Varga Andor

AZ ERKÖLCSI ÉLET ALAPJAI

tkk
teológiai kis-könyvtár

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR IV/6

Varga Andor: Az erkölcsi élet alapjai

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR

Szerkesztőbizottság:

Alszeghy Zoltán (Róma) — Nagy Ferenc (Róma) — Szabó Ferenc (Róma) — Weissmahr Béla (München)

Munkatársak:

Adriányi Gábor (Bonn) — Alszeghy Zoltán (Róma) — András Imre (Bécs) — Babos István (New York) — Balás Dávid (Dallas) — Békés Gellért (Róma) — Békési István (Toronto) — Benkő Antal (Klagenfurt) — Farkasfalvy Dénes (Dallas) — Gajáry Aladár (Chur) — Gánóczy Sándor (Würzburg) — Hardy Gilbert (Dallas) — Henkey Károly (Montréal) — Horváth Tibor (Toronto) — Juhász László (Buffalo) — Kereszty Rókus (Dallas) — Mehrle Tamás (Fribourg) — Mihályi Gilbert (Chicago) — Nagy Ferenc (Róma) — Nemeshegyi Péter (Tokió) — Nemesszeghy Ervin (London) — Őrsy László (Washington) — Őry Miklós (Klagenfurt) — Somfai Béla (Toronto) — Szabó Ferenc (Róma) — Szentmártoni Mihály (Zágráb) — Varga Andor (New York) — Vass György (Innsbruck) — Veszelovszky Albin (Green Bay) — Weissmahr Béla (München)

VARGA ANDOR

Az erkölcsi élet alapjai

Róma 1978

A Teológiai Kiskönyvtár munkatársai különböző teológiai irányokhoz tartoznak; mindegyik saját módszerét követi, és saját nézeteit fejti ki. A szerkesztőbizottság nem törekszik arra, hogy a közös hit egységével megférő többféleséget elsimítsa, hiszen éppen az eltérő szemléletmódok egymást kiegészítő harmóniája adja meg a mai katolikus hittudomány hű képét.

Tipografia Dario Detti - Via G. Savonarola, 1 - I - 00195 Roma

ELŐSZÓ

Szerte a világon sok könyv jelenik meg erkölcsi kérdésekről, de jó részük csak részletkérdésekkel foglalkozik, és nem ad összefüggő áttekintést azokról az alapelvekről, amelyekre az erkölcsi élet szerkezete épül. Szinte minden döntésnek, akár a magán, akár a közéletben történik, erkölcsi jellege van, és mások életét is befolyásolja. Nagyon fontos tehát, hogy döntéseink minden kritikát kiálló elveken nyugodjanak. E könyv szeretné az alapvető erkölcsi elvek rendszerét bemutatni. Leírja a főbb erkölcsi teóriákat, amelyeket a történelem folyamán moralisták kialakítottak, elemzi azok erős és gyönge pontjait, hogy az olvasó maga tudja eldönteni, melyik etikai rendszer a legmeggyőzőbb számára értelmileg. Habár majdnem minden rendszerben található valami vonás, amivel meg tudnánk egyezni, a szerző nem írja alá azt a pluralista elvet, hogy minden erkölcsi rendszer egyformán jó, és csak az a fontos, hogy következetesek legyünk erkölcsi elveink alkalmazásában. Ellenkezőleg, állást foglal a mellett, hogy van objektív jó és objektív rossz, és nem személyi tetszésünktől függ, hogy mit tartunk jónak vagy rossznak. Nagyon is fontos, hogy milyen erkölcsi rendszert követünk magán és közéletünkben. E könyv főcélja az, hogy megmutassa, hogy az erkölcs az emberi természeten alapul. Az emberi természet részleges tanulmányozása azonban nem része ennek az írásnak, mert azt egy külön tárgy, az ember filozófiája végzi.

Célunk nem az volt, hogy eredeti etikai rendszert alakítsunk ki, hanem hogy érthető nyelven összefoglaljuk

és kifejtsük a nagy moralistáknak azt a rendszerét, amely a természettörvény alapján áll. Nyilvánvaló, hogy ez a könyv ezek szerint a természettörvény vonalán levő moralisták hatása alatt áll, és tartalmában nem hoz újítást. Törekvésünk inkább az volt, hogy az etikai elvek rövid és világos kifejtésének módjában adjunk hézagpótló írást.

Az olvasó talán csodálkozik azon, hogy a Teológiai Kiskönyvtár sorozatában egy filozófiai mű jelenik meg. A morálteológia azonban szükségképpen az etika filozófiai elveire támaszkodik, mert a kinyilatkoztatás elsősorban nem a részleges erkölcsi törvényekre vonatkozik. Régi hagyományt követünk, amikor a morálteológia alapjait filozófiai szempontból tárgyaljuk.

E könyv eredetije angolul jelent meg. Elsősorban azokat az egyetemi hallgatókat és az akadémiai korhatáron felüli személyeket tartja szem előtt, akiket az erkölcsi élet rendszeres megvizsgálása érdekel. A magyar fordítás is ehhez a közönséghez fordul és szeretne segíteni minden embert, akit az erkölcsi élet problémáinak komolyabb tanulmányozása érdekel.

I. AZ ETIKA TÁRGYA

Antropológusok és történészek sok olyan adatot gyűjtöttek össze, amelyek arra mutatnak, hogy a jó és rossz problémája olyan régi, mint az emberi nem. Már a legrégibb időkben léteztek kidolgozott magatartási szabályok, melyek előírták a cselekvések helyes formáját, és megtiltották a helytelent. A legtöbb ősi kultúrában a vallási és polgári terület nem volt olyan világosan szétválasztva, mint napjainkban; az állam úgy igyekezett nevelni polgárait, hogy mind vallási, mind polgári szempontból (melyek szinte egynek számítottak), jó emberek legyenek. Jó állampolgárnak lenni annyit jelentett, mint megtartani Isten vagy az istenek törvényeit. Egy jó zsidónak pl. meg kellett tartania Jáhve törvényeit.

A régi gondolkodók és törvényhozók valószínűleg gondolkodtak a jó természetén, a jó és rossz cselekedetek összetevőin, és különösen azon a kérdésen, hogy mi jó az embernek. Az etika tehát nem a modern, és még csak nem is a görög filozófiával kezdődött. Ennek ellenére magát a fogalmat először Görögországban használták, és a jó és rossz rendszeres filozófiai tanulmányozását rendszerint a görög filozófusoknak szokták tulajdonítani. Maga az « etika » fogalom is abból a tudományból származik, melyet a görögök fejlesztettek ki.

Az « etika » szó töve « ethos », ami görögül szokást jelent. Már a korai görög filozófusok megfigyelték, hogy vannak bizonyos szokások, amelyek maradandóbbak és kevésbé változóak, mint mások, és elhatározták, hogy megvizsgálják a különbséget *változó* szokások (öltözködésmódok, divat, különböző etnikai csoportokban az ételek különféle elkészítési módja stb.) és *állandó* szokások (ígéret megtartása, igazmondás, mások tulajdonának és

életének tiszteletben tartása stb.) között, és a stabil magatartási formáknak ezt a tanulmányozását etikának nevezték. Innen az « etika » fogalom.

Az etika vizsgálja azt az okot, amiért bizonyos cselekedeteket általánosan jónak vagy rossznak, kötelezőnek vagy tilosnak tartunk. Megkísérel választ adni arra a kérdésre, hogy van-e valami egy tett természetében, ami meghatározza az erkölcsileg jó vagy erkölcsileg rossz voltát, vagy ellenkezőleg, a jó vagy rossz fogalma kívülről kapcsolódik-e a tetthez.

A régi római filozófusok, akik általában a klasszikus görög filozófusok véleményét követték, lefordították az etika görög terminológiáját latinra. Az « ethos » (szokás) szó latin többesszámú formája « mores ». Innen ered, hogy az etikát latinul « philosophia moralis »-nak hívták.

Az etikát úgy lehet meghatározni, mint az emberi cselekvés helyes és helytelen voltának tudományát.

Pozitív és normatív tudományok

Hogy megértsük az erkölcsiség tanulmányozásának természetét, meg kell néznünk, hogy a tudományok melyik osztályába tartozik az etika. Egy jól megalapozott hagyomány szerint a tudományok vagy pozitívak, vagy normatívak.

A *pozitív* vagy leíró tudományok leírják a tárgyakat és jelenségeket, de nem ítélik meg tárgyukat. Nem foglalkoznak a jó és rossz kérdésevel. A fizika, kémia és biológia a pozitív tudományokhoz tartoznak.

A *normatív* tudományok viszont szabályokkal, normákkal és kritériumokkal foglalkoznak, amelyek alapján vizsgálatunk tárgyát meg lehet ítélni. A normatív tudományok előírják az ítélet vagy cselekvés szabályait; « előíró » tudományok. Az esztétika pl. azokkal a nor-

mákkal foglalkozik, amelyek alapján az érzékelhető tárgyakat szépnek vagy csúnyának ítéljük. A logika megállapítja azokat a kritériumokat, amelyek alapján gondolkodásunkat igazoltnak vagy érvénytelennek ítéljük.

Az etika a normatív tudományok osztályába tartozik, mert azokat a mércéket vizsgálja és érvényesíti, amelyek alapján cselekvésünket helyesnek vagy helytelennek, jónak vagy rossznak ítéljük.

A normatív tudományok nemcsak a normák és szabályok gyakorlati alkalmazásával foglalkoznak, hanem azzal az alapvető kérdéssel is, hogy a normák érvényesek-e, és hogyan alapozható meg érvényességük. A legújabb irodalomban az etikai normák érvényességének tanulmányozását « *metaetikának* » nevezik.

II. A JÓ ÁLTALÁBAN

Ahhoz, hogy lássuk, mit értünk az emberi cselekedetek jó vagy rossz voltán, hasznos lesz megvizsgálnunk a « jó » fogalom használatát.

Legelőször is meg kell néznünk, hogy általában mit helyettesítenek a fogalmak, mert ezek szimbólumok, és valamit helyettesítenek, a valóságot képviselik. Az emberi elme a körülöttünk levő világ felé fordul, és a valóságot felfedezve sok tárgyat ismer meg. Mivel egymással közlünk dolgokat, szavakat vagy szimbólumokat használunk az ismert tárgyakra. Egy gyermek vagy egy felnőtt szókincse együtt növekszik a valóság megismerésének növekedésével.

A körülöttünk levő tárgyak némelyikét könnyű azonosítani; pl. egy ház, alma, tégla. Könnyen meghatározhatjuk vagy leírhatjuk e szavak jelentését. Vannak azonban dolgok, melyeket nem lehet könnyen azonosítani

vagy leírni, pl. azok a valóságok, melyeket a hűséges, igazságos, szép, jó terminusok helyettesítenek. Mindazonáltal használjuk a kifejezéseket, és határozottan értünk rajtuk valamit. Mi a valóság a szavak mögött? Vajon mindnyájan ugyanazt a dolgot értjük rajtuk, vagy a valóság más formáira utalunk? Úgy tűnik, hogy bár ezeket a fogalmakat nem tudjuk könnyen meghatározni, mégis mindenki valami közös elemet tulajdonít annak a valóságnak, amit a kifejezés helyettesít. Valamit értünk ezeken a szavakon, és a tudományos elemzés felfedezheti e szavak mögötti valóságot. A « jó » talán nyelvünk leggyakrabban használt fogalma, és mivel tanulmányunk tárgya az emberi tett jó és rossz volta, elemeznünk kell a kifejezést ahhoz, hogy megértsük jelentését. E kutatás folyamán hasznos lesz, ha megkeressük a « jó » kifejezés legáltalánosabb jelentését és aztán később felkutatjuk, hogy az emberi cselekvésre alkalmazva mit jelent a « jó ».

A « jó » kifejezés használatának különböző módjai

1) A « jó » jelzőt sok dologra vonatkoztatva használjuk. Egy autóról azt állitjuk, hogy jó; jó időről és jó ételről beszélünk stb. Egy földműves azt mondhatja, hogy az eső jó volt. Mégis, akik kirándulni akartak menni, azt állíthatják, hogy az eső rossz volt. Ha sielni akarsz menni, egy nagy hóesést jónak tartasz. Azok, akiknek autót kell vezetniök a hóban, rossznak mondják.

Úgy tűnik tehát, hogy a « jó » kifejezést gyakran *relatív* módon használjak. Egy tettet, tárgyat vagy eseményt valami természetes vagy szabadon választott célra vonatkoztatunk, és jónak vagy rossznak mondunk aszerint, hogy hogyan járult hozzá a cél eléréséhez. A földműves azt fogja állítani, hogy az eső jó, mert segíti gabonája növekedését. Hozzájárul ahhoz hogy a búza elérje

a teljességet, a totalitást. Túl sok eső rossz lenne, mert megrohasztaná a gabonát. Mi határozza meg az eső helyes mennyiségét, az eső « jóságát », a gabonára vonatkoztatva? Úgy tűnik, hogy a szóban forgó gabona természete határozza meg. A búzának kevesebb vízre, kevesebb esőre van szüksége, mint pl. a rizsnek.

