcsi értékek felfedezése még a jószándék feltételezésével sem egyszerű feladat. Gondoljunk a gyermek fejlődésére, illetve arra a folyamatra, amelyben a kibontakozó ember fokozatosan, kudarcok és sikerélmények sorozatában nyílik meg az értékek felé és fedezi fel azok hierarchiáját.

c) Az erkölcs alapvető normájának változatlansága ellen sokan azzal érvelnek, hogy *nincs állandó emberi természet*, következésképp a „helyes értelem” is változó. Erre a következőket válaszoljuk: elismerjük, hogy az emberi természetet nem szabad statikusan nézni, hiszen az ember dinamikus, önmaga folytonos felülmúlására törekvő lény, akinek természete bizonyos értelemben állandóan változik. Minduntalan megkísérli túlhaladni természetes állapotát, jóllehet nem azért, hogy levesse természetét, hanem hogy természetének új fejlődésére jusson. Az ember meghatározott biológiai fajhoz tartozik, aki biológiailag nem sokat változott azóta, amióta „homo sapiens sapiens” lett, természetét azonban mégis „kiegészítette” és tökéletesítette (repülni nem tanult meg, de alkotott magának repülőgépet; látása lényegesen nem változott, de megalkotta a távcsövet és a televíziót stb.). Természetének e változásai az erkölcs világát is érintik: új feladatok elé kerül, új felelősség nehezedik rá, s megváltozott, „kiegészült” természete határozza meg cselekedetei helyes vagy helytelen voltát (amikor például repülőgépet vezet vagy nukleáris kísérletet folytat, olyan erkölcsi követelményekkel kerül szembe, amelyekkel korábbi, természetes állapotában nem kellett szembenéznie). Mindez azonban nem jelent lényegi, gyökeres változást, hiszen továbbra is megmaradt embernek, és továbbra is olyan antropológiai állandók jellemzik (értelmesség, szabadság, szeretetigény, tevékenységi igény, kulturális igények stb.), amelyek mindig is jellemezték, és amelyek nélkül megszűnne emberi mivolta. Természetének alapvonásai nem változtak, ezért értelmes természete mindenkor az erkölcs alapvető és állandó normájának tekinthető. A lényegében változatlan „recta ratio”-ja segítségével a

változó és bonyolult körülmények ellenére is ugyanolyan biztonsággal tudja felismerni, hogy mi felel meg természetének, mint régen.

Itt jegyezzük meg, hogy az úgynevezett *sztituációs etika* szélsőséges formáit nem fogadjuk el. A szituációs etika hívei abból indulnak ki, hogy nincs állandó, istenalkotta emberi természet (J.-P. Sartre), ezért teljesen tőlünk, azaz szabadságunktól és szituációnktól függ, mivé tesszük magunkat, illetve milyen értékeket „teremtünk” önmagunk számára. Nincsenek egyetemes, állandó normák, és erkölcsileg az a helyes, amit adott szituációban jónak látva szabadon teszünk. E felfogás káros következményei még az etikailag szilárdnak tekinthető magatartásokban is éreztetik hatásukat. Ilyen eset például, amikor az önhibáján kívül elvált ember így okoskodik: a házasságtörés normális körülmények között bűn; ám az én helyzetem olyan, hogy rám most nem vonatkozik az egyetemes szabály, ezért megtehetem. Az ilyesfajta okoskodást mindenképpen helytelennek tartjuk, mert semmiféle szituáció sem ment fel az általános erkölcsi kötelezettségek alól. - Az ellenben igaz, hogy az általános normák és törvények az egyes ember szituációját sosem mérik fel teljesen, ezért mindenkinek egyéni módon kell alkalmazkodnia az egyetemes előírásokhoz (valahogy úgy, mint ahogy a rét virágai is azonos biológiai törvényszerűségek szerint bontakoznak ki, mégis mindegyik egyéni és utánozhatatlan módon bontja ki szirmait).

d) A *természettörvény* és a természetjog *változatlanságának tagadóival* sem értünk egyet, mert a látszólagos változás viszonylag könnyen magyarázható. A természetjog tagadói vagy megkérdőjelezői ilyen érvekkel szoktak előhozakodni: a spártaiak a Tajgetoszról szakadékba dobták az életképtelennek ítélt újszülötteket; a pápuáknál sokáig szokásban volt az emberevés; az ókorban természetesnek tartották a rabszolgaság intézményét; a kilencedik parancsolat csak a férfiakat kötelezte stb. Ezekkel az érvekkel szemben a következőket mondhatjuk: a természetjog és a természetjog íratlan szabályai minden korban ismeretesek voltak. Ez azonban nem jelenti azt, hogy minden korban világosan fel is ismerték, és helyesen értelmezték ezeket az alapelveket, illetve a belőlük fakadó következményeket.

A tévedések, helytelen gyakorlatok és értelmezések okai a következők: 1) Az ember csak fokozatosan, folyamatban ismeri fel a természetének megfelelő hajlamokat. Erre utalt már Aquinói Tamás is, amikor ezeket írta: „természetesnek látszik, hogy az emberi értelem fokozatosan halad a tökéletlenebb állapotból a tökéletesebb felé” (I/II. q. 97. a. 1.). 2) Bár a természetjog alapelvei minden korban felismerhetők voltak, az alapelvek lebontásai és a konkrét helyzetre való alkalmazásai nem bizonyultak egyszerű feladatnak. Aquinói Tamás ezzel kapcsolatban írta például a következőket: „minden nép helyesnek és igaznak tartotta, hogy értelmesen kell cselekedni. Ebből az elvből szinte kézenfekvő

következményként adatik, hogy a letétbe helyezett vagyont vissza kell szolgáltatni. Ez többnyire igaz is. Bizonyos esetekben megtörténhet azonban, hogy a letétbe helyezett vagyon visszaszolgáltatása káros, következésképp nem ésszerű dolog. Gondoljunk például arra, hogy valaki azzal a céllal követeli a vagyont, hogy megtámadja hazáját (I/II. q. 94. a. 4.). Ami a kannibalizmus gyakorlatát és a rabszolgaság intézményét illeti, ezekre is magyarázatot találhatunk, ha figyelembe vesszük az emberi értelem korlátait. Az emberi élet védelme és a személyi méltóság tisztelete a természettörvény és a természetjog követelménye. Ezzel minden kor embere tisztában volt. Ám annak a megállapítása, hogy mi számít emberölésnek, illetve, ki számít embernek, erősen függ a történelmi szituációtól és az emberi értelem fejlettségi fokától. Gondoljunk például arra, mi történik, ha a szinte állati nívón élő rabszolgákat valamelyik császár minden további nélkül felszabadítja. Ez a római birodalom végpusztulását eredményezte volna. Szent Pál, aki az emberi méltóságot és az emberek egyenlőségét hirdette, nagyon világosan látta ezt. Figyelembe véve a korabeli történelmi és társadalmi szituációt, nem követeli a rabszolgák azonnali szabadon bocsátását, ellenben kéri, hogy a rabszolgát testvérnek tekintsék (Filem 16.). Kitart az emberi méltóság alapelve mellett, de tudja, hogy az adott helyzetben ez a legtöbb, amit megtehet. 3) A természettörvény és a természetjog követelményeivel és következményeivel kapcsolatos tévedések további okai: a szenvedély, a rosszakarat, a bűnös hajlamok stb. (I/II. q. 94. a. 4.). Mindez azonban nem érv a természettörvény és a természetjog változatlansága ellen. 4) Ami a kilencedik parancsolattal kapcsolatos „álproblémát” illeti, tudnunk kell, hogy nem a törvények megfogalmazása (betűje) a fontos, hanem ezek szelleme. Az említett törvény a személyes és bensőséges kapcsolatok tiszteletben tartására vonatkozik, és ha korhoz kötött fogalmazódik is meg, férfit és nőt egyaránt kötelez.