A « jó » fogalom általános használatának ebből a rövid elemzéséből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy egy tárgy vagy esemény jó volta néha egy természetes célból ered. Minden lénynek van természete, és bizonyos cselekvések vagy tárgyak összeegyeztethetőek ezzel a természettel, elősegítik növekedését és lényének kiteljesedését, azt, hogy elérje e természete képességének teljességét. Más tettek vagy tárgyak összeegyeztethetetlenek egy bizonyos természettel, és következésképp ártalmasok rá, tönkreteszik. Ezeket a tárgyakat vagy tetteket « rossznak » mondjuk.

Néha a kitűzött cél nem csupán természeti, hanem szabadon választjuk meg magunknak. Pl. elhatározzuk, hogy síelni vagy vitorlázni megyünk. A bőséges havat vagy elegendő szelet, amelyek segítenek e célunk elérésében, jónak tartjuk; az olyan tényeket, melyek akadályoznak bennünket célunk megvalósításában, mint fagypont feletti hőmérséklet vagy vihar, rossznak mondjuk. Tervezünk és készítünk tárgyakat is, pl. gépeket, házakat, hidakat stb., és ezek részeit vagy működését, egy autó karburátorát, egy szakember jártasságát, melyek beleillenek e tervbe, jónak ítéljük. Azokat a részeket és akciókat, amelyek nem járulnak hozzá tervünk kivitelezéséhez, elutasítjuk és rossznak mondjuk.

Az előző elemzés megmutatta, hogy bizonyos cselekményeket vagy dolgokat jónak mondunk, mert eszközként szolgálnak egy természet vagy egy szabadon választott cél elérésére. Azt a valóságot, mely az akciót vagy a tárgyat összeköti a céllal, jónak hívjuk. Ebben az érte-

lemben a « jó » terminust relatív, nem abszolút módon használjuk, mert az esemény vagy tárgy jó voltát nem önmagában, hanem valami másra vonatkoztatva ítéljük meg.

2) A « jó » terminust azonban *nem-vonatkoztatott* módon is használjuk, azaz bizonyos dolgokat önmagukban, további utalás nélkül ítélünk meg, és jónak nevezzük. Az a gabona, mely képességei teljességébe nőtt, jó; az almafát, mely nagy termést hozott, jónak nevezzük, anélkül, hogy utalnánk a földműves várható jövedelmére a termés eladása után. Azt a lényt, amely eléri képességei teljességét, lényének totalitását, jónak ítéljük. Másszóval, egy dolog természete vagy terve szerinti teljességének realitása az a tulajdonság, amely jóvá teszi a dolgot. Az olyan lényt, amely elérte képességei teljességét, sokszor tökéletesnek mondják, amely egy másik szó a teljesség kifejezésére.

Következtetésként levonhatjuk: az előző vizsgálat kimutatja, hogy a jó terminust vagy relatív, vagy abszolút értelemben használjuk, azaz, egy tárgy vagy tett vonatkozhat valami célra, és nevezhetjük jónak e célra vonatkoztatva, vagy egy dolgot önmagában jónak tarthatunk teljessége, tökéletessége miatt.

III. AZ ERKÖLCSI JÓ

Miután elemeztük a « jó » fogalom általános jelentését, megvizsgálhatjuk az emberekre vonatkozó különleges alkalmazását, mivel tanulmányunk tárgya az a jó és rossz, ami az emberben van.

A jónak többféle értelme van, mikor emberekkel kapcsolatban használjuk ezt a szót. Állíthatjuk egy emberről, hogy jó sportoló, jó szakács, jó sebész stb., vagy

mondhatjuk egyszerűen azt is, hogy jó ember. Ha megkérdezik tőlünk, hogy a híres sportoló jó ember-e, megértjük, hogy különbség van a jó sportoló és a jó ember közt. A jó sportoló vagy jó sebész lehet jó ember, de nem a sportbeli vagy szakmabeli kiválósága miatt az. Megértjük, hogy valami többre van szükség ahhoz, hogy valakit minden további meghatározás nélkül jó embernek nevezzünk. Mikor azt mondjuk, hogy egy személy jó, azt értjük ezen, hogy jó ember, jó az emberségében, nem pedig csak az emberi természet egyik vagy másik vonatkozásában. Ezt a különleges emberi jóságot *erkölcsi jó*nak hívják.

Mi tesz egy embert erkölcsileg jóvá? Az ember nem születik erkölcsileg jóként vagy rosszként. Jóvá vagy rosszá válik, ahogy növekszik és jó vagy rossz tetteket hajt végre. Következésképp, ha el akarunk jutni az emberi jóság forrásához, másszóval, az erkölcsi jó építőeleméhez, meg kell vizsgálnunk az emberi cselekvést, és meg kell találnunk azt a minőséget vagy tulajdonságot, amely jóvá teszi.

Hogyan határozhatjuk meg az emberi cselekvés helyes vagy helytelen voltát? A *jó* fogalom jelentésének előző vizsgálata segíteni fog ennek eldöntésében, mert ugyanazt az eljárást kell használnunk az erkölcsi jó keresésében, mint amit a jó általános jelentésének esetében használtunk. Bizonyos cselekedeteket, mint pl. igazmondás, ígéret megtartása, kötelességteljesítés, általában jónak tartanak, mert összefüggenek a tökéletes emberi temészet fogalmával, mivel ezek a cselekedetek építik fel a személy igazi emberségét.

Van valami sajátságos vonás ezekben a cselekedetekben, ami hozzájárul az ember teljességéhez, tökéletességéhez, úgy, hogy valódi emberi személyről beszélhetünk, nem pedig olyasvalakiről, aki magatartásában « embertelen ». De mi az emberi teljesedés, tökéletesség?

Válaszolnunk kell erre a kérdésre, különben körben járunk. Valahogyan az átlagembernek vagy a művelt személynek van fogalma arról, hogy milyenek az emberek, milyennek kellene lenniök. Azokat az egyéneket, akik eltérnek az emberről alkotott fogalmuktól, rossznak tartják, mert elsatnyultak emberi növekedésükben.

A legrégibb időktől napjainkig kialakult különböző etikai rendszerek más és más képet alkotnak a személy emberségének kiteljesedéséről. Ezek a különböző fogalmak *az emberről alkotott alapvető elméletüket tükrözik.* Ha az ember főként csak érzéki lény, akkor minden cselekvést, ami érzéki örömöt okoz, erkölcsileg jóként értelmeznek, mert beteljesíti a személy emberségét. Ha az embert alapvetően észlényként és társadalmi lényként fogják fel, akkor azok a tettek, melyek elősegítik az ésszerű magatartást és az embertársakkal való harmonikus együttélést, erkölcsileg jó tettek, mert a valóban emberit építik bennünk. Egy cselekvés jó vagy rossz voltát az határozza meg, hogy milyen kapcsolatban áll az emberségről alkotott fogalommal.

Az etikai szisztémák abban különböznek egymástól, hogy különböző képet javasolnak az emberségről. Egy valódi *emberfilozófia* következésképp fontos és szükséges elem a moralitás alapvető elveinek megértéséhez.

Az a különleges mód, ahogy egyes filozófusok értelmezik az embert, egy *standardot* vagy *normát* állít fel, amely meghatározza a cselekvés helyességét vagy helytelenségét. Ebben az értelemben a *norma, standard* vagy *erkölcsi kritérium* azt a mércét jelenti, amit az emberi tettel össze kell vetni, és ami felfedi a tett jó vagy rossz voltát. A mindennapi életben ismerünk különféle mércéket és szabványokat. Használunk többféle hossz-, súly-, tömeg- és hőmérsékleti mértéket. Bár lehet valami kapcsolat egy mérték és egy természeti tényező közt (pl. a « láb » hosszmérték mégis tisztában vagyunk azzal, hogy

a mai értelemben használt mértékegységek konvenciókon alapulnak. Nemzetközi megegyezések vannak a méterrendszerre és az angolszász mértékre vonatkozóan.

Az a kérdés, hogy vajon az erkölcsiség mércéje vagy standardja konvención vagy valami természeti tényen alapul-e, lényeges az emberiség erkölcsi élete szempontjából, és az erkölcsiség központi problémáját érinti. Az erre a kérdésre adott válasz visszatükrözi az emberről alkotott képünket. Hogy segítsünk a valódi erkölcsi norma keresésében, meg fogjuk vizsgálni, hogyan magyarázzák a különböző etikai rendszerek az erkölcsileg jó tettről alkotott képüket. Ki fogjuk mutatni erősségüket és gyengéiket, hogy így felépíthessük saját ítéletünket az erkölcsiségről, következőleg leírjuk és kimutatjuk annak a normának az érvényességét, amely véleményünk szerint felfedi az emberi cselekvés helyes vagy helytelen voltát.

IV. AZ EMBERI TETT

Mielőtt hozzákezdenénk a különböző etikai redszerek vizsgálatához, meg kell határoznunk azt, hogy pontosan hol kell keresnünk az erkölcsi jót vagy rosszat. Az ember nem születik erkölcsileg jónak vagy rossznak, hanem jóvá vagy rosszá lesz, miután fejlődve és növekedve jó vagy rossz tetteket hajt végre. Ebből az következik, hogy a jó vagy a rossz valamiképp magában az emberi cselekvésben található. Ebből a megfigyelésből adódik, hogy az emberi cselekvés struktúrájának és természetének megértése lényeges az erkölcsiségre vonatkozó kutatásunkban. A filozófiai pszichológia foglalkozik ezzel a tárggyal; itt csak összefoglaljuk eredményeiket. A kérdés részletes tárgyalása végett a pszichológiához vagy az emberfilozófiához kell fordulnunk.

Az ember az állattól különösen értelmi és szabadakarati képességében különbözik. Egyes cselekedeteink nem különböznek jellegükben az állatokétól, mert nem állnak az értelem és szabadakarat befolyása alatt. Pl. egy reflexmozdulat, vagy olyan tettek, melyeket a személy teljesen szórakozottan hajt végre, nem specifikusan emberi tettek, mert nem az értelem és szabadakarat hatása alatt jönnek létre.

Az ember sok olyan tettet visz véghez, amelyek látszólag olyan jellegűek, mint az állatoké. Evés, hallás, látás, menekülés a fájdalom elől, élvezet keresése: mindezek a cselekvésformák olyannak tűnnek az embernél, mint az állatoknál. Az emberi cselekvés azonban abban különbözik az állatokétól, hogy az ember tudatában van és szabadon hajtja végre. Míg az állatok rendelkeznek bizonyos ismerettel és tudatossággal (ez főleg érzéki ismeret és valamiféle homályos tudatosság, amely különbözik az ember öntudatától), tetteiket ösztöneik és vágyaik hozzák létre és határozzák meg. Egy éhes állat szükségképpen eszik, ha ételt adnak elé, hacsak valami erősebb vágy (fájdalom, verés elkerülése stb.), meg nem akadályozza az evésben. Az állatokat jutalommal és büntetéssel, élvezettel és fájdalommal trenírozzák és idomítják, de nem tanítják őket értelmileg.

A kifejezetten emberi tett ezek szerint az, amelynek az ember tudatában van, amelyet szabadon hajt végre. Nincs valóban emberi cselekedet a tett tárgyának ismerete nélkül, mert embernek lenni annyi, mint értelemmel irányítani életünket. Az ismeret lényeges a szabadakarat gyakorlásához is, mert nem lehetséges igazán szabad választás tárgyának ismerete nélkül. Az akarat vak az értelemtől nyert értesülés nélkül. Ha emberi módon cselekszünk, először megértjük, felfogjuk tettünk tárgyát, majd szabadon végrehajtjuk.

Az ismeret és a szabadság hatalmat ad a tett fölött. A tett valóban miénk és felelősek vagyunk érte. A *felelősség* az ismeret és szabadakarat következménye. Mivel az erkölcsiség mint kifejezetten emberi *jó* a valóban emberi tettben található, következésképp a *szabad akarat* és az ebből eredő *felelősség* az erkölcsiség alapkövetelményei.

V. SZABAD AKARAT ÉS DETERMINIZMUS

Logikus az az állítás, hogy nincs felelősség szabad akarat nélkül. De vajon magától értetődő-e, hogy az ember képes választani az alternatívák közt? A determinizmus tanítása azt állítja, hogy az ember, minden látszat ellenére, nem szabad cselekedeteiben.

Mielőtt áttekintenénk az érveket szabadság és determinizmus mellett, a félreértések elkerülése végett tisztáznunk kell a szabadság és determinizmus fogalmát.