Végkövetkeztetésként azt állapíthatjuk meg, hogy nem a természettörvény és a természetjog változik, hanem a korlátozott és a változó szituációkban nehezen tájékozódó emberi értelem.

Megjegyezzük, hogy még az erkölcs társadalmi és történelmi feltételezettségét túlhangsúlyozó és az erkölcsöt relativizáló marxista filozófia képviselői között is akadtak olyanok, akik legalábbis burkoltan a változatlán természettörvényre hivatkoztak. V. I. Lenin az „Állam és forradalom” című művében „a társadalmi együttélés legelemibb, ősidők óta ismert és évezredek óta minden intelemben ismételt szabályai”-ról beszél (P. Sz. Sz., 33. k. 89. o.). Földesi Tamás, aki az „Erkölcscről mindenkinek” című művében sok tekintetben elmarasztalja a valláserkölcset, és az erkölcs relatív jellegét igyekszik hangsúlyozni, ezeket írja: „az osztálytársadalmaktól kezdve bármely történelmi alakulatot

vesszük is szemügyre, a tízparancsolat ismertett szabályai valamennyiükben megtalálhatók, legalábbis elvont formában” (55. o.).

3) A történelmileg felismert erkölcsi értékek végső alapja

Az erkölcsi értékeket az ember társas lényként, fokról fokra haladva, azaz történelmileg ismeri fel. Ez a felismerési folyamat - éppen az ember korlátai miatt - nem egyenes vonalú, egyáltalán nem mentes a tévedésektől és a zsákutcáktól. Mindez azonban nem az erkölcsi értékek relativitását jelenti. Az ember minden korban és minden kultúrkörben megsejtette az erkölcsi értékek feltétlenül kötelező jellegét, és legalábbis homályosan mindig tudott természetes hajlamainak alapvető irányulásairól is.

Kétségtelen, hogy az erkölcsi értékeket a külsővé válás, a tárgyiasulás és a belsővé tevés egymást föltételező folyamataiban ismerte fel, illetve sajátította el. Ez azonban nem azt jelenti, hogy az értékeket a társadalom teremtette. A tevékenységben önmagukból kifelé hatoló emberek cselekvéseinek metszőpontjában nem véletlenszerűen és nem az egyéni önkény eredményeként alakultak ki az erkölcsi intézmények, hanem azért, mert a külsővé váló emberek többnyire természetük indításait követték. A társadalom pedig nem azért legitímált bizonyos értékeket, mert így tartotta hasznosnak, hanem azért, mert a társadalmat alkotó egyedek megsejtették, hogy az említett értékek feltétlenségükkel valamiképpen felettük állnak (az emberi élet védelme nem azért lett érték, mert a közösség így akarta, hanem azért akarta így, mert ez az érték követésre szólította fel az egyedek akaratát).

Minden kultúrkör embere érezte, hogy a feltétlenség jegyével rendelkező értékek valamiféle abszolút alapon gyökereznek. Nem véletlen, hogy ezeket az értékeket - kevés kivételtől eltekintve - az isteni alapra vezették vissza. Az ember valamiképpen az Isten hívását, az ő felszólítását tapasztalta meg az evilági tényezőkre és értékekre visszavezethetetlen erkölcsi követelményekben. A megsejtett alapelvek és követelmények értékelése és értelmezése a történelmi és társadalmi viszonyoknak megfelelően változatos formákban történt, ez azonban nem az értékek relativitásának jele, hanem az ember változásának, korlátainak és esendőségének mutatója.

Végkövetkeztetésünket Szent Tamás szavaival így fogalmazhatjuk meg: „a természettörvény valamiképpen az örök törvényből történő részesedés; ... ezért változatlan érvényű, mert a természetet alkotó isteni értelem változatlanságából és

tökéletességéből ered. Az emberi értelem azonban változó és tökéletlen. Ezért törvénye is változó” (I/II. q. 97. a. 1. ad 1.). Az ember feladata: történelmileg, adott szituációban és az adott értelmi szint feltételei között úgy igazodjon a változatlan és egyetemes normákhoz, hogy egyre teljesebben, egyre tökéletesebben közelítse meg az abszolút szentséggel azonos Létet, azaz Istent.

7. A SZERETET MINT AZ ERKÖLCS MOZGATÓJA

1) A szeretet és az erkölcs összefüggése

Az erkölcs legalapvetőbb követelményét így fogalmazhatjuk meg: „valósítsd meg önmagadat!” Az ember feladatként éli meg, hogy ki kell bontakoztatnia önmagát, és pedig nem csupán biológiailag, hanem belsőleg, a lényében rejtőzködő isteni vázlatot (éthoszt) valósítva, azaz etikailag.

E feladat sikeres végrehajtása vagy esetleges kudarcai között mindenki megsejtheti, hogy az erkölcsi kibontakozás és a szeretet valamiképpen összefügg egymással. Ez a kapcsolat burkoltan vagy kifejezetten erkölcsi ítéleteinkben is tükröződik. Amikor valaki rosszat tesz, és elítéljük, tulajdonképpen arra is utalunk, hogy az illető nem szereti igazán önmagát, hiszen a bűn rombolja létét, akadályozza önmegvalósítását. Ha pedig a bűn társadalmi vonatkozását nézzük, még erősebben és kifejezettebben fogalmazunk: a gonosztevő elsősorban a szeretet ellen vét. Amennyiben etikailag helyes életre törekszünk, e törekvésünk azt is jelzi, hogy szeretjük meglévő és megvalósítandó létünket. Az erkölcsös emberek életéből és magatartásából pedig gyakorta kiérezzük, hogy szeretnek bennünket, értékeikből ajándékozni akarnak számunkra, olyan légkört kívánnak teremteni, amelyben szabadon kibontakoztathatjuk önma-gunkat.

Az erkölcsi kibontakozás és a szeretet közötti összefüggést tehát nem nehéz észrevenni. Kérdés, hogy milyen természetű ez a kapcsolat.

2) Fenomenológiai elemzés

a) Az önszeretet mint az erkölcs mozgatója

Nem kétséges, hogy amikor létünkhöz ragaszkodunk és önmagunkat egyre teljesebbé akarjuk tenni, e törekvésünkben az önmagunk iránti szeretet mozgat. Aquinói Szent Tamás egyetemes lételméleti törvénynek tartja, hogy „minden létező természetszerűen kívánja megőrizni létét, és menekül a létét romboló tényezők elől” (De malo q. 1. a. 1.). „Mindazok a létezők ugyanis, amelyek léttel rendelkeznek, ezt a létet természetszerűen szeretik és egész erejükkel meg akarják őrizni” (De veritate q. 21. a. 2.). A lét azonos a jóval, ami boldogságot jelent, márpedig senki sincs, aki ne akarna boldog lenni. Szent Ágoston szavai szerint „nem találhatunk olyan embert, aki nem akar boldog lenni” (Sermo, 53,1.).

Megjegyezzük, hogy e törvény még az öngyilkosokra is érvényes, hiszen ők szenvedéseiktől „pillanatnyi elmezavarukban” úgy próbálnak szabadulni, hogy a megsemmisülés illuzórikus léttartományába, látszólagos boldogságába akarnak menekülni. Létünk szeretete nem csupán létünk megőrzésére sarkall, hanem önmagunk kibontakoztatására is. Sejtjük, hogy a teljesebb létezés boldogabb lét, és az önszeretet erre a megvalósítandó létre is irányul. Szent Tamás általános érvényű alapelvnek tartja: „minden tevékeny létező, bármi legyen is az, valamennyi tevékenységét valamiféle szeretetből fakadóan hajtja végre” (I/II. q. 28. a. 6.). Az ember tudja, hogy az erkölcsi jó nagyobb érték, mint a biológiai jó (De malo q. 2. a. 5. ad 2.), és erre a nagyobb értékre, amely célként lebeg előtte, önszeretettől vezérelve törekszik (I/II. q. 28. a. 6.).

Kérdés azonban, hogy milyen természetű az a *helyes önszeretet*, amely a megfelelő erkölcsi kibontakozás alapja és mozgatója. A kérdés megválaszolása előtt vizsgáljuk meg a szeretet fogalmát.

b) A szeretet fogalma

A „szeretet” kifejezés gazdag tartalmú kapcsolatra, illetve viszonyulásra utal. Már az ókori görög filozófusok is megkülönböztették a szeretet három „módját”, és ennek megfelelően beszéltek három fajtájáról: 1) Az *erosz* az érzéki, illetve érzelmi szeretet, amely a másikat elsősorban külsődleges, esztétikai szempontból veszi tekintetbe. Egyik fajtája a szexuális vonzalom. Az *erosz*ban birtokolni, magunkévá akarjuk tenni a másikat (akár tárgyról, akár emberről van szó). 2) A *philia* a másik ember javát akaró baráti, személyes szeretetet jelenti. Jellemzője nem a birtoklásvágy, hanem az, hogy a másik létét, kibontakozását kívánja. Szent Ágoston a szeretetnek ezt a fajtáját a „*frui*” (gyönyörködve élvezni) kifejezéssel jelölte, és olyan vonzalomnak tartotta, amelyben a másik lényt önmagáért kedveljük (De doctrina christiana, 1,4,4). Aki ilyen szeretettel viszonyul embertársához, az létezni engedi a másik lényt, a másik személyes értékeinek kibontakozását akarja, azaz valójában ezt mondja neki: szeretlek, mert azt akarom, hogy légy (*amo, volo ut sis*). 3) Az *agapé* a szeretet legmagasabb, legtökéletesebb formája. A vallásos ihletésű filozófiai rendszerekben az „*agapé*” szó az Isten iránti szeretet jelölésére szolgál. Az „*agapé*” a szeretetnek az a foka, amelyen észrevesszük, hogy a másik személy nyitott az Isten felé, mi pedig elfogadjuk ezt az Istenre nyitott lényt, azaz végső soron a benne levő Istent szeretjük. Ez az elfogadás egyben tevékenység is: a legnagyobb jót tevékenyen kívánjuk embertársunknak. Olyan légkört próbálunk teremteni a másik ember számára, amelyben szabadon megtalálhatja legnagyobb boldogságát, illetve

közelebb kerülhet létének forrásához, a legfőbb jóhoz, azaz Istenhez. - Megjegyezzük, hogy a szeretetnek ezt a három fajtáját nem szabad mereven elkülöníteni egymástól, mert a konkrét emberi szeretetben ez a három elválaszthatatlanul, egymást áthatva van együtt. Valamelyik azonban mindig dominál, és attól függően, hogy melyik adja szeretetünk alaptónusát, beszélünk *erósról*, *philiáról* és *agapéről*.

A szeretetnek ezt a hármas megkülönböztetését a skolasztikus filozófia is átvette: 1) Az *amor concupiscentiae* (a megkívánó, birtokolni vágyó szeretet) nagyjából az erőszakra felel meg. 2) Az *amor benevolentiae* (a jóakaró szeretet) a „philiának” felel meg, amennyiben ezzel a másik javát akarjuk, és a hiányzó jót kívánjuk neki (In III. Sententiarum d. 29. q. 1. a. 3.). 3) A *charitas* (szeretet) tartalma az „agapéval” egyenértékű: „olyan barátság, amely az embert Istenhez fűzi, illetve amelyben az ember Istent szereti” (In III. Sententiarum d. 27. q. 2. a. 1.).

Más szempontból tekintve a szeretetnek ismét három fajtája van: 1) A *túlzón altruisztikus* szeretet az embert úgy taszítja a másik felé, hogy szinte elvész, elidegenedik a másikban. Az ilyen vonzódás az ember egyéniségének feladásával, személyiségének lerombolódásával jár együtt. 2) Az *énközpontú* szeretet csak az én vágyait, érdekeit veszi figyelembe. Az ilyen viszonyban az ember a másikat birtokolni, használni akarja. 3) Az *igazi szeretet* a helyes önszeretettől indul ki, de nyitott a másik felé, és a másik javát, illetve felemelkedését segíti elő. Olyan magatartás ez, amelyben a másik szabad kibontakozását akarjuk, közben pedig mi is gazdagodunk, mert amikor önmagunkat ajándékozunk, a másik is megajándékoz bennünket értékeivel.

A vallásos ihletésű filozófiák szerint a helyes önszeretet és a felebaráti szeretet kölcsönösen feltételezi egymást, a kettő egymástól elválaszthatatlan.

c) Az erkölcsi kibontakozást elősegítő szeretet

Az erkölcsi kibontakozást elősegítő és mozgató szeretet csak a felebarát „felemelését” feltételező helyes önszeretet lehet. Ez a szeretet a „philia”, illetve az „amor benevolentiae” világába tartozik. Ha helyesen valósítjuk meg önmagunkat, szükségszerűen a másik ember kibontakozását is akarjuk. A másikban elsősorban nem azt kell szeretni ami, hanem amivé etikailag lennie kell. Ezzel kapcsolatban mondja Szent Ágoston: „nem azt szereted benne ami, hanem amivé lenni akarsz” (In Epistola Joannis ad Parthos, 8,4,10). Azt a csodálatosan szép tervet kell kedvelnünk és elősegítenünk embertársunkban, amelyet neki magának kellene megvalósítania. Társas lények vagyunk, etikai kibontakozásunk, gazdagodásunk csak a többi emberrel együtt lehetséges, csak mások gazdagíthatnak igazán

bennünket. Ezért mondja Aquinói Tamás, hogy aki igazán szereti önmagát, az „úgy viszonyul a szeretett lényhez, mint önmagához” (I/II. q. 26. a. 2. ad 2.). Önmagunkat csak akkor gazdagíthatjuk, ha lényünk ajándékozásával embertársaink szabad és autonóm kibontakozását segítjük elő. A másik ugyanis csak akkor fogja viszonzni segítségünket, csak akkor fogja személyes értékeivel gazdagítani létünket, ha részünkről fenntartás nélküli, igazi szeretetet tapasztal.