Szabad akarat

Az okság elve azt állítja, hogy semmiféle okozat vagy tett nem jön létre ok nélkül; nincsenek ok nélküli jelenségek. A szabad akarat azonban nem azt jelenti, hogy a szabad tetteknek nincsenek okaik, hanem ellenkezőleg azt, hogy az akarat, mint a tett oka, képes meghatározni önmagát, mivel képes különféle eseménylefolyások okozására, vagy képes bizonyos körülmények közt tartózkodni egy tettől. (1)

---

(1) A szabad akaratról lásd: J. F. Donceal S.J., *Philosophical Anthropology,* New York, Sheed and Ward, 1967, 365-404. lapok.

Általában véve a szabadság nem más, mint a kényszer hiánya. Azonban ez a szabadságnak csak negatív oldala (szabadság *valamitől*); pozitív oldala (szabadság *valamire*) mindig egy cél elérésére, egy szándékba vett tett végrehajtására irányuló energiaáradást fejez ki.

A kényszer lehet fizikai, pszichológiai vagy erkölcsi. A *fizikai kényszer* hiányát *mozgásszabadságnak* hívják. Egy kutya szabadon futkározhat, ha nincs megkötve. Ha egy bűnözőt bizonyos időre börtönre ítélnek, azt mondjuk, elvesztette szabadságát, mozgásszabadságára gondolva, mert nem mozoghat szabadon, nem hagyhatja el a börtönt.

A *pszichológiai* vagy *belső kényszer* hiányát *pszichológiai szabadságnak* vagy *szabad akaratnak* hívják. Ez a szabadság a felelősség alapja és forrása, mivel a szabadon végrehajtott tett azé a személyé, aki létrehozta, bár tartózkodhatott is volna létrehozásától. Az állatok nem rendelkeznek ezzel a belső pszichológiai szabadsággal, mert ösztöneik kényszerítik őket bizonyos tettek végrehajtására. Egy éhes kutyát az éhség arra kényszeríti, hogy megegye az elérhető ételt. Az éhes ember azonban megtagadhatja az evést, még éhségsztrájkot is kezdhet, és halálra éhezhet.

A belső kényszer hiánya a szabadság negatív szempontja. Pozitív jellemzőjét úgy lehetne leírni, mint az akaratnak olyan képességét, hogy cselekedni vagy a cselekvéstől tartózkodni tudunk és lehetőségek között tudunk választani, ha a cselekvés minden feltétele megvan. A tett végrehajtására vagy az attól való tartózkodásra való képességet *cselekvési szabadságnak* nevezzük Ha tehát szándékosan tartózkodunk egy tett végrehajtásától, szabadon cselekszünk, és felelősek vagyunk érte. A mindennapi nyelvben ezt mulasztásnak nevezzük. Nyilvánvaló, hogy felelősek vagyunk egy szándékos mulasztásért, ha végrehajthattuk volna a tettet és kötelesek vagyunk rá.

Egy személy felelős pl. ha nem fizet adót vagy nem írja meg dolgozatát.

Amikor cselekvésre határozzuk magunkat, rendszerint több lehetőségünk van. Például ha pihenéssel akarjuk tölteni a délutánt, mehetünk moziba, labdázhatunk, zenét hallgathatunk stb. Azt a képességet, hogy a lehetőségek közt válasszunk, specifikáló szabadságnak hívjuk.

A kényszer előzőleg említett formáin kívül még beszélhetünk az *erkölcsi kényszerről*. Az a törvény, mely kötelezi a túristát bizonyos vám fizetésére külföldi áru után, nem szünteti meg azt a lehetőséget, hogy azt válassza, hogy elrejtse az árut és ne fizessen vámot. Ezt azonban nem *szabad* megtennie, azaz nincs *erkölcsi* szabadsága erre. Ha felfüggesztik azt a törvényt, mely bizonyos áruk behozatalát korlátozza, a túrista « szabadon » behozhatja ezeket az árukat. A szabadságnak ez a formája az erkölcsi kényszer hiánya, és « erkölcsi vagy függetlenségi szabadságnak » nevezzük, megkülönböztetésül a pszichológiai szabadságtól. Egy gyarmat « szabad » lesz, mikor függetlenséget kap az anyaország törvényeitől.

Mikor társadalmi vagy politikai szabadságról beszélünk, általában arra gondolunk, hogy nincsenek jogtalan társadalmi körülmények (mint pl. osztály- vagy faji megkülönböztetés), vagy egy politikai párt ill. csoport nem uralkodik zsarnoki módon. Ezt a szabadságot nem szabad összetéveszteni a filozófiai értelemben vett szabad akarattal.

Determinizmus

A felelősség és erkölcsiség alapfeltétele a szabad akarat. A determinizmus tagadja a szabad akarat létét, és azt tartja, hogy minden látszat ellenére nem vagyunk szabadok tetteinkben, hanem különféle tényezők arra kény-

szerítenek, hogy csak egy meghatározott módon cselekedjünk.

A *biológiai determinizmus* szerint az átöröklés, testi mivoltunk az összes fiziológiai egymásrahatással és biológia törvénnyel, meghatározza cselekvésünket. Viselkedési módunk biológiai alkotóelemeinktől függ.

Sok *behaviorista,* különösen B. F. Skinner, azt bizonyítja, hogy a környezet határozza meg magatartásunkat. Egy személy jelleme és magatartása teljesen társadalmi és fizikai környezetének terméke. A felelősségnek és erkölcsnek nincs helye ebben az elméletben. Senkit sem kellene megbüntetni tetteiért, hanem csak jobb körülmények közé helyezni, amelyek megváltoztatják viselkedését. (2)

Ezen elmélet szerint az embert környezete « manipulálhatja », alakíthatja, és magatartása a környezeti hatások eredménye.

Siegmund Freud szerint a *tudatalatti* dönti el cselekedeteinket, és a szabad akarat csak látszat. A pszichoanalízis felderíti tetteink rejtett okait.

A *pszichológiai determinizmus* azt állítja, hogy a legerősebb indíték tetteink meghatározó oka. Az ember egyszerűen áttekinti az indítékokat és a legerősebb ok dönti el a cselekvés lefolyását. Az indítékot néha a személy vágyaként értelmezik, és így a legerősebb vágy kormányozná az ember cselekvését.

A *teológiai determinizmus* szerint Isten előre meghatározta a világ folyását, beleértve az emberek tetteit is, legalább oly mértékben, hogy az ember örök rendeltetése meg van szabva. Ezt a tant eleve elrendelésnek (predestinációnak) nevezik. Néha Istent a Sorssal azonosítják, és az elmélet igen homályossá válik, mivel a Sorsnak semmi-

(2) Vö. B. F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity,* New York, Knopf, 1971, 189. lap.

féle világos meghatározását nem adják, és nem magyarázzák meg, ki vagy mi felelős a Sors eljárásáért. A Sorsba vetett hit fatalizmushoz, végzet-hithez vezet, ahhoz a meggyőződéshez, hogy minden esemény végzetesen a Sors ereje folytán következik be, és az emberek nem tudják megváltoztatni az események végzetes folyását.

A teológiai determinizmus néhány formája néha az istenfélő emberek azon meggyőződésében mutatkozik meg, amely minden véletlent « Isten akaratának » tulajdonít, nem pedig a szabadon cselekvő emberek figyelmetlenségének vagy hanyagságának.

A szabad akarat létezése

Azok, akik hisznek a szabad akaratban, nem állítják, hogy minden tettünk szabad. Elismerik, hogy a környezet befolyása, az idegrendszer fiziológiai-funkcionális hibái, bizonyos öröklött vonások, bizonyos pszichológiai erők, mint pl. a kleptománia vagy pirománia, pszichózis vagy neurózis, olyan erőssé válhatnak, hogy a személy elvesztheti cselekvési szabadságát. Határozottan állítják azonban, hogy nagy általánosságban az ember sok cselekedetében szabad, és felelős azért, amit önszántából és tudatosan tesz.

Általában a következő okokat szokták adni a szabad akarat létére:

1) *A szabadság közvetlen tudata.* A filozófiai pszichológia hangsúlyozza azt a tényt, hogy minden emberben megvan a szabad elhatározás tudata. Ezt a szabadságot feltételezzük a cselekvés előtt, és tudatában vagyunk a szabadságunknak a cselekvés közben. Tudjuk, hogy képesek vagyunk választani a cselekvések különböző irányai közt. A közvetlen és belső tapasztalat azt jelenti, hogy első kézből nyert ismeretünk van a szabadság tényéről. Semmi sem áll olyan közel hozzánk és semmi sem olyan áttetsző

értelmünk vizsgálódása számára, mint a szabad akarat tapasztalata, amellyel ilyen benső kapcsolatunk van. Gondolkodhatunk szabad elhatározásunkon, mialatt az elhatározás megszületik, és a szabadság közvetlen megtapasztalása biztosít arról, hogy ismeretünk nem téves.

2) *Közvetett módon is tudatában vagyunk a szabadságnak.* Ez a cselekvés előtti mérlegelés tényében nyilvánul meg. Mérlegeljük az érveket pro és contra, mert tudjuk, hogy így vagy úgy, végső soron tőlünk függ a döntés hozatala.

3) *Meggyőződés a személyes felelősségről.* Minden érett ember elfogadja a felelősséget olyan tettekért, amelyeket szabadon és szándékosan hajtott végre. Ahogy a gyermekek növekszenek, és képességük a szabad elhatározásra velük nő, megjelenik felelősségtudatuk is. Ahogyan elfogadjuk a felelősséget saját tetteinkért, ugyanúgy másokat is felelősnek tartunk az övékért. A társadalom élete ezen a felelősségérzeten alapul, amely nélkül semmiféle rendes emberi közösség nem lenne lehetséges.

4) *Közmeggyőződés a szabadság létéről.* Minden társadalomban megtalálható az a közvélemény, amely szerint az ember szabad. Ez a közmeggyőződés a társadalomban sok tényben megnyilvánul. Ahogyan elfogadjuk felelősségünket saját tetteinkért, úgy ítélünk meg másokat is. Felháborodunk pl., ha kirabolnak vagy megvernek bennünket. Még a meggyőződéses deterministák is úgy cselekszenek, mintha szabadok lennének, és ezt az általános véleményt igazolják kifejezésükkel, cselekvési módjukkal, tervezgetésükkel stb. Még azok az ideggyógyászok is, akik elfogadják a freudi determinizmust, úgy cselekszenek, mintha az ember szabad lenne, mert megkísérlik, hogy visszaadják a szabad akarat egy részét azoknak a betegeknek, akik kényszer-cselekvéseket hajtanak végre.

Valaki azonban ellenvethetné, hogy még az egész em-

beri nem legáltalánosabb közmeggyőződése is lehet téves. Az emberiség pl. hosszú ideig általánosan azt tartotta, hogy a Nap forog a Föld körül. A szabad akarat ténye azonban a tudat más formája. Belső és személyes közvetlen tapasztalaton alapul; nem egy tőlünk különböző tudományos jelenség, amelyet közvetlenül nem lehet megtapasztalni.

5) *Az igazságszolgáltatás* a társadalomban azon a meggyőződésen alapul, hogy az emberek felelősek tetteikért, minthogy szabad akaratuk van. A civilizált nemzetek igazságszolgáltatási rendszere megvizsgálja először a vádlott személy szabadságának fokát. Ha elmebelileg zavartnak találják, még ha elmebaja átmeneti is, nem tartják felelősnek vétkéért, és büntetés helyett valami kezelést írnak elő, hogy visszaállítsák szabadságát, amennyiben lehetséges. Legtöbb esetben azonban a szabadság és felelősség ténye könnyen bizonyítható, és az igazságszolgáltatás ezen a tényen alapul.

6) A társadalmi környezet és kulturális háttér természetesen befolyásolja azt, hogy mit részesítünk előnyben és hogyan választunk, de a környezetnek ez a nyomása ritkán válik olyan erővé, mely kényszerítené tetteinket. Az a tény, hogy érettebbé válva sokan elgondolkodnak életükön és megváltoztatják véleményüket, sőt megrögzött előítéletüket is, azt mutatja, hogy a környezet nem foszt meg minket szabadságunktól.

7) Nyilvánvaló, hogy nem cselekedhetünk valóban emberi módon a tett céljának ismerete és indítóok nélkül. A pszichológiai determinizmus azonban azt állítja, hogy részrehajlás nélkül mérlegeljük az indítékokat, és szükségszerűen a legerősebbet követjük. De mi a legerősebb indíték? A válasz hasonló a darwini evolúció alapelvéhez, amely szerint a legjobban alkalmazható lények maradnak életben. A meghatározás szerint a legjobban alkalmazkodó lény az, amely életben marad. Ez azonban tautoló-

gia, és valójában nem válaszol a kérdésre. Az a válasz, amely szerint a legerősebb indíték az, amely győz, szintén tautológia. Valójában az történik, hogy mi döntjük el, hogy melyik indíték győz. Tapasztalat szerint gyakran előfordul az, hogy « jobb megítélésünk » ellenére, csak egy látszólagos jót választunk, és tudjuk, hogy « erősebb » érvek harcolnak az ellenkező tettért. Az indíték nem kényszeríti az akaratot, hanem a személy szabadon választva követi ezt vagy azt az indítékot.