3) A szeretet végső lehetőségi feltétele

Az igazi szeretet világában az ember valamiképpen a *feltétlen szeretettel*, Istennel találkozik. Karl Rahner († 1984) így ír erről a tapasztalatról: „amikor az ember a személyes szeretetet és találkozást megtapasztalja, váratlanul és boldogan rádöbben: a szeretetben feltétlenül és abszolút módon fogadták el. Ugyanakkor végességében és esendőségében semmiféle kielégítő magyarázatot nem talál arra, hogy a másik miért szereti feltétlenül, és hogy ő maga miért szeret ugyanígy, amikor a másik ember jól ismert kérdésességét felfoghatatlan merészséggel átugorja. Az ember ilyenkor nem érti, hogy miként támaszkodik ez a szeretet abszolút mivoltában valami alapra, amely neki már nincs alárendelve, és amely felfoghatatlanságában a legbensőségesebben egy vele és különbözik is tőle” (Schriften zur Theologie, IX. Einsiedeln, 1970. 169. o.). A szeretet határélménye ez: a véges ember megtapasztalja szeretetének korlátait, ugyanakkor azonban azt is megsejti, hogy e korlátokon túl is van valami, ami nem más, mint a csodálatos és feltétlen egységesítő erő, azaz az *isteni szeretet*.

Szent Tamás megfogalmazása szerint „maga az isteni lényeg: szeretet” (II/II. q. 23. a. 2. ad 1.). Ez a feltétlen szeretet húzódik meg minden törekeny emberi szeretet mélyén. Ennek a feltétlen alapnak erejében vagyunk képesek szeretni önmagunkat és embertársunkat. Az Isten iránti szeretet, a helyes önszeretet és a felebaráti szeretet nem választható el egymástól. Amikor Istent szeretjük, akkor szeretjük igazán önmagunkat. Erre a különös dialektikára utal Szent Tamás is: „amikor az Isten iránti szeretetre indítatunk, az Isten utáni vágyakozásra kapunk ösztönzést, és ezáltal szeretjük legjobban önmagunkat, mert a legfőbb jót akarjuk magunknak” (De caritate, a. 7. ad 10.). Az Isten iránti szeretet azonban elválaszthatatlan a felebaráti szeretettől: „a szeretet elsősorban az Istenhez vonzódásban áll, másodlagosan azonban a felebarát kedvelésében, és ehhez az tartozik, hogy embertársunknak jót akarunk, és jót teszünk vele” (II/II. q. 66. a. 6.).

Az etikai kibontakozás végső vonzereje és lehetőségi feltétele az isteni szeretet, amely az embertől szabad „választ” vár. Az a feladatunk, hogy viszonzozzuk ezt az Istentől kapott szeretetet, és ezáltal hasonuljunk a feltétlen szentséggel azonos Istenhez. Előfordulhat, hogy valaki szavaival és elméletileg tagadja Istent, de ha létét meg akarja őrizni, illetve ki akarja bontakoztatni, ezt csak Isten erejében és csak az Isten felé irányulva teheti: „amennyiben valamiféle természet a létet kívánja, burkoltan az Istenhez való hasonlóságot és magát Istent kívánja” (De veritate q. 22. a. 3. ad 2.).

Megjegyezzük, hogy az Istent önhibájukon kívül nem ismerő vagy tagadó embereket, akik egyébként gyakorlatilag a keresztény normák szerint élnek, a teológia *anonim keresztényeknek* nevezi.

8. AZ ERKÖLCSI ÉLET

1) Az erény és a bűnös hajlam

Az ember etikai kibontakozása, az éthosz (isteni terv, vázlat) megvalósítása tevékenységekben történik. E tevékenységek visszahatnak a cselekvő alanyra, és készségeket fejlesztenek ki benne.

Az erkölcsileg jó tettek jóvá teszik az embert, mert olyan jóra irányuló készségeket alakítanak ki benne, amelyek megkönnyítik az értékek szeretetét, illetve lehetővé teszik, hogy a cselekvő alany egyre magasabb rendű javak felé irányuljon. Ezeket a jóra irányuló készségeket erényeknek nevezzük. A bűnös tettek ellenben rosszá teszik a magát a cselekvő embert is. Olyan készségeket alakítanak ki benne, amelyek lefelé húzzák, az igazi értékek világától elvonják őt: ezeket bűnös hajlamoknak vagy rosszra irányuló készségeknek nevezzük.

Az ember erkölcsi kibontakozása folyamatban történik. E folyamatot a jótettek és bűnök, illetve az erények és a rosszra hajló készségek harca jellemzi.

2) Fenomenológiai elemzés

a) Az erény fogalma és fajtái

Jótettnek általában azt a tevékenységet nevezzük, amelyet jó szándéktól vezérelve és az erkölcs különféle normáinak („recta ratio”, lelkiismeret, törvények stb.) figyelembevételével hajtunk végre.

Az ismétlődő jótettek forrása, illetve más szempontból eredménye az *erény* (gör. areté; lat. virtus). Az erkölcsi erényt röviden így határozhatjuk meg: jóra irányuló cselekvési készség (habitus operativus bonus). Szent Ágoston megfogalmazása szerint „az erény a szellem jó minősége, amely arra képesít, hogy segítségével helyesen éljünk” (De libero arbitrio, 2,18). Másként fogalmazva: az erény a szeretet helyes rendje (De civitate Dei, 15,22). Aquinói Szent Tamás ezt mondja: „az erény valamiféle készség, amely arra képesíti az embert, hogy helyesen cselekedjék” (I/II. q. 58. a. 3.).

Arisztotelész szerint az erény egyik alapvető jellemzője, hogy „bizonyos értelemben középhatár, amennyiben tudniillik a középet igyekszik eltalálni” (Éthika Nikomakheia 1106 b). Ezt a „középet” (gör. meszotész) úgy kell érteni,

hogyan az erény a szélsőségek között helyezkedik el, mint ahogy a vakmerőség és a gyávaság között helyezkedik el a bátorság erénye. Ugyanezt a gondolatot fejezi ki a skolasztikus alapelv is: az erény középen áll (virtus stat in medio). Megjegyezzük, hogy a skolasztikus teológia az úgynevezett isteni erényekkel (hit, remény, szeretet) kapcsolatban általában tagadja az erénynek ezt a jellemzőjét (I/II. q. 64. a. 4.).

Az erények szerepe az, hogy az akaratot és az akarattól függő képességeket a jó irányába tökéletesítsék. Az erkölcsi erény a jót célzó cselekvéseinkbe könnyedséget, szilárdságot, spontaneitást visz. Az erények nemcsak az akaratot tökéletesítik, hanem az érzéki vágyóképesség (appetitus sensitivus) „mozgásait” is. Ezeket a „mozgásokat” a skolasztikus filozófia átfogó néven a latin „passio” (szenvedély) szóval jelölte (I/II. q. 35. a. 1.). E szó jelentésszűkülése miatt manapság inkább az érzelem, az emóció, az affektus vagy az affekció kifejezéseket használjuk az említett „mozgások” jelölésére. Az érzelmek, emóciók stb. természetesen csak akkor minősíthetők erkölcsileg, ha valamiképpen az akarat és az értelem befolyása alatt állnak (I/II. q. 24. a. 1.). Megjegyezzük, hogy a skolasztikus filozófia az érzelmeknek is fontos szerepet tulajdonít az ember erkölcsi kibontakozásában. Aquinói Tamás így ír erről: „az erkölcsi jó tökéletességéhez az is hozzátartozik, hogy az ember ne csak akaratával irányuljon a jóra, hanem érzéki vágyóképességével is” (I/II. q. 24. a. 3.).