A szabad akarat elsősorban nem az olyan « hétköznapi » elhatározásokban áll, hogy pl. bécsi szeletet választunk sült csirke helyett az étlapon. A szabad akarat különösen azokban a döntésekben nyilvánul meg, amelyek erkölcsi értéket képviselnek. Pl. abortáljak-e vagy sem? Ellopjam-e ezt a könyvet a könyvtárból vagy sem? Dolgozzak-e önkéntesként heti tíz órát egy kórházban, vagy töltsem ezt az időt a tévé előtt?

A szabadság különleges gyakorlásáról van szó, amikor az ember egy erkölcsileg értékes cél mellett kötelezi el magát, pl. hivatás- vagy foglalkozásválasztás. Egy cél melletti elkötelezettség a személy egész életét befolyásolja, és arra indítja, hogy napi tevékenysége egy részét a választott cél felé irányítsa. Egy egyetemi hallgató elhatározhatja, hogy sebész lesz. Ez az elhatározás természetesen sok tevékenységét e cél felé irányítja. Az egyetemen a megfelelő előkészítő tárgyakat kell választania, jól kell tanulnia, hogy a szükséges tudást megszerezze, stb. Miután megkapta a diplomáját, eredeti elhatározása, mely szerint sebész lesz, továbbra is befolyásolja egész életstílusát. Tetteit azonban nem lehet előre meghatározottnak mondani, mert azok csak korábbi szabad elhatározásának végrehajtásai. A szabad elhatározást az életben éljük meg és részleteiben kivitelezzük. A cselekvés logikája az, hogy ha valaki akar egy célt, meg kell választania az eszközt is. Persze vannak kevésbé jelentős elhatározások az életben,

mint a hivatásválasztás, de az emberi szabadságot kevésbé súlyos döntések esetén is, különösen akkor gyakoroljuk, mikor erkölcsi értékekről van szó. Az etikában kimondottan ezeket a szabad döntéseket tartjuk a moralitás valódi tárgyának.

Néhány determinista megkérdőjelezi a szabadság közvetlen tudatán alapuló érvet, kimutatván, hogy valakit hipnotizálni is lehet arra, hogy a hipnotikus transzból való ébredés után bizonyos utasítást hajtson végre. Pl. valakit utasítani lehet arra, hogy menjen az ajtóhoz és nyissa ki. Az utasítást végrehajtva állítólag tudatában van annak, hogy szabad elhatározásból nyitotta ki az ajtót, és mégis az előző hipnózis határozza meg tettét. Másrészt az is tény, hogy az embert nem lehet hipnózisban arra utasítani, hogy értelmi meggyőződésével vagy elkötelezettségével ellentétben álló tettet hajtson végre. Ez ismét azt mutatja, hogy az emberi szabadságot különösen erkölcsi értékek választásakor és érdemleges célokra való elkötelezettség esetén gyakoroljuk, és hogy közvetlen szabadságtudatunk ezekben az esetekben érvényes bizonyíték marad a szabad akarat működésére és létére vonatkozóan.

A szabadság és a felelősség fokozatai

Az etika tárgya a szabad és ebből következően felelős emberi tett. Az előző paragrafusok ezzel a tárggyal foglalkoztak, és áttekintették a szabad választás léte mellett szóló érveket. Fel lehet azonban tenni a kérdést, hogy vajon minden szabad tett egyformán szabad-e, vagy lehetnek a szabadságnak különböző szintjei, és következésképp a felelősségnek különböző fokai. Az erre a kérdésre adott válasz nyilvánvalóan nagy jelentőségű a személyes erkölcs és az igazságszolgáltatás szempontjából.

Minden szabad tett a tárgy ismeretének és az akarat szabad választási képességének az eredménye. Mindkét

képesség működését azonban különböző tényezők befolyásolhatják, melyek megváltoztathatják a személy szabadságának és felelősségének fokát. A pszichológia behatóan foglalkozik azokkal a tényezőkkel, melyek akadályozzák ismeretünket és akarati működésünket. A mi célunknak elegendő lesz, ha fölsoroljuk e hatások némelyikét, és etikai szempontból megjegyzést fűzünk hozzájuk.

Az értelmet befolyásoló tényezők

A *figyelem és a szórakozottság* különböző fokokban lehet jelen. Erről könnyen meggyőződhetünk saját tapasztalatunkból. Tudjuk, hogy kötelességünk, hogy « odafigyeljünk » arra, amit csinálunk, különösen, ha a dolog fontos. Újabban az « értelmi kontroll » technikáját fejlesztő népszerű tanfolyamok gyakorlatokat javasolnak koncentrációs képességünk növelésére. Mégis megtörténhet, hogy valaki saját hibáján kívül szórakozott, és nem figyel eléggé oda arra, amit csinál. A szórakozottság korlátozza a cselekvés tárgyának ismeretét, és csökkentheti a felelősséget. Nem minden szórakozottság szünteti meg azonban a felelősséget. A járművezetőnek pl. figyelnie kell az útra és a forgalomra, és ha észreveszi, hogy nem tud koncentrálni fáradtság vagy más akadály miatt, meg kell állnia.

A *tudatlanság* hasonlóképp hat a szabad tett értelmi részére. Azt a tudatlanságot, amit nem tudunk kiküszöbölni, szaknyelven *elháríthatatlan tudatlanságnak* nevezzük. Ez akkor fordul elő, amikor még csak nem is sejtjük, hogy a szabadon végzett tett bizonyos vonatkozásaira nézve a tudatlanság állapotában vagyunk. Így pl. egy postás nem sejtheti, hogy az általa szállított csomagban bomba van. A tudatlanság néha hosszas vizsgálódás után sem győzhető le, mert nem értjük a tett bizonyos vonatkozásait.

Más esetekben a tudatlanság legyőzhető egyszerű vizsgálat vagy információkérdés útján. A tudatlanság e formáját *elháríthatő tudatlanságnak* nevezzük. A tudatlanság következményeinek megtárgyalása után levonhatjuk azt a következtetést, hogy az elháríthatatlan tudatlanság megszünteti a felelősséget, az elháríthatő tudatlanság azonban nem szünteti meg a felelősséget, de csökkentheti a bűnösséget.

Az *előítélet* olyan ítéletformálást jelent, amellyel bizonyos személyekről, fajokról, vallásokról stb. szokásosan elmarasztaló képet alkotunk magunknak, megfelelő alap nélkül. Ha valaki észreveszi vagy gyanítja, hogy tetteit előítéletek vezeti, kötelessége helyrehozni tudatlanságát, mert erkölcsileg felelős lesz minden másoknak okozott sérelemért.

A tudatlanság vonatkozhat a cselekvés következményeire is. Megeshet, hogy valaki önhibáján kívül nem látja előre egy szabadon végrehajtott tett következményeit, és így a felelőssége csökkenhet, vagy egyes esetekben meg is szűnhet. Kötelességünk azonban számításba venni egy szabad cselekedet következményeit, és így elkerülni minden másoknak okozott sérelmet.

A *félelem* szónak többféle jelentése lehet. Jelentheti azt, hogy valaki tudja, hogy valami veszély vagy kellemetlen esemény fog bekövetkezni, vagy jelentheti az erős emócionális izgalmat és aggódást, amikor valami kellemetlen dolog történik. Az első értelemben a félelem az értelemre hat, míg a másodikban az akaratra is kihat. A diák félhet, hogy megbukik, ha nem írja meg dolgozatát. Ez a félelem arra indíthatja, hogy a könyvtárba menjen és elkezdje kutatását a dolgozat megírásához. Ez példa az első értelemben vett félelemre. Egy kém azt állítja, hogy kompromittáló értesülései vannak rólad, melyeket közzé fog tenni, ha nem egyezel bele abba, hogy átadd neki azokat a titkos adatokat, melyekhez a kormány al-

kalmazottjaként hozzá tudsz férni. Ez egy másik példa a félelem első értelmezésére.

Kérdés, hogy az első értelemben vett félelem megszünteti-e a felelősséget? Állíthatjuk-e, hogy a félelem hatása alatt véghezvitt tett esetében irracionálisan vagy kényszer hatására cselekszünk? Amikor a bukástól való félelem kemény munkára indítja a diákot, természetesen nem akarjuk megfosztani munkája érdemétől, mert a munkát szabadon és tudatosan végezte. Igazolhatja-e a kellemetlenségtől való félelem a hazugságot? Vajon a civil alkalmazott vagy katona találhat-e mentséget a kémkedésre vagy országa elárulására abban, hogy kínzással fenyegették, vagy zavarban volt? Úgy tűnik, hogy az első értelemben vett félelem nem szünteti meg a felelősséget, mert a személy még mindig képességei birtokában van, és eldöntheti, hogy együttműködik-e az ellenséggel vagy sem.

A félelmet azonban növelni lehet oly mértékig, hogy kényszer, megfélemlítés, pszichológiai kínzás vagy agymosás lesz. Ezekben az esetekben nemcsak az értelemre, de az akaratra is hat, és megsemmisíti a szabadságot és felelősséget.

Az akaratra ható tényezők

Az ember természeténél fogva a kellemeset keresi, és igyekszik elkerülni a fájdalmat vagy kellemetlen érzéseket. A *szenvedély* az érzékek erős hajlama arra, hogy élvezetet keressünk, és meneküljünk a fájdalom elől. Az ínyenc, aki állandóan sokat eszik és nem tud ellenállni az evés élvezetének, a szenvedély áldozata.

A szándékosan felkeltett szenvedélyt utólagos szenvedélynek nevezzük. Az ember annyit rágódhat egy sértésen, és annyira belelovalhatja magát a bosszúvágyba, hogy nem tud magán uralkodni, mikor ellenségével találkozik.

A spontán módon, az értelem ellenőrzése nélkül felébredt szenvedélyt megelőző szenvedélynek nevezzük, mivel megelőzi az értelem tudatosságát és az akarat szándékos irányítását. Némely személy könnyen haragra gyullad, mint pl. a « lobbanékony » ember, ha a lábára lépünk. Felnőni többek között azt is jelenti, hogy meg kell tanulnunk uralkodni magunkon. Mégis a « megelőző szenvedély » néha megszüntetheti vagy csökkentheti a felelősséget. Az utólagos szenvedély azonban szándékos és szabadon végbe vitt cselekedet.

A *kínzás,* mind pszichológiai, mind fizikai, olyan erős lehet, hogy a kíntól való megszabadulás vágya megtörheti az ember akaratát, és megszüntetheti a tettéért való felelősségét. Ismert dolog, hogy bizonyos rendszerek a fizikai és pszichológiai kínzás olyan bonyolult módszereit dolgozták ki, melyekkel szemben a legerősebb ember is elveszti ellenállását. Valójában senki sem tudja megítélni, meddig tud egy személy ellenállni a kínzásnak, de világos, hogy egy bizonyos ponton elveszítheti önuralmát. A kínzás és nyomás megszüntetésének vágya olyan elsöprő lehet, hogy megszüntetheti a szabadságot és felelősséget.

Az *erőszak* fizikai kényszer, amely megszünteti a felelősséget, ha az illető bensőleg nem egyezett bele az erőszakolt cselekedetbe.

A *szokás* egy olyan magatartási forma, mely a többszöri ismétlés révén alakul ki, vagy bizonyos kábítószerek hatására jön létre, és bizonyos cselekvések végrehajtására visz bennünket, vagy azok végrehajtását megkönnyíti. Az emberi élethez sok szokást kell elsajátítanunk, mint pl. írás, olvasás, beszéd, járás, autóvezetés, hangszerek használata, gépírás stb. Ismert dolog, hogy bizonyos kábítószerek, mint pl. dohány, alkohol, heroin stb. szokásformálóak és pszichológiai függést okozhatnak.

Nem vagyunk felelősek a nem szándékosan rögzített szokásokért, mint pl. a gyermekkorban megtanult károm-

kodásért, de kötelesek vagyunk megváltoztatni a szokást, ha rájövünk arra, hogy hatalmában tart bennünket, és úgy látjuk, hogy erkölcsileg rendezetlen és káros. A szándékosan kialakított szokásokért és a belőlük következő tettekért azonban felelősek vagyunk. Az alkoholista vagy kábítószert használó pl., aki szándékosan vagy legalábbis tudatosan alakította ki szakását, barátok és szülők figyelmeztetése ellenére, felelős káros szenvedélyéért és a hatása alatt elkövetett tettekért, mivel előre láthatta a következményeket. Az az ok, mely az okozatot létrehozta, szándékos volt, és következésképp az okozat is szándékos. Ezt az esetet az okban rejlő szándékosságnak hívjuk. A pszichológia vagy pszichiátria sok olyan tényezőt vizsgál, melyek csökkentik az akarat szabadságát. A neurózis és pszichózis megakadályozza az akarat működését. Nehéz megmondani, melyik ponton válik egy ember abnormálissá, aki nem felelős tetteiért; de nyilvánvaló az abnormalitás eseteiből, hogy a szabadságot el lehet veszíteni. Még az időjárás is befolyásolhatja egy személy reagálását, hangulatát és éberségét, oly módon, hogy hatással lehet felelősségére.

VI. GYÁRTJUK-E AZ ERKÖLCSI JÓT, VAGY FELFEDEZZÜK?

Már előzőleg megjegyeztük, hogy az ember azáltal válik erkölcsileg jóvá vagy rosszá, hogy jó vagy rossz tetteket követ el. Az erkölcsiséget tehát az emberi tettben kell keresnünk. E kutatás megkönnyítésére megvizsgáltuk az emberi tett szerkezetét és jellemző vonásait. Így tehát készen állunk arra, hogy megkezdjük azon elem keresését, mely az emberi tettet jóvá vagy rosszá teszi. A félreértések elkerülésére meg kell jegyeznünk, hogy az emberi cselekvés nem egyszerűen egy fizikai tett, mint pl. egy ful-

dokló megmentése. Az emberi tett elsősorban az akarat belső elhatározásában áll. Mindazonáltal a belső akarati cselekedet nem teljes az elhatározás kivitelezése vagy legalábbis az arra irányuló komoly kísérlet nélkül. Azt az akarati elhatározást pl., amely egy fuldokló megmentésére irányul, a megmentés komoly megkísérlése teljesíti be.

Egy kémikus analizálhat laboratóriumában egy anyagot, és megtalálhatja a tárgyban annak jellemző akcióit és reakcióit. Nem ő maga csinálja a törvényeket, és nem ő köti a törvényt a szóban forgó elemhez, hanem felfedezi a törvényt a tárgyban. Az atomfizikus nem csinálja az atomenergia törvényét, hanem felfedezi azt az atomban.

Állíthatunk-e valami hasonlót az emberi tettről? Vajon az a tényező, mely jóvá vagy rosszá teszi, magában a tettben található vagy kívülről adjuk hozzá? Benső vagy külső, objektív vagy szubjektív-e az erkölcsi jó?

Ha a tettet jóvá vagy rosszá tevő tényezőt kívülről adjuk a tetthez, ki az, aki ezt hozzáadja? A cselekvő egyén? Vajon tetszés szerint kijelentheti-e, mely tetteket tart jónak vagy rossznak, és így a jó és rossz fogalma szubjektív és relatív lesz, mivel a cselekvő személy változó hangulatától vagy szeszélyétől függ? Vajon a személyt megkötik-e bizonyos objektív tények, még ha ezek külsődlegesek is a tetthez viszonyítva, és így az erkölcs állandóbb és objektívebb lenne? A társadalom vagy a köztekintély határozza meg egy tett helyes vagy helytelen voltát? Vajon a társadalom önkényesen határoz, vagy objektív tények vezetik? Vajon a társadalom pozitív törvényei csak a tekintély önkényes akaratának kifejezői-e, vagy inkább a benső és objektív erkölcs megnyilvánulásai?

Ha az erkölcsiséget nem külső tényezők hozzák létre, hanem a tett természetében fedezzük fel, *hogyan* fedezzük fel? Mi az a kritérium vagy norma, ami megmutatja, hogy egy tett jó vagy rossze-e?

Mindezek a kérdések az *erkölcsiség kritériumának vagy normájának* problémáját alkotják, Amint már a jó fogalmának elemzésénél láttuk, egy lény teljességének elérését általában jónak tartjuk. Így emberségünk teljességének elérése az igazi emberi jó, és az olyan tett, ami segíti emberségünk kiteljesedését, az igazi jó. A valóban emberi jót, mely emberségünket tökéletesíti, és nemcsak valami speciális képességet vagy az emberi természet egyik aspektusát, erkölcsi jónak nevezzük. Születésünkkor nem vagyunk teljesek és tökéletesek emberségünkben, de életünk során megkíséreljük elérni természetünk beteljesülését olyan cseleedetekkel, amelyek hozzájárulnak ehhez a tökéletességhez.

De mi az emberi tökéletesség? Majdnem minden moralista, a legrégibb időktől napjainkig, vagy nyíltan vagy burkoltan azt állítja, hogy az ember a boldogságra törekszik. Tehát a boldogság lenne az emberi tökéletesség. A boldogság azonban többféleképpen, és még akár ellentétes módon is értelmezhető. A boldogság olyan szubjektív állapot, amelyet valami dolog birtoklása hoz létre. Vizsgálatunkat tehát a boldogságot okozó tárgyra vagy cselekményre kell irányítanunk A boldogság nem lehet egyenesen törekvéseink célja, hanem csak azok a tárgyak, amelyeknek birtoklása az ember kiteljesedését és boldogságát eredményezi.

A moralistáknak tehát kutatásaikat azon tettek természetére kell összpontosítaniok, amelyek tökéletesítik a személy emberségét, és így a boldogság valamilyan formáját teszik lehetővé. Minden etikai rendszer javasol valami kritériumot vagy normát, amely megmutatja, hogy milyen cselekedet vezet a személy emberségének tökéletesedéséhez. Az etikai rendszerek abban különböznek egymástól, hogy különböző normákat vallanak, és különböző érveket alkalmaznak erkölcsi normáik érvényességének igazolására.

Az érvényes erkölcsi kritérium kutatása. — Meg fogjuk vizsgálni a különböző kritériumokat és normákat, melyeket az idők folyamán a főbb etikai rendszerek kidolgoztak és egyes csoportok akár kifejezetten, akár burkoltan, vagy magatartásukban még ma is vallanak. Az etika minden tanulmányozójának személyes feladata, hogy megfontolja, melyik kritérium bizonyul érvényesnek. Másszóval, személyes kötelességünk, hogy racionálisan keressük azt a tényezőt, amely egy cselekedetet jóvá vagy rosszá teszt, és hogy megalapozzuk saját jól megindokolt erkölcsi normánkat. Mások segíthetnek ebben a feladatban, de végső soron ez személyes értelmi ítélet, amelyért mi vagyunk felelősek, mivel intellektuálisan becsületesnek kell lennünk ebben a kutatásban.

VII. AZ ERKÖLCSI JÓ KRITÉRIUMA

Az etika főbb alapelveinek rövid rendszeres bemutatásában nem tekinthetjük át mindazokat az etikai elméleteket, melyeket a történelem folyamán kidolgoztak. Az etikának csak négy főbb típusával fogunk foglalkozni, melyek lényegesek az érvényes erkölcsi kritériumot célzó kutatásunkhoz.

Az etikai rendszereket különféle módon lehet osztályozni, és csak a világosság kedvéért és kutatásunk segítségére osztjuk be őket négy csoportba, anélkül, hogy azt állítanánk, hogy ez az egyedüli lehetséges osztályozás. Néhány etikai rendszert két különböző csoportba is lehetne tenni, attól rüggően, hogy a rendszer melyik szempontját hangsúlyozzuk, és melyiknek adunk nagyobb jelentőséget.

Az *első* csoport kétségbe vonja azt a képességünket, hogy értelmileg be tudjuk bizonyítani, vajon egy tett jó-e

vagy rossz. Nem ad semmiféle értelmi kritériumot az erkölcsiségre, hanem azt tartja, hogy az erkölcsi kijelentések *érzelmi* eredetűek.

A *második* csoport azt állítja, hogy fel tudjuk ismerni az erkölcsi jót, de nem tudjuk megindokolni, hogy egy tett miért jó vagy rossz, mert a jó és rossz végső, tovább nem bontható kategóriák, vagy tulajdonságok. A jót és a rosszat *intuícióval* ismerjük meg.

A *harmadik* csoport az erkölcsiség kritériumát a tetten kívül eső elemekbe helyezi. Így egy *külsőséges* erkölcsiséget javasol, amely szubjektívvé válhat, ha az erkölcsiséget meghatározó külső erők tetszés szerint megváltozhatnak.

A *negyedik* csoport az erkölcsiség kritériumát a tett természetében jelöli meg, azaz egy tett azon képességében, amely elősegíti egy bizonyos cél elérését. Ez a cél a legtöbb esetben a személy emberségének kiteljesedése. Ezen elmélet szerint az erkölcsiség *benső és objektív,* mivel az emberi cselekedet objektív elemeitől függ.

A) AZ ÉRZELMI TEÓRIA

Az érzelmi elmélet követői azt tartják, hogy az etikai kijelentéseknek vagy erkölcsi értéket kifejező állításoknak nincs értelmük. Nem tudjuk, hogy igazak-e vagy sem. Az értékelést kifejező állítások csak érzelmeket fejeznek ki. Ennek az elvnek fő képviselője *Alfred Jules Ayer* (sz. 1910). Tanítását az ún. Bécsi Kör ismeretelméletére alapozta. E csoport tagjai, főleg filozófiai érdeklődésű tudósok, a 20-as évek elején kidolgozták a logikai pozitivizmust. Miután diplomát szerzett az oxfordi egyetemen, Ayer logikai pozitivizmust tanult Bécsben, és Angliába visszatérve, a logikai pozitivizmusra alapozva felépítette érzelmi erkösteóriáját.

Ayer szerint csak kétféle értelmes kijelentés van: az analitikus és empirikus. Az analitikus kijelentésben az alany tartalmazza az állítmányt, következésképp nem nyerünk új ismeretet az állítmányból. Ilyenek pl. a logikai vagy matematikai kijelentések, amelyek nem a realitást írják le. Ezeket más jelentésekre utalva és deduktív módszerrel tudjuk igazolni. Például: « az egész nagyobb, mint a részei »; « $3 \times 4 = 12$. » Az empirikus kijelentések ezzel szemben valami újat adnak az ismeretünkhöz, mert az állítmány valami olyasmit mond, amit nem lehet levezetni az alany jelentéséből. Az empirikus kijelentések érzéki tapasztalattal és a tudományok új, rafinált eszközeivel igazolhatók; ez utóbbiak végső soron szintén tapasztalaton alapulnak.

Ayer véleménye szerint az erkölcsi kijelentések értelmetlenek, mert egyik módszer szerint sem igazolhatók. Se nem tévesek, se nem igazak, hanem egyszerűen értelmetlenek, mert semmiféle valóságot nem írnak le (3). Nincs semmi értelmi különbség az « elloptad ezt a pénzt » és a « rosszul tetted, hogy elloptad ezt a pénzt » kijelentések közt. A « rosszul tetted » nem ad semmit az egyszerű ténymegállapítás értelméhez.

Mik tehát az etikai kijelentések? Egyszerűen csak érzelmeimet mutatják, a tetszés vagy nemtetszés érzelmeit. Ezek a kifejezések nem ismeretiek, hanem érzelmiek. Kifejezhetnek kívánságot és buzdítást is. Ha azt mondom, hogy valami erkölcsileg jó, ugyanakkor kifejezem tetszésemet is. Ha azt állítom, hogy valami rossz, egyszerűen nemtetszésemet fejezem ki. Az erkölcsi érték nem része a reális világnak, következésképp semmilyen etikai rendszerről nem igazolható, hogy igaz-e vagy sem.

---

(3) A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic,* London, Victor Gollancz, Ltd., 1950.

Az etika jegyzékbe veszi tetszésünket és nemtetszésünket, de nem tudja megindokolni ezt a listát. Ez az oka, hogy ennek az elméletnek a követőit *non-cognitivistáknak* (meg nem ismerhetőséget vallóknak) is hívják.

Charles L. Stevenson (sz. 1908) azt tartja, hogy az erkölcsi állítás érzelmi jelentése nem teljesen irracionális (4). Meg tudjuk indokolni helyeslésünket és rosszallásunkat, mert tetszésünk és ellenszenveink logikailag összefüggenek. Az etika analizálja e helyeslések és rosszallások logikai összefüggéseit, és okokat találhat erkölcsi állításunkra.

Kiértékelés. — Az érzelmi iskola követőit főleg angolszász filozófusok egy aránylag kis csoportja alkotta. Ez az elmélet sok bírálatot keltett és újabban filozófiai körökben elvesztette befolyását. Az emotivizmus bírálói elismerik fogalmaink gondos analizisének szükségességét és az analitikus iskola jelentős hozzájárulását a tudományos- és értékítéletek közti különbségtételhez.