Arisztotelész és a skolasztikus filozófia különbséget tesz az értelmi és az erkölcsi erények között. *Értelmi* erények például: a rátermettség, okosság, bölcsesség stb. Az *erkölcsi* erények közé tartozik többek között a bátorság, a mértékletesség, a nemes lelkű adakozás, az áldozatkészség, a szelídség, a munkaszeretet, az igazmondás, a szemérmesség stb. Az erények között kiemelkedő helyen vannak az úgynevezett *sarkalatos erények* (virtutes cardinales).

A négy sarkalatos erény a következő: 1) Az *okosság* (prudentia): olyan készség, amely arra képesíti az embert, hogy az értelem és akarat irányította részleges tevékenységekben helyesen, a helyes normák szerint ítéljen (I/II. q. 57. a. 4.). Az okosság olyan alapvető erény, amely nélkül nem lehetünk erkölcsös ember okosság nélkül, sem pedig okos ember erény nélkül” (Éthika Nikomakheia 1144 b). Aquinói Szent Tamás hasonlóképpen vélekedett (I/II. q. 65. a. 1.). Álláspontját azzal indokolta, hogy nem elegendő a jó cél irányába való hajlandóság (amit valamiféle erény biztosít), hanem ki kell választani a jó célra vezető eszközöket is; ez viszont okosság nélkül nem lehetséges. 2) Az *igazságosság* (iustitia) olyan „készség, amelynek alapján az ember kitartó és állhatatos akaratot adja meg mindenkinek azt, ami őt jog szerint megilleti” (II/II. q. 58. a. 1.). 3) A

mértékletesség (temperantia) Arisztotelész meghatározása értelmében „a gyönyörökkel szemben mutatkozó középhatár” (Éthika Nikomakheia 1117 b). 4) A *bátorság vagy lelki erősség* (fortitudo) „középhatárt alkot a félelem és a vakmerőség érzései közt” (Éthika Nikomakheia, 1115 a).

b) A bűnös készség fogalma és fajtái

Bűnös tettek általában azt a tevékenységet (vagy mulasztást) nevezzük, amelyet az értelmes emberi természet ellenében, illetve az erkölcsi normák megsértésével viszünk végbe. Aquinói Szent Tamás szerint „vétkezni annyit jelent, mint elhajolni a tevékenységnek attól a helyes természetétől, amellyel a tevékenységnek rendelkeznie kellene” (I. q. 63. a. 1.). Más megfogalmazásban: „a bűn nem más, mint elpártolás attól a jótól, amely valakit természete szerint illet meg” (I/II. q. 109. a. 2. ad 2.).

A bűnös tett (peccatum) és a bűnös tettek ismétlődése a rosszra való készséget erősíti az emberben. Ezt a rosszra irányuló hajlamot *bűnös készségnek* (vitium) nevezzük. Az erénnyel ellentétben ezt a készséget rosszra hajló cselekvési készségnek (habitus operativus malus) hívjuk. Aquinói Tamás szerint a bűnös készség lényege abban áll, hogy az ember nem diszponálódott arra, ami megfelel természetének (I/II. q. 71. a. 1.).

A bűnös készségek ellentétben állnak az erényekkel. Az erények „középen” állnak, így ellenük túlzással (per excessum) és hiányossággal (per defectum) lehet vétkezni. Éppen ezért a bűnös készségek és bűnök száma nagyobb, mint az erényeké és a jócselekedeteké.

c) Az erkölcsi kibontakozás

Az ember erkölcsi élete, kibontakozása a jótettek és a bűnök, illetve az erények és a bűnös készségek dialektikájában zajlik. A jó és a rossz tettek visszahatnak az ember természetére, és jóvá vagy rosszá teszik azt. Ugyanez vonatkozik az erényekre és a bűnös hajlamokra is. Az erény nemcsak a cselekedetet teszi jóvá, hanem a cselekvő személyt is. Arisztotelész ezt így fogalmazta meg: „az erény olyan lelki alkat, amelynek folytán az ember nemcsak jó lesz, hanem a maga tevékenységét is jól végzi” (Éthika Nikomakheia 1106 a). Aquinói Tamás ugyanezt állítja: „az erény jóvá teszi birtoklóját, és értékessé teszi cselekedetét” (II/II. q. 17. a. 1.). Nyilvánvaló, hogy - bár ellenkező előjellel - ugyanez érvényes a bűnös készségre is.

Az a feladatunk, hogy jótettekkel és erényekkel valósítsuk meg a természetünkben és életkörülményeinkben körvonalazódó csodálatosan szép

isteni vázlatot, az éthoszt. Ha ezt nem tesszük, akkor nem csupán törvényeket sértünk meg, hanem létünkben is károsodunk, a boldogságtól fosztjuk meg magunkat. A bűn ugyanis - mint a létezőt megillető jóság és tökéletesség hiánya - létében károsítja meg az embert.

3) Az erkölcsi élet végső lehetőségi feltétele

Ha az ember figyelmesen szemléli erkölcsi kibontakozását, előbb-utóbb észre kell vennie, hogy valamennyi jó törekvése valamiféle feltétlen tökéletességű akarat vonzásában áll. Erkölcsi igényeit nem tudja visszavezetni semmiféle evilági tényezőre, és az a vonzóerő, amelyet értéktörekvéseiben tapasztal, a világon „túlra” mutat. Valamiféle homályosan körvonalazódó cél felé törekszünk, és ha világosan nem is ismerjük fel ezt a célt, „csalogató” és tevékeny erejét mindenképpen megtapasztaljuk. Elmélyülés, nyitottság, alázat kell ahhoz, hogy az ember az önmagában megtapasztalt - a vele azonos, a tőle mégis különböző - vonzerőt azonosítani tudja a végső céllal, azaz Istennel. Aquinói Tamás szerint ez a felismerés azért lehetséges, mert a létezők mozgató elve és célja végső fokon azonos. E lételméleti tétel alapján állítja: „mivel a cél megfelel a mozgató elvnek, lehetetlen, hogy a mozgató elvet felismervén az ember ne ismerné fel azt, hogy mi a létezők célja” (I. q. 103 a. 2.). Ez a felismerés természetesen nem egyenértékű a világos, fogalmi ismerettel és megértéssel. Valamiféle homályos tapasztalatról és ismeretről van itt szó, amelyet - megkülönböztetve a tárgyiasító és fogalmakba szorítható ismerettől - háttéri tapasztalatnak vagy háttéri ismeretnek nevezhetünk. Istent erkölcsi törekvéseink alapjaként, lehetőségi feltételeként „ismerjük meg”.

A vallásos ihletésű filozófiák szerint a jótetteknek, erényeknek, bűnöknek és bűnös készségeknek végső lehetőségi feltétele az abszolút tökéletességű Isten.

Az Istentől eredő erkölcsi erények kezdetleges állapotban, csíraszerűen vannak bennünk, de kibontásuk a mi feladatunk és a mi tevékenységünk eredménye (I/II. q. 63. a. 1. és I/II. q. 51. a. 2. és a. 3.). Ezzel kapcsolatban azonban tudnunk kell, hogy jóllehet a véges létező öntevékeny, autonómiája mégis feltételezi a feltétlen isteni együttműködést (concurus divinus). A létezők önfelülmúlását csak akkor tudjuk valamiképpen magyarázni, ha elfogadjuk Szent Tamástól, hogy a létezőket Isten mozgatja, éspedig belülről (Summa contra Gentiles II. 21.). Az erkölcsi kiteljesedésben az ember önmagát múlja felül: ez csak úgy érthető, ha Isten mozgatja az akaratot (I. q. 105. a. 4.), és ő adja az erkölcsi fejlődésben jelentkező értéktöbbleteket. Az etikai tökéletesedés így

egészen az ember és egészen az Isten műve. E különös dialektika végső fokon olyan misztérium, amelynek további megvilágítására a filozófia már nem képes.