Másrészt, a bírálók kimutatják, hogy az érzelmek és vélemények önmagukban nem tesznek jóvá vagy rosszá egy tettet. A filozófiának meg kell magyaráznia az emberek túlnyomó részének azt a meggyőződését, hogy egyes tettek érzelmeinktől függetlenül objektívan helyesek, mások pedig objektívan helytelenek. Az erkölcsi értékek területén a jó keresése hasonló az igazság kereséséhez a természettudományok területén, és az erkölcsi jó létének bizonyítása nemcsak indokolható, hanem szükséges is ahhoz, hogy emberi életet éljünk. Ahogyan nem alkalmazhatunk tapasztalati és természettudományos módszert a matematikában, ugyanúgy helytelen lenne matematikai vagy természettudományos módszereket alkalmazni az erkölcs területén. Az erkölcs a valóság egy sajátságos

(4) C. L. Stevenson, *Ethics and Language,* New Haven, Yale University Press, 1946.

része, amelynek saját módszerét kell használnia a jó és a rossz bizonyítására.

Továbbá az emotív elmélet ellen szól saját kritériuma is. Ez az elmélet nem analitikus állítás, mivel alanya nem tartalmazza az álllítmányt, és nem is lehet tapasztalatilag bizonyítani. Következésképp saját kritériuma szerint nincs joga igényt formálni arra, hogy igaznak tartsák.

B) AZ INTUÍCIÓS ELMÉLET

A második csoport, amit meg akarunk vizsgálni, főként azzal a móddal foglalkozik, ahogy a jót és a rosszat felismerjük tetteinkben. E szerint az elmélet szerint a jót és rosszat biztonsággal fel lehet ismerni; a legtöbb ember tudatában van az emberi életben az erkölcsi jónak és rossznak. Az intuicionisták azonban nem adnak objektív kritériumot az erkölcsiségre, hanem azt állítják, hogy egy tett helyes vagy helytelen voltát intuícióval ismerjük meg.

1) « *Naturalista tévedés* »

George Edward Moore (1873-1958) (5) bírálta a tradicionális etikai rendszereket azért a kísérletükért, hogy meghatározzák az erkölcsi jót, és azt állította, hogy a jó fogalma meghatározhatatlan. Érve az, hogy minden meghatározás a fogalom összetevőire való felbontásában áll. A jó azonban egyszerű fogalom és nem bontható fel összetevő részekre. Moore szerint a legtöbb etikai rendszer a « jó »-t valami más vonatkozásban akarja meghatározni. A hedonista a jót az élvezettel határozza meg

(5) G. E. Moore, *Principia Ethica,* London, Cambridge University Press, 1903.

vagy inkább azonosítja vele, az utilitarista a hasznossal, más rendszerek az önmegvalósítással, önkiteljesedéssel vagy Isten akaratával.

Moore azzal érvel, hogy mindezek az elméletek összekeverik az etikai tényeket « természeti » tényekkel, és a « naturalista tévedést » követik el. Meghatározhatunk jó tárgyakat, természeti tényeket, melyeket jónak tartunk, pl. önkiteljesedést, de nem határozhatjuk meg a « jó » állítmányt, nem tudjuk analizálni, mi teszi a természeti tényeket jóvá.

Moore azonban nem erkölcsi szkeptikus; azt tartja ugyanis, hogy megismerhetjük a jót mert nem minden ismeret származik meghatározás révén. Pl. nem tudjuk meghatározni a sárga színt, mégis tudjuk, mi a sárga. Egy teljesen vak vagy színvak nem ismerheti meg meghatározás révén vagy leírásból a sárga színt. Egy normális látású személy azonban meghatározás nélkül tudja, mi a sárga. Hasonlóképpen meghatározás nélkül tudjuk, mi a jó. A jóság egy tény, egy meghatározhatatlan tulajdonság, melyet egyszerűen és közvetlenül meg lehet ismerni, oly módon, mint pl. ahogyan megismerjük a sárga szín analizálhatatlan, egyszerű minőségét. Ebből az következik, hogy az erkölcsi jót valami intuicióval lehet megismerni. Moore azonban nem tartja azt, hogy nem beszélhetünk értelmesen az etikáról. Úgy, ahogyan a fizikus bizonyíthatóan sokmindent állíthat a sárga színről, a moralista racionalista módon beszélhet az erkölcsi jó sok vonásáról és következményéről. Moore valójában egyfajta utilitarista rendszert épített fel, amelyet intuíciós elméletére alapozott. *Etikájá*ban (6) azt állította, hogy erkölcsi kötelességünk abban áll, hogy olyan tetteket hajtunk végre, amelyek jót eredményeznek.

---

(6) G. E. Moore, *Ethics*, 2. átdolgozott kiadás, New York. Oford University Press, 1966.

Kiértékelés. — Moore sok bírálója tagadja azt a feltevését, hogy egy dolgot csak analízissel lehet meghatározni, és hogy egy dolog természetét semmi módon nem határozhatja meg más dolgok természete. Sok dolgot — különösen olyan általános fogalmakat, mint igazság, szépség, hűség, jóság — más dolgokhoz vagy általános fogalmakhoz való viszonya határoz meg. Sok etikai elmélet a jó természetét úgy határozza meg, hogy kimutatja az emberi tetteknek az ember teljességével való kapcsolatát, és visszautasítja a valóságnak olyan statikus szemléletét, amely a realitást kisebb, analizálhatatlan összetevőkre bontaná. A valóság részei dinamikus kapcsolatban vannak egymással, és kapcsolatuk olyan valóság, mely hozzáad valamit a részek természetéhez. Pl. a társadalom egy valóság, és nem lehet úgy meghatározni, hogy leírjuk a társadalmat felépítő egyéneket, mert a társadalom több, mint az egyének puszta összege. A tagok dinamikus, kölcsönös kapcsolata egy különleges tényt eredményez, amely különbözik egy csúcsforgalmi tömegtől egy utcán, ahol az emberek nincsenek semmifele különleges állandó kapcsolatban egymással. Az egyének dinamikus, közös célra törekvő egysége az a lényegi elem, mely az egyedeket társadalommá alakítja. Hasonlóan, az igazságosság is két vagy több személy közötti dinamikus kapcsolat, amely arra kötelezi őket, hogy megadják egymásnak megfelelő jogaikat.

2. *Az erkölcsi érzék elmélete*

a) *Anthony Ashley Cooper, Shaftesbury* harmadik grófja (1671-1713), valószínűleg elsőként fogalmazta meg világosan az «erkölcsi érzék» iskola elveit. Könyveiben (7)

(7) Shaftesbury, *An Inquiry Concerning Virtue and Merit,* London, 1699; *The Moralists, or Philosophical Rhapsody,* London, 1709.

úgy állítja be az erényt vagy erkölcsi jót, mint megfelelő egyensúlyt a « természeténél fogva jóságos, kedves vagy nagylelkű érzetek » és a « természetellenes érzetek » (gyűlölet, ellenségesség) közt. Ahhoz, hogy elérjük ezt az egyensúlyt, fel kell ismernünk ezen érzések pozitív vagy negatív értékét. Azt állítja, hogy már korai gyermekkortól kezdve különbséget teszünk az ellenséges és barátságos magatartás közt, és vonzónak érezzük az utóbbit, míg az első visszataszít bennünket. Azt a képességet, amellyel a különbséget tesszük, « erkölcsi érzéknek » nevezi. Úgy látszik, hogy ezt az érzéket azonosítja a vonzalom vagy ellenszenv érzésével, hasonlóan ahhoz a vonzalmunkhoz vagy ellenszenvünkhöz, amelyet az esztétika területén a széppel vagy csúffal szemben érzünk. Az erkölcsi érzék reflexszerű morális érzékenység, mely a helyes vagy helytelen cselekvés választását megindokolja.

b) *Joseph Butler* (1692-1752), Bristol anglikán püspöke, azt állította, hogy három alapelv van, amely az ember erkölcsi életét irányítja: a jóakarat, az önszeretet és a gondolkodás elvei. A gondolkodás az erkölcsi jóváhagyás és elítélés képessége révén történik, melyet « lelkiismeretnek, erkölcsi érzéknek, vagy Isteni Értelemnek » lehet nevezni. Lehetne az értelem érzelmének is tekinteni (8).

c) *Francis Hutcheson* (1694-1747) (9) azt állítja, hogy közvetlen intuícióval meglátjuk a szépet, minden értelmi levezetés nélkül. Ugyanígy intuícióval vesszük észre az erkölcsi szépséget is. Az erkölcsi érzék « benső érzék »; ez irányítja és ellenőrzi tetteinket.

---

(8) Joseph Butler, *Fifteen Sermons,* ed. by W. R. Metthews, London, Oxford University Press, 1949; *Works,* ed. W. E. Gladstone, London, Oxford University Press, 1910.

(9) Francis Hutcheson, *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue,* London, 1725.

d) *Adam Smith* (1723—1790) *A nemzetek jóléte* c. híres művével közismertebb, mint korábbi *Az erkölcsi érzelmek elmélete* c. könyvével (10). Glasgowban a filozófia professzora volt, és ahhoz az iskolához tartozott, amely azt állította, hogy valami különleges érzékünk van az erkölcsi jó felfogására. Az illendőség érzékéről beszélt, mely által szerinte ferismerjük az erkölcsi jót. Ez az illendőségérzék valamiféle pártatlan szemlélő bennünk. A pártatlanság úgy érhető el, ha úgy vizsgáljuk meg magatartásunkat, mintha valaki másé lenne. Jóvá kell hagynunk, vagy el kell ítélnünk saját magatartásunkat aszerint, hogy rokonszenvet vagy ellenszenvet érzünk azokkal az érzésekkel szemben, amelyeket cselekvésünk vált ki belőlünk. Ezt az illendőségérzetet lelkiismeretnek is lehet nevezni; a rokonszenv ösztönös érzése.

Kiértékelés. — Ha elgondolkodunk azon, hogyan reagálunk az igazságtalanság, kegyetlenség, csalás, jóindulat, mások segítsége stb. esetén, könnyen juthatunk arra a következtetésre, mint az « erkölcsi érzék »-iskola is, hogy ösztönös rokonszenvünk van a jóval, és ellenszenvünk a rosszal szemben. Ennek az iskolának követői részletesen elemzik ezeket az érzéseket és érzelmeket, és arra következtetnek, hogy lennie kell valami erkölcsi érzéknek vagy képességnek, amely ezeket a reakciókat sugallja.

A bírálók kimutatják, hogy ezeknek az érzelmeknek az eredetét az erkölcsi érzék feltételezése nélkül is meg lehet magyarázni. Szüleink, az iskola, a társadalom arra tanít bennünket, hogy elkerüljünk bizonyos tetteket mint rosszakat, és végrehajtsunk másokat mint jókat. Minden ítéletünket és tettünket valamilyen módon érzelmek kí-

---

(10) Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments,* Edinburgh, 1759.

sérik, de meg kell jegyeznünk, hogy az ítélet az értelem, nem pedig az érzelem működése.

Az értelem működését és az érzelmeket nem szabad összetéveszteni. Ahogy felnövünk és ismételjük a gyerekkorunkban elsajátított ítéleteket, természetes, hogy a kegyetlenség és igazságtalanság visszataszít minket, különösen ha velünk szemben történik, a kedvesség és jóakarat viszont vonzó lesz. Egy tett erkölcsi megítélése végső soron azonban értelmi működés, nem pedig érzés eredménye. A pszichológia képtelen volt valami úgynevezett erkölcsi érzéket találni, vagy valami speciális képességet, amelynek működése a jó és rossz ismeretét nyújtaná. Valójában értelmünk az, ami egy tettet helyesnek vagy helytelennek ítél, miután gyorsan bizonyos elveket alkalmaz a konkrét esetre. A lelkiismeret nem ösztönös rokonszenv-érzet, hanem értelmünk gyakorlati érvelése.

Továbbá, a jó és rossz ismeretének érzelmekre való alapozása nem adhatna szilárd alapot az erkölcsi életnek, mert az érzelmek változnak, és az érzelmi hangulat relatív alap lenne az erkölcsiségnek.

C) KÜLSŐLEGES KRITÉRIUMOKAT JAVASLÓ ELMÉLETEK

(*Erkölcsi pozitivizmus*)

A harmadik csoport az erkölcsiség eredetét és magyarázatát olyan tényezőkben látja, melyek kívül esnek a tetten. Ezek a külső erők lehetnek a központi hatóság vagy kormány hatalma, erős emberek akaratának befolyása, a többség véleménye vagy társadalmi nyomás, az uralkodó osztály érdekei, vagy Isten önkényes szabad akarata, amint törvényeit az emberiségre kényszeríti.