Talán mehökkentő, de a bűnnek és a rosszra való készségeknek is Isten a végső lehetőségi feltétele. Ebben az esetben azonban más a helyzet, mint a jótetteknel és az erényeknél. Isten nem oka a bűnnek, legfeljebb megengedi ezt. A bűnnek mint hiányosságnak egyedül az emberi akarat az okozója: „a bűn abból fakad, hogy az akarat elfordul a neki megfelelő céltól azáltal, hogy nem megfelelő célra irányul” (De malo q. 3. a. 1.). Az akarat erejét, önfelülmúló mozgását azonban mégis Isten teszi lehetővé. Aquinói Tamás így magyarázza ezt a paradox helyzetet: „szükséges, hogy a másodlagos okok mozgását az első mozgató okozza ... és így, minthogy a bűn aktusa a szabad akaratnak valamiféle mozgása, azt kell mondanunk, hogy a bűn aktusa az aktus mivolt szempontjából Istentől van ... Megfontolandó azonban, hogy az első mozgató tevékenységét nem egyformán fogadják be a létezők, hanem mindegyik a maga módján ... Amikor tehát valamiféle létező megfelelő módon diszponálódott az első mozgató tevékenységének befogadására, akkor ennek következménye az első mozgató szándéka szerinti tökéletes tevékenység; ám ha nem diszponálódott megfelelően és készségesen az első mozgató tevékenységének befogadására, akkor tökéletlen tevékenység az eredmény” (De malo q. 3. a. 2.). Lételméletileg tehát Isten mozgatja az önmagát mozgató akaratot, de a tevékenység tökéletlen volta mégis csak az emberi akarattól függ (véges értékek irányába hajlik, amelyeket abszolutizál; nem enged egészen az isteni vonzásnak stb.).

Etikailag az az ember bontakoztatja ki önmagát helyesen, aki tetteivel és erényeivel egyre jobban megpróbál „belesimulni” a végtelenül szent isteni aktusba, és amennyire csak tud, igyekszik azonosulni vele.

9. AZ ERKÖLCS ÉS A BOLDOGSÁG ÖSSZEFÜGGÉSE

1) Az összefüggés feltételezése

Az erkölcs és a boldogság összefüggését az ember minden korban feltételezte: a jók elnyerik jutalmukat, a rosszak pedig megkapják megérdemelt büntetésüket. A különféle vallások és néphiedelmek ezt a kapcsolatot minduntalan feltételezték. Gondoljunk például arra, hogy a népmesék hősei éppen etikai kiválóságaik miatt nyerik el jutalmukat, a negatív szereplők pedig erkölcsi hiányosságaik miatt kapják meg méltó büntetésüket.

Kérdés azonban, hogy milyen természetű ez a kapcsolat. Minden kor emberét izgatta a következő két kérdés: Vajon az erkölcsös élet szükségszerűen együtt jár a boldogsággal? Vajon az etikai értékek boldogulásunk eszközeinek tekinthetők?

2) Fenomenológiai elemzés

a) *Az erkölcsi érték és a boldogság fogalma*

Az erkölcsi érték az a jó, illetve az a valóság (*ens et bonum convertuntur*), amelyet önmagáért kell tisztelnünk és megvalósítanunk. Aquinói Tamás megfogalmazása szerint „tisztas jónak (*bonum honestum*) azt nevezzük, amit önmagáért kívánunk” (I. q. 5. a. 6.). Ez más szavakkal azt jelenti, hogy az erkölcsi jót nem szabad boldogságunknak alárendelni, nem szabad boldogságunk eszközévé (*bonum utile*) tenni. Az erkölcsi jó nem azonos a gyönyört keltő jóval (*bonum delectabile*) sem. Előfordulhat, hogy az etikai érték megvalósítása és az erkölcsös életvitel bizonyos meglepő mértékű jó érzést és boldogságot eredményez, az erkölcsös élet mégsem azonosítható minden további nélkül a boldogsággal. Az utilitarisztikus, hedonisztikus és eudaimonisztikus etikai felfogásokat ezért is tarjuk helytelennek.

A boldogság M. S. Boëthius (480-524) meghatározása szerint „az a tökéletes állapot, amely minden jónak egyesülése révén jön létre” (*De consolacione philosophiae*, III. 2.). Aquinói Szent Tamás elfogadja ugyan Boëthius meghatározását, de kiegészíti: a boldogság „az értelmes természetű létező tökéletes java”, azaz az emberi lét teljes és tökéletes megvalósulása (I. q. 26. a. 1.). Ehhez az állapothoz belső és külső javak tartoznak, és a külső javak közül a

legfontosabb a más személyekkel való szeretetközösség. Erre utalt már Arisztotelész is, amikor megállapította: egymásnak a hasonlók örülnek, és az ember számára az ember a legkedvesebb” (Éthika Eudémeia, 1237 a).

b) Az erkölcsi érték és a boldogság kapcsolata

Jóllehet az erkölcsös élet és a boldogság nem azonos, a kettő között mégis megfelelés (connaturalitas) és harmónia van. Álláspontunkat a következő érvekkel támasztjuk alá:

1) A boldogság az értelmes emberi természet tökéletes megvalósulása. Nyilvánvaló, hogy ennek a tökéletes megvalósulásnak egyik lényeges mozzanata az ésszerű élet. Minthogy Arisztotelész szerint „az erkölcsös ember mindig az észnek engedelmeskedik” (Éthika Nikomakheia 1169 a), kézenfekvő, hogy az erkölcsös élet és a boldogság valamiképpen összetartozik. A boldogsághoz azonban az etikai értékeken kívül még más javak is kellenek (Éthika Nikomakheia 1178 b), s ezért a boldogság nem azonos az erkölcsi erények birtoklásával (Summa contra Gentiles III. 34.). 2) A skolasztikus alapelv szerint a létező és a jó fogalma felcserélhető: ami van - azaz különbözik a semmitől - az egyben érték is. Az erkölcsi érték a „van” világába tartozik, tehát valamiképpen része a jónak, azaz az ember boldogságának. Teljességgel mégsem azonos vele. Egyrészt azért nem azonos a jóval, illetve a boldogsággal, mert a boldogsághoz - mint említettük - még más javak is kellenek. Másrészt azért nem azonos vele, mert az ember az erkölcsi értékeket sohasem sajátítja el hiánytalanul, s boldogtalanságának egyik oka éppen e hiányosságban rejlik. 3) Az erkölcsi értéket, azaz a tisztas jót önmagáért kell szeretnünk. A szeretet lényege pedig az, hogy jót akarunk annak, akit szeretünk. Mármost az erkölcsileg értékes ember - éppen erkölcsi értékei miatt - önmagáért szeretetre méltó, azaz megilleti őt, hogy mások elismerjék és szeressék. Ez a felé irányuló szeretet pedig boldogságának egyik forrása lehet. A gyakorlat azonban sokszor cáfolja ezt az elméletet. Ennek egyrészt az az oka, hogy az ember sohasem tudja erkölcsileg teljesen tökéletessé tenni önmagát, másrészt pedig az, hogy „mások” nem tudják, vagy nem akarják észrevenni a szóban forgó személy erkölcsi értékeit. Boldogsága így hiányt szenved.