Ennek az elméletnek sok követője akadt a történelem folyamán, és ma is sokan vannak, akik tudatosan vagy a megszokás erejéből elfogadják egy adott társadalom vagy társadalmi osztály « életmódját » erkölcsi életük normájaként. Véleményük szerint, ahogyan a társadalmi szokások változnak, ugyanúgy változik az erkölcsiség is, mert a jót és a rosszat a változó közvélemény vagy körülmények határozzák meg.

1. « *Társadalmi szerződés* »-elméletek

Thomas Hobbes (1588—1679) rendszerező filozófus volt, és hangsúlyozta a filozófia gyakorlati célját. Az etikának három rendszerét találhatjuk írásaiban; azt, amely leginkább kifejezi erkölcsi pozitivista nézeteit, a *Leviathan*ban fejti ki (11).

Hobbes leírja az emberi társaság eredetét, és azt állítja, hogy az állam kialakulása előtt az emberek állandó harci állapotban voltak egymással. Az ember agresszív és antiszociális lény, és eredeti állapotában mindenki harcolt mindenki ellen. Azonban az emberek mindennél jobban félnek a haláltól, és miután így felismerték, hogy egyedül nem teremthetnek közbiztonságot, államot alkottak és feltétel nélkül alávetették magukat a kormány hatalmának. A központi hatalom szabályok és törvények alá helyezte őket; a jó és rossz fogalmát először ezek a törvények vezették be, amennyiben bizonyos cselekvéseket megtiltottak vagy előírtak. A jó és rossz forrása ezen elmélet szerint a kormány akarata, amely külsődleges a tetthez képest. Így az erkölcsiség normája pozitív tényező lesz, amely kívülről határozza meg a jót és rosszat. Ebből az

(11) T. Hobbes, *Leviathan, or the Matter, Form, and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil,* 1651.

elméletből egyenesen következik, hogy a hatalom azonos a joggal.

Hobbes szerint szükséges volt, hogy az eredeti társadalmi szerződés a központi hatalmat feltétel nélkül elfogadja, mert különben az alattvalók megőrizhették volna a jogot arra, hogy ne engedelmeskedjenek az állam törvényeinek, és esetleg visszatértek volna az előző háborús állapotba. A kormányok politikai tekintélyükkel garanciát nyújtanak az erőszak és zűrzavar ellen, ezért van hatalmuk arra, hogy rendeleteket adjanak ki és meghatározzák a tettek helyes és helytelen voltát. Következésképp az erkölcs megegyezésen alapul, és nem a tett természete határozza meg.

Jean Jacques Rousseau (1712—1778) « *Társadalmi szerződés* »-ében (1762) kifejti, hogyan jött létre az emberi társadalom, és hogyan keletkeztek a magaviseletünket szabályozó törvények. Hobbes-szal ellentétben azt tartja, hogy az emberek a « természetes állapotban » azt tették, ami természetesen jó volt, és nem harcoltak egymás ellen. Mindazonáltal elfogadta azt az alapvető feltevést, hogy az ember természete szerint önző, és azt állította, hogy a társadalmi szerződés tulajdonképpen az önérdeket alakította át erkölcsi kötelességé. A társadalmi szerződés alapja az Általános Akarat, azaz a társadalom tagjainak az a közös akarata, hogy engedelmeskedjenek a politikai hatalom által fölöjük helyezett törvénynek, a béke, a rendezett élet és a közjó érdekében. Ez a « természetes állapotból » az állami szervezetbe vezető átalakulás az erkölcsiség eredete.

Rousseau igyekszik elkerülni az erkölcsi pozitivizmus szélsőséges álláspontját, mikor hangsúlyozza, hogy az általános akaratnak engedelmeskedve ténylegesen saját magunknak engedelmeskedünk, és így szabadok maradunk. Mégis elismeri, hogy a tekintélynek kényszerítenie kell

az önző embert arra, hogy alkalmazkodjék « valódi » akaratához, « kényszerítse arra, hogy szabaddá legyen ».

Ez nyilvánvalóan az emberi szabadság meglehetősen különös értelmezése. Logikusabb lenne azt mondani, hogy a politikai hatalom rákényszeríti a társadalomra az erkölcsiség törvényeit.

2. *Az erős ember akarata*

Friedrich Nietzsche (1844—1900) az « *Erkölcs eredete* » (1877) c. művében a jó és rossz fogalmának eredetét az erős embereknek a gyöngébbek felett való uralmának tulajdonítja. Az « urak » fölötte álltak jónak és rossznak, de mivel rákényszerítették akaratukat a rabszolgákra, az elnyomottak bírálni kezdték uraikat, és tetteiket gonosznak mondták. Ez volt az úgynevezett úri erkölcs és rabszolga erkölcs eredete. A zsidó és keresztény vallás a rabszolgák, a gyengék, alázatosak és szegények pártjára állt, és a szolgaerkölcsöt propagálta, amely alatt most élünk. Az emberiség kötelessége, hogy az úri erkölcsöt ismét dominálló erkölccsé tegye, és kialakítsa az « Übermenschet », az « emberfölötti embert », az emberi nem arisztokráciáját, amely a horda fölé emelkedvén az emberiségnek egy jobb jövőt biztosít. Az emberfölötti ember fölötte áll a jónak és rossznak, és akarata a törvény.

3. *Közvélemény, társadalmi nyomás*

A közvélemény-kutatás életünk részévé lett. Egyre nagyobb jelentőségre tesz szert politikai választási kampányokban, és a modern élet más területén is. A közvélemény-kutatás csak egy módszer a társadalom és az emberek életmódjának tanulmányozására. *Auguste Comte*-ot (1798—1857), a francia pozitivista filozófust tartják a szociológia megalapítójának. Ez az a pozitív tudomány,

amely a társadalom felépítését és a társadalmi csoportokban együttélő emberek szervezetét és fejlődését tanulmányozza.

Némely szociológus, a pozitív tudományból a filozófia területére lépve, az erkölcsiséget a többség életmódjával és szokásaival azonosítja. Az etika ebben az értelemben egy olyan pozitív tudomány lenne, mely a közvéleményt és a többség közös nézeteit mérné le és venné jegyzékbe. Következésképp az erkölcs relatívvá válna, és a társadalmi csoportok változó véleményétől függene. Az erkölcsi magatartás változásai társadalmi nyomás következményei lehetnének, vagy ravasz emberek vagy tömegkommunikációs eszközök társadalmat manipuláló tevékenységéé, és okozhatná gazdasági fejlődés vagy eltolódás vagy bármiféle tényező, amely formálja a közvéleményt.

4. *Isten akarata*

Samuel von Pufendorf (1632—1694), protestáns filozófus, ennek az iskolának a legmarkánsabb képviselője. Szerinte egy tett azért jó, mert Isten jónak jelentette ki, és rossz, mert Isten elítélte. Ezt az elméletet isteni erkölcsi pozitivizmusnak nevezik, mert azt tartja, hogy Isten akarata határozza meg a tett helyes vagy helytelen voltát, nem pedig a tett természete: vagyis a döntő tényező külsődleges és pozitív elem.

Von Pufendorf azt tartotta, hogy Isten akaratát a kinyilatkoztatás révén ismerjük meg. Etikája azonban nem egyszerűen a kinyilatkoztatás teológiája, mert fő művében, « *A természet és a népek törvényé* »-ben (1672) filozófiailag tárgyalja a kérdést.

Kiértékelés. — Az imént felsorolt rendszereket általában erkölcsi pozitivista elméletnek nevezzük, mivel az erkölcsöt a társadalom pozitív törvényeiből és szokásaiból

vezetik le. Az erkölcsi pozitivista elmélet, mind az egyéni, mind a nemzeti és nemzetközi erkölcsben meglehetősen el volt terjedve a második világháborúig. A mult század folyamán a természettörvény etikája, amely az erkölcsiséget az emberi természetre alapította, különböző okok miatt eléggé elvesztette tekintélyét. Ezért részben a természettörvény néhány védelmezője is felelős, mert az emberi természetet statikus, majdnem mechanikus módon értelmezték. Nagymértékben azonban az abszolutista és totalista irányzatok voltak felelősek egy olyan légkör kialakításáért, amely könnyen elfogadta a pozitivista elveket mind a jogban, mind a magánéletben.

A háború okozta nagy változások azonban olyan mozgalmakat szültek, amelyek kétségbevonták a kormányok önkényes törvényhozási hatalmát. Ezek a mozgalmak hangsúlyozzák az igazságosság alapvető fogalmát, a jó és a rossz mélyebb értelmezését. Az 1960-as évek nyugtalansága az USA-ban és sok európai országban szintén azt mutatta, hogy sokak véleménye szerint az erkölcsnek nem a kormány a forrása, hanem ellenkezőleg a politikai hatalom azért alakult, hogy megvédje azt az alapvető igazságosságot, amely nem a politikai hatalom akaratán alapszik. A passzív rezisztencia azon a véleményen alapul, hogy a jó és rossz nem a kormány önkényes alkotása, mégcsak nem is a nép többségéé, hanem az ember természetéből és benső méltóságából nő ki, olyan méltóságból, amelyen a polgári hatóság nem követhet el erőszakot.

Tévedés lenne azonban az erkölcsi pozitivizmust idejét múlt elméletnek és erkölcsi magatartásnak tekinteni. Erkölcsi életükben ma is sokan követik a többség véleményét és az elterjedt társadalmi szokásokat. Amint a szokások és a divat változnak, ugyanígy változik ezeknek az embereknek erkölcsi magatartása is. A tömegkommunikációs eszközök nagyban befolyásolják a népesség egy részét, amely nem tud magának jól megalapozott erkölcsi

ítéletet formálni és könnyen indítható arra, hogy a tömeget vagy a ravasz politikai jelöltet kövesse.

Azok az elméletek, amelyek külső kritériumokat tartanak, tulajdonképpen azt állítják, hogy az erkölcsöt a cselekedeten kívüli tényezők határozzák meg. Az erkölcsöt meghatározó elemek a következők lehetnek: a kormány tekintélye, amely a « társadalmi szerződésen » alapszik; a nép « általános akarata »; a többség veleménye vagy a « közvélemény »; a kormány katonai vagy rendőri hatalma, amellyel törvényeket tud hozni és végrehajtani; társadalmi nyomás; a gazdagok és hatalmasok akarata; Isten akarata.

Ha megvizsgáljuk ezeket az elméleteket, sok gyenge pont és ellentmondás kerül napvilágra. Az ember nem antiszociális lény, hanem természeténél fogva társas. Természetes egyéni szükségleteink nagyobbak, mint egyéni erőnk arra, hogy kielégítsük őket. Csak a társadalmi együttműködés képes kielégíteni az ember alapvető szükségleteit. Egy családba kell beleszületnünk, szüleinknek és tanárainknak nevelniök kell bennünket. Az ember állandó törekvése arra, hogy többet tudjon, többet tanuljon és civilizációt építsen fel, csak társadalmi együttműködéssel érhető el. Természetének tanúsága szerint az ember alapvetően, természete jegyei szerint társas lény, annak ellenére, hogy egyesek néha antiszociális módon viselkedhetnek.

A törvényhozás folyamatát tekintve, azt találjuk, hogy a törvényhozóknak még a leginkább tekintélyi államokban is meg kell vizsgálniok az előírandó tettek és szabályok minőségét, abból a szempontból, hogy elérhetik-e a társadalmi jólét célját, legalábbis ahogy a törvényhozók értelmezik a jólétet. Másszóval, egy tett helyes vagy helytelen voltát a tett egy bizonyos belső tulajdonsága határozza meg. Szakértőket hallgatnak meg és konzultálnak, hogy megbizonyosodjanak, hogy a törvény által előírandó tettek

rendelkeznek azzal a tulajdonsággal, amellyel egy bizonyos célt el lehet érni. A gyilkosságot rossznak ítélik, nem azért, mert a társadalom megtiltja, hanem mert természeténél fogva rossz. A társadalom tiltja, mert már a törvényhozás előtt rossz. Semmiféle olyan társadalom nem lenne életképes, amely önkényesen határozná meg a tettek helyes és helytelen voltát.

Hasonlóképpen a többség véleménye is a tettek azon képességének helyes vagy téves megítélésén alapul, hogy alkalmasak-e valami cél elérésére. A közvélemény lassan formálódik az egyéni meggyőződések felhalmozódásából; ezek az egyéni meggyőződések arra vonatkoznak, hogy bizonyos cselekedetek jók vagy rosszak, mert valami kívánt cél elérésére vezetnek vagy megakadályozzák elérését.

Némely istenfélő ember azon a téves véleményen van, hogy mivel Isten tökéletesen szabad, szabadon és önkényesen dönti el a tettek helyes vagy helytelen voltát. A józan filozófiai teológia azt tartja, hogy Isten nem szabad ebben az értelemben, hanem meg van kötve metafizikai törvényekkel és az ellentmondás, az igazság és valótlanság törvényeivel. Ezeket a törvényeket azért értjük meg, mert a világ bizonyos értelemben részt vesz az isteni tökéletességben, és a teremtés által utánozza Isten természetét. Isten mint az igazság forrása nem keveredhet ellentmondásba. Azért tilt meg bizonyos tetteket, mert azok önmagukban véve rosszak, és nem azért lesznek rosszak, mert Isten megtiltotta őket.

D) BELSŐ KRITÉRIUMOKAT JAVASLÓ ELMÉLETEK

Ebből a csoportból a sok elmélet közül csak azokat fogjuk megemlíteni, melyek jelentősek voltak a történelem folyamán és még mindig befolyással vannak sokak erkölcsi ítéletének formálására.

1. *Az egyetemesség elve*

Ez az elv azt tételezi fel, hogy ami helyes vagy helytelen egy bizonyos személynek, helyes vagy helytelen lenne bárkinek hasonló körülmények között. Kifejezésre jut többek között a kisgyermekek korai erkölcsi nevelésében pl., mikor szüleik azt mondják nekik, hogy ne okozzanak fájdalmas testvérüknek, mert biztosan ők sem szeretnék, ha azok fájdalmat okoznának nekik. « Ne bántsd, ő sem bánt téged ».

Az *Aranyszabály* is ezt fejezi ki: « Úgy bánj másokkal ahogy te kívánod, hogy veled bánjanak. »

Meg kell jegyezni, hogy az egyetemesség elve valójában nem az erkölcsi törvény tartalmát veszi figyelembe, hanem csak azt a formát, amelybe egy tettnek bele kell illenie ahhoz, hogy jónak tartsák. Bizonyos értelemben tehát azt mondhatnánk, hogy nem ad benső erkölcsi kritériumot. Más értelemben azonban a tett belső jellemzőjét és minőségét is figyelembe kell venni, mikor be akarjuk illeszteni az egyetemes formába. A nehézség csak az, hogy nincs semmi világos vezérelv arra, hogy hogyan kell végezni ezt a « beillesztést », miféle konkrét tulajdonsággal kell rendelkeznie a cselekedetnek.

Immanuel Kant (1724—1804) erkölcsi filozófiája, bár meglehetősen mély és sokrétű, végső soron az egyetemesség elvére vezethető le. Kant ismeretelmélete azt tartja, hogy « tiszta eszünk » nem ismerheti a « magánvalót », azaz a lények lényegét vagy noumenonját, hanem csak a dolgok látszatát vagy fenoménonját. « Gyakorlati eszünk » azonban számos követelményt fogad el, mert egyszerűen nem élhetünk erkölcsi életet bizonyos igazságok elfogadása nélkül.

Ezeknek a gyakorlati eszünk által felismert igazságoknak egyike az erkölcsi kötelesség léte és általános jellege. Különböző társadalmak vagy különböző személyek a tör-

ténelem folyamán élhettek különböző erkölcsi törvények szerint, de a törvények fő jellemvonását tekintve egy véleményen voltak, ti. hogy a törvényeknek mindenkinek engedelmeskednie kell. Az erkölcsi törvénynek az a « formája », hogy minden feltétel nélkül kötelez bennünket; ez a *kategorikus imperativusz*. A törvény tárgya vagy tartalma változik, de az erkölcsi törvény legfontosabb szempontja, hogy mindenkit kötelez, nem változik. A törvény formájának általános volta stabilitást és állandóságot biztosíthat a törvény tartalmának is, ha a formát kritikusan alkalmazzuk a tartalomra. Innen Kant arra a következtetésre jut, hogy az erkölcsi kritériumot így lehet kifejezni: « Csak olyan alapelv szerint cselekedj, amelyről kívánhatod azt, hogy egyetemes törvény legyen ». Mivel Kant ismeretelmélete szerint a tiszta ész nem foghatja fel a természet ontológikus rendjét, a törvény egyetemességének gyakorlati formulája vezethet csak bennünket erkölcsi megfontolásainkban. Így a kategórikus imperatívusz csak egy üres forma vagy valódi tartalom nélküli forma. Ezért hívják Kant erkölcsi elméletét *etikai formalizmusnak*. Amikor erkölcsi ítéletet hozunk, mindig ezt a formát kell cselekedeteinkre alkalmaznunk: « Mi történne, ha mindenki ezt tenné? » vagy « Kívánhatnám-e, hogy mindenki ebben a helyzetben úgy cselekedjék, ahogy én tervezem? »

Kiértékelés. — Majdnem minden vallás ajánlja az Aranyszabályt valamilyen formában mint gyakorlati erkölcsi útmutatót. Tagadhatatlan, hogy jó gyakorlati elv, amely sok helyzetben segíthet. De az egyetemesség elve önmagában nem ad választ arra a kérdésre, hogy egyes tettek miért jók és mások miért rosszak, mert nem analizálja a tett tartalmát, legalábbis nem kifejezetten, és csak az egyetemesség formuláját veszi figyelembe. Egy filozófiai elméletnek azonban túl kellene mennie a formán és analizálnia kellene az erkölcsi kötelesség tartalmát, és

megindokolnia, hogy bizonyos típusú tettek miért jók vagy rosszak, és miért vannak egyetemesen előírva vagy megtiltva.

Lehetetlen megvizsgálni az egyetemes erkölcsi kötelesség mibenlétét anélkül, hogy megkísérelnénk megmagyarázni, miért kell általánosan előírni egy tettet. Nem szavazhatunk az egyetemesség mellett anélkül, hogy előbb meg ne vizsgálnánk a törvény tartalmát, azaz a parancsolt vagy megtiltott tett természetét. Ez a kutatás előbb-utóbb azt fogja mutatni, hogy egy tett azért jó vagy rossz, mert elősegíti vagy megakadályozza az emberi lét valamely szükségszerű céljának elérését, pl. az embernek mint értelmi és társadalmi lénynek fejlődését. Így az igazmondásnak egyetemes törvénynek kell lennie, mert szükséges az emberi együttműködéshez, mert nélküle nem tudjuk kielégíteni legelemibb fizikai vagy intellektuális szükségleteinket sem.

Az egyetemesség elve tekintetbe veszi a cselekedet egy jellemzőjét, ti. azt a tulajdonságot, amely egyetemes törvénnyé teszi. Ebből következik, hogy ez az elmélet olyan erkölcsi kritériumot ad, mely valami módon a cselekedet természetében található. Ez az egyetemességet eredményezi, a tulajdonságot azonban nem magyarázza tovább. Nem nyújt semmi objektív bizonyítékot, hogy a tettet miért kell általánosan parancsolni vagy megtiltani. Az objektív igazolásnak ez a hiánya kaput nyithat az erkölcs szubjektív értelmezésére. Általában azonban ennek az elvnek az alkalmazásakor az történik, hogy az emberek elhagyják magát az elméletet, mert legtöbben objektív érvekkel igyekeznek igazolni azt, hogy a tettet miért kell általánosan előírni vagy megtiltani. Másszóval, túlmennek a kategórikus imperatívusz üres formáján, és a cselekedet belső természetét elemzik.

2. *Hedonizmus*

A görög « hédoné » szó élvezetet jelent. A hedonizmus olyan etikai rendszer, amely az élvezetet tartja az erkölcs normájának. *Kürénéi Aristipposz* (kb. 435—356 Kr. e.) azt tartotta, hogy az egyetlen jó az élvezet, és azonosította a boldogságot az élvezettel. A jó tett az, amely közvetett vagy közvetlen módon érzéki élvezethez vezet, azaz út az élvezethez. Rossz tett az, amely fájdalmat vagy kellemetlen érzést eredményez. Az ember célja a boldogság, a boldogság pedig egyenlő az élvezettel. Tehát egy tett erkölcsileg jó voltát az határozza meg, hogy képes-e élvezetet okozni, azaz az erkölcsiség a tettnek olyan belső tulajdonsága, amely az emberi élet céljához, az élvezethez vezet.

Aristipposz és a kürénéiek az érzéki élvezetet hangsúlyozták az intellektuális élvezet előtt, mert az előbbi intenzívebb és kielégítőbb, és így könnyebben vezet a boldogsághoz. A bölcs, azaz a filozófus azonban nem űzi az élvezetet minden válogatás nélkül és túlzott mértékben, mert ez fájdalomhoz, nem élvezethez vezetne. Az embernek önuralmat kell gyakorolnia, különben az élvezet rabja lesz, ami fájdalmas érzés lenne. Ebből következik, hogy a bölcs embernek határt kell szabnia vágyainak és egyensúlyt kell tartania életében, hogy elérje a legmagasabb élvezetet és legnagyobb boldogságot.

Epikurosz (341—270 Kr. e.), a Kürénéiekhez hasonlóan az élet célját az élvezettel azonosította. Míg azonban a kürénéiek a pillanat élvezetét hangsúlyozták, Epikurosz a tartós élvezetet részesítette előnyben. Mivel az érzéki élvezet nem tartós, azt tanította, hogy az ember célja az értelmi élvezet, mely főleg a lélek nyugalmában, az értelem békéjében és harmónikus társadalmi életben áll. Az erényt mint az értelmi élvezet eszközét értékelte. Az önuralom, barátság és bölcsesség alkalmas eszközök a tartós

élvezet okozására. Az olyan tettek, amelyek képesek növelni a lelki békét vagy az értelmi élvezetet, erkölcsileg jók, és minden, ami fájdalmas vagy aggódást okoz, erkölcsileg rossz, amit el kell kerülni.

Kiértékelés. — Az, hogy valaki elfogadja vagy visszautasítja ezeket az elméleteket, nyilván attól függ, mit ért az ember célján. Vajon az emberi élet célja érzéki vagy értelmi élvezet, vagy van valami több, ami értelmet ad az emberi létnek?

Az ember alapvető irányultságán túlmenően, a bírálók kimutatják, hogy a hedonisták az élvezetet a jóval azonosítják anélkül, hogy meggyőző érveket adnának rá; az azonosítást magától értetődőnek veszik. Igaz az, hogy valamiképpen mindnyájan kívánjuk az élvezetet, de az nem nyilvánvaló, hogy kívánságunk minden tárgya jó. Sok cselekedetet egyetemesen jónak tartanak, mégsem okoznak élvezetet, legalábbis nem érzéki élvezetet. A becsületesség és igazmondás akkor is jó, ha csak áldozatok és kemény munka révén érhető el. Az érzéki élvezetek állandó űzése méltatlan egy értelmes lényhez, és ismert pszichológiai tény, hogy nem okoz boldogságot, hanem inkább unalmat és elégedetlenséget. Az élvezet gyakran egy rövid kellemes érzés hosszan tartó elégedettség nélkül.

Epikurosz filozófiája kifinomultabb, mint a kürénéiek tanítása, mert tekintetbe veszi az ember lelki és értelmi tulajdonságait. De az epikureizmus nem bizonyítja alapvető tételét, hogy az intellektuális élvezet és az erkölcsi jó ugyanazt a fogalmat jelenti.

3. *Utilitarizmus*

Az utilitarizmus filozófiája azon a tanításon alapul, hogy az emberi cselekvés egyedüli indítéka az élvezet és a fájdalom; az élvezet cselekvésre indít, a fájdalom pedig

arra ösztönöz, hogy a kellemetlenséget hozó cselekvést elkerüljük. Ezen elmélet szerint cselekedeteink pszichológiai elemzése kimutatja, hogy szükségszerűen keressük az élvezetet, és igyekszünk kerülni a fájdalmat. Ezt az elméletet pszichológiai hedonizmusnak nevezzük, mert egyszerűen az emberi pszichológiai tényt fejezi ki, ellentétben az erkölcsi és etikai hedonizmussal, amely azt tanítja, hogy az ember köteles az élvezetet keresni.

Az utilitarizmus filozófiája Angliában fejlődött ki a 18. és 19. században. Fő képviselői Jeremy Bentham és James Stuart Mill brit filozófusok voltak.

Jeremy Bentham (1748—1832) politikai forradalmak, háborúk és az ipari forradalom zavaros korszakában élt. Már korán érdekelni kezdte a becsületes kormányzás és a társadalom általános reformja. Utilitarista filozófiáját legjobban az *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* című könyvében (1789) fejti ki. Mivel igen termékeny író volt, jogi és politikai írásaiban is találhatók utalások utilitarista elveire.

Bentham kiindulási pontja a pszichológiai hedonizmus leírása. Mindenki úgy választja meg cselekedeteit, hogy élvezetet szerezzen, és elkerülje a fájdalmat. Az ember önző, és csak azért cselekszik, hogy saját élvezetét előmozdítsa. Néha azonban saját érdekeit azáltal is elősegítheti, hogy másokat segít, de még ebben az esetben is az indíték az önző érdek, nem pedig a mások java. Az ember pszichológiájának leírásában az élvezetet azonosítja a boldogsággal, és arra a következtetésre jut, hogy az etika alapelve