Az előbbi érvekből két fontos következmény adódik: 1) Bár Arisztotelésznek bizonyos értelemben igaza van abban, hogy „a helyes tevékenység és a helyes élet azonos jelentésű a boldogsággal” (Éthika Eudémeia, 1219 b), az erkölcsös élet és a boldogság mégsem azonosítható minden további nélkül. Az erkölcsös élet része és segítője boldogulásunknak, de teljességgel mégsem azonos azzal. Az erkölcsi jó és a boldogság összefügg egymással, de a földi létben diszharmónia is van közöttük. 2) Mivel az erkölcsi érték önmagáért valósítandó, sosem szabad boldogságunk eszközévé tenni. Sok igazság van Immanuel Kantnak abban a tanításában, hogy az a tett, amely a boldogság iránti vágyból (csupán a jutalom reményéből) fakad, etikailag nem lehet értékes.

3) Az erkölcsi érték és a boldogság egységének végső alapja

A boldogságra törekvő és az erkölcsi értékeket valósító ember az etikai érték és a boldogság diszharmóniája ellenére is úgy sejt, a kettő összefügg egymással. E sejtésének valós alapja van, mert az erkölcsi életnek és a boldogságnak ugyanaz a lehetőségi feltétele, és ez a lehetőségi feltétel nem más, mint az Isten.

A boldogságra törekvés végső alapja és célja az abszolút boldogság, a személyes és végtelenül jó Isten. Aquinói Tamás ezt a következőképpen próbálja igazolni: A Summa Theologica (I/II. q. 2. a. 1-6.) és a Summa contra Gentiles című műveiben (III. 27-34.) aprólékos elemzésekkel mutat rá arra, hogy az embert a véges értékek nem tudják hiánytalanul boldoggá tenni. A boldogságvágy azonban természetes vágy az emberben, és ez a természetes irányulás nem lehet hiábavaló (I. q. 75. a. 6. és Summa contra Gentiles II. 55.), azaz valós alappal kell rendelkeznie. Ez a valós alap a legfőbb jó, az Isten, aki az ember boldogságra irányuló törekvéseinek végső mozgatója és célja (I/II. q. 2. a. 8.). A vallásos ihletésű filozófiák szerint Isten személyes valóság. Személyes szeretetével egyedül ő tudja az emberi személyt hiánytalanul és végérvényesen boldogítani. Richard de Saint Victor († 1173) ezzel kapcsolatban írta a következőket: „bárki kérdezi is meg önmagát, minden kétséget kizáróan és ellentmondás nélkül jut arra a felismerésre, hogy nincs jobb dolog, mint a szeretet, és így nincs kellemesebb dolog sem, mint a szeretet. Maga a természet tanít erre bennünket, és ugyanerre oktat a sokrétű tapasztalat is ... Szükséges tehát, hogy a legfőbb boldogságból ne hiányozzék a szeretet. Ahhoz azonban, hogy a szeretet megvalósulhasson, az szükségeltetik, hogy jelen legyen Ő és az, aki felé e szeretet irányulhat” (De Trinitate III. 3.). A személyes isteni szeretet az ember boldogságának végső alapja és célja.

Az ember erkölcsi kibontakozásának is Isten a mozgatója és végső határpontja: nemes törekvéseinkben hozzá akarunk hasonlítani, vele akarunk egyesülni (I/II. q. 1. a. 5. és a. 8.). Mivel az erkölcsi életnek és az ember boldogságvágyának ugyanaz az Isten a végső alapja és célja, az erkölcsös életnek és a boldogságnak „valahol” tökéletes összhangban kell lennie. E megsejtett összhangra alapozta I. Kant azt az istenérvet, amelyet az alábbiakban idézünk:

„A boldogság a világban levő eszes lénynek azt az állapotát jelenti, amelyben egzisztenciája egészét illetően minden a kívánsága és tetszése szerint történik, és így a természetnek az eszes lény egész céljával - s egyúttal akarata lényeges meghatározó okával - való megegyezőségén nyugszik. Az erkölcsi törvény ugyan,

mint a szabadság törvénye, olyan meghatározó okok alapján parancsol, amelyeknek a természettől, valamint a természet és a vágyó-képességünk megegyezésétől teljesen függetlennek kell lenniük, de a világban levő eszes lény egyszersmind még nem oka a világnak és magának a természetnek. Így hát az erkölcsi törvényben az erkölcsiség ... és a világtól függő lény boldogsága közti szükséges összefüggésnek nincs meg a legcsekélyebb alapja sem ... Ennek ellenére a tiszta ész gyakorlati feladatában szükségszerűen posztuláltatik egy ilyen összefüggés: törekednünk kell arra, hogy a legfőbb jót (amely mégiscsak lehetséges kell, hogy legyen) előmozdítsuk. Ennélfogva posztulálnunk kell az egész természetnek a természettől különböző alapját is, aki ennek az összefüggésnek, nevezetesen a boldogság és az erkölcsiség pontos megegyezőségének magyarázatát tartalmazza ... erkölcsileg szükséges Isten létét fölvenni” (Kritik der praktischen Vernunft A 224-226).

A filozófus a fentiekhez hasonló megfontolások alapján az ember halhatatlanságát is szükségesnek tartja: „az erkölcsi törvény által meghatározható akarat szükségképpen tárgya a legfőbb jó munkálása a világban. Ebben azonban a lelkiületnek az erkölcsi törvénnyel való teljes megegyezése a legfőbb jó legfelsőbb feltétele ... Az akaratnak az erkölcsi törvénnyel való teljes megegyezése azonban szentség, olyan tökéletesség, amilyenre létének egyetlen időpontjában sem képes az érzéki világ eszes lényé. Minthogy azonban ez a szentség gyakorlatilag mégis megköveteltetik, így a tökéletes megegyezés felé irányuló, végtelenbe menő haladásban találhatjuk meg ... Ez a végtelen haladás azonban csak az ugyanazon eszes lény végtelenségig fennmaradó létének és személyiségének (amit a lélek halhatatlanságának nevezünk) feltételezésével lehetséges. Tehát a legfőbb jó gyakorlatilag csak a lélek halhatatlanságának feltételezésével lehetséges ...” (Kritik der praktischen Vernunft A 220).

A vallásos ihletésű filozófiák szerint Isten az etikai szentség és a boldogság feltétlen egysége. Feltétlen, személyes alap, aki szeretetével vonzza önmaga felé a tudatos és szabad embert. Az a hivatásunk, hogy szeretettel válaszoljunk az isteni szeretetre, és ez a válaszadás csak az erkölcsi normák szerinti étellel lehetséges. Az erkölcsi értékekben végső fokon Istent szeretjük, és ebben rejlik magyarázata annak, hogy az erkölcsi érték nem rendelhető alá semmi másnak, legfeljebb csak az Isten iránti szeretetünknek. Ezen azt kell érteni, hogy az erkölcsi értékek elsajátítása segít bennünket abban, hogy az Isten iránti szeretetünk elmélyüljön, egyre tökéletesebb legyen, és ezért ezek az értékek az isteni életbe való „belenövés” állomásainak tekintendők. Erre gondolt Aquinói Szent Tamás is, amikor ezeket írta: „bizonyos értékeket önmagukért kívánunk, amennyiben már önmagukban is a jóság valamiféle szempontjával rendelkeznek, jóllehet semmi más jó nem adatik számunkra általuk. Mégis valami másért kívánatosak,

amennyiben ugyanis valamilyen tökéletesebb jóra vezetnek bennünket. Ily módon kell az erényeket önmagukért kívánnunk” (II/II. q. 145. a. 1. ad 1.).

Ha az erkölcsi értéket önmagáért valósítjuk, lényegében az Isten szeretetét viszonzozzuk oly módon, hogy e viszonzásban nem a jutalom reménye vagy a büntetéstől való félelem dominál, hanem az ellenszolgáltatást nem váró szeretet. Boldogságunk elvesztésétől mégsem kell tartanunk, mert a lét törvénye - a szentségnek és boldogságnak Istenben való azonossága miatt - olyan, hogy az erkölcsi normáknak megfelelő élet létünk gazdagodásához, személyiségünk egyre teljesebb kibontakozásához, autonómiánk növekedéséhez és boldogságunkhoz vezet. E különös dialektikával kapcsolatban mondja Szent Tamás: minél közelebb van Istenhez valami, annál inkább irányul önmaga megvalósítására (vö. De veritate q. 22. a. 4.).

IRODALOM

Forrásmunkák

- Abaelardus, P.: Etika (Budapest, 1989. MTA Filozófiai Intézete)
Aquinói Tamás: Opera omnia (Stuttgart-Bad Canstatt, 1980. Frommann-Holzboog)
Arisztotelész: Nikomakhoszi etika (Budapest, 1971. Helikon); Eudémoszi etika - Nagy etika (Budapest, 1975. Gondolat)
Augustinus, A.: Opera omnia (Patrologia latina, Migne, 1844-1855, Paris; 32-től 47. kötet)
Diels, H. - Kranz, W. (DK): Die Fragmente der Vorsokratiker (Dublin, 1972. Weidmann)
Kant, I.: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése; A gyakorlati ész kritikája; Az erkölcsök metafizikája (Budapest, 1991. Gondolat)
Rahner, K.: Schriften zur Theologie, I-XVI. (Zürich, 1957-től, Benziger); Grundkurs des Glaubens (Freiburg, 1977. Herder)
Sztoikus etikai antológia (Budapest, 1983. Gondolat)

Ajánlott irodalom

- Anzenbacher, A.: Einführung in die Ethik (Düsseldorf, 1992. Patmos)
Anzenbacher, A.: Was ist Ethik? (Düsseldorf, 1987. Patmos)
Bonhoeffer, D.: Ethics (New York, 1968. The Macmillan Company)
Böckle, F.: A morálteológia alapfogalmai (Bécs, 1975. OMC)
Finance, J. de: Essais sur l'agir humain (Roma, 1962. PUG); Ethica generalis (Roma, 1966. PUG)
Fuchs, J.: Etica cristiana in una societa secolarizzata (Casale Monferrato, 1989. Piemme)
Gredt, J.: Elementa philosophiae aritotelico-thomisticae, I-II. (Freiburg, 1956. Herder)
Gula, R. M.: Reason Informed by Faith. Foundations of Catholic Morality (New York, 1989. Paulist Press)
Gulyás Gy. (válogatásában): Közszolgálat és etika (Budapest, 1997. Helikon)
Hász E.: A bűnprobléma genezise a világirodalomban (Budapest, 1995. KÖT)
Ibrányi, Fr.: Ethica (Romae, 1931. Collegio Angelico)
Lao-ce: Az út és erény könyve (Budapest, 1996. Balassi Kiadó)

Nyíri T.: Alapvető etika (Budapest, 1988. Hittudományi Akadémia)
Pieper, J.: A négy sarkalatos erény (Budapest, 1996. Vigilia)
Prodi, G.: Alla radice del comportamento morale (Genova, 1987. Marietti)
Rovighi, V.: Elementi di filosofia I-III. (Brescia, 1986. La Scuola)
Spaemann, R.: Glück und Wohlwollen (Stuttgart, 1990. Klett-Cotta)
Valori, P.: L'esperienza morale (Brescia, 1985. Morcelliana)
Varga, A.: Az erkölcsi élet alapjai (Róma, 1978. TKK)
Williams, B.: Ethics and the Limits of Philosophy (Cambridge, 1985. Harvard University Press)

TÁRGYMUTATÓ

TARTALOMJEGYZÉK

BEVEZETÉS.....	5
1) Az etika fogalma	5
2) Az etika meghatározása	6
3) Erkölcsefilozófiánk módszere	8
1. AZ ÉRTÉKEK VILÁGA ÉS AZ ERKÖLCS.....	11
1) Az érték és az értékek rendje a közfelfogásban	11
2) Az érték fenomenológiai elemzése	12
3) Az értékrend végső alapja.....	15
2. AZ EMBERI SZEMÉLY ÉS AZ ERKÖLCS	18
1) Erkölcse, tudatosság és szabadság	18
2) Fenomenológiai elemzés	19
3) A tudatosság és a szabadság végső alapja	21
3. AZ ERKÖLCS ALAPVETŐ NORMÁJA	23
1) Az erkölcsi norma a közfelfogásban.....	23
2) Fenomenológiai elemzés	25
3) Az erkölcsi norma végső alapja	27
4. AZ ERKÖLCSI TETT AZ ALAPVETŐ NORMA FÉNYÉBEN	28
1) Az emberi tett erkölcsi minősítése	28
2) Fenomenológiai elemzés	28

3) A feltétlen normához igazított erkölcsi tett.....	31
5. A TÖRVÉNYEK, A JOG ÉS AZ ERKÖLCS.....	33
1) A törvény, a jog és az erkölcs összefüggése.....	33
2) Fenomenológiai elemzés	34
a) A törvény fogalma és fajtái	34
b) A jog fogalma és fajtái.....	36
c) A törvények, a jog és az erkölcs	37
3) A törvény és a jog végső alapja.....	38
6. AZ ERKÖLCS TÁRSADALMI ÉS TÖRTÉNELMI FELTÉTELEZETTSÉGE	45
1) Szaktudományos reflexió.....	41
2) Fenomenológiai elemzés	42
3) A történelmileg felismert erkölcsi értékek végső alapja.....	46
7. A SZERETET MINT AZ ERKÖLCS MOZGATÓJA	53
1) A szeretet és az erkölcs összefüggése	49
2) Fenomenológiai elemzés	49
a) Az önszeretet mint az erkölcs mozgatója	49
b) A szeretet fogalma	50
c) Az erkölcsi kibontakozást elősegítő szeretet.....	51
3) A szeretet végső lehetőségi feltétele	52
8. AZ ERKÖLCSI ÉLET.....	55
1) Az erény és a bűnös hajlam.....	55
2) Fenomenológiai elemzés	55
a) Az erény fogalma és fajtái	55
b) A bűnös készség fogalma és fajtái	57
c) Az erkölcsi kibontakozás.....	57

3) Az erkölcsi élet végső lehetőségi feltétele	58
9. AZ ERKÖLCS ÉS A BOLDOGSÁG ÖSSZEFÜGGÉSE.....	60
1) Az összefüggés feltételezése	60
2) Fenomenológiai elemzés	60
a) Az erkölcsi érték és a boldogság fogalma	60
b) Az erkölcsi érték és a boldogság kapcsolata.....	61
3) Az erkölcsi érték és a boldogság egységének végső alapja	62
IRODALOM	71
TÁRGYMUTATÓ	73
TARTALOMJEGYZÉK.....	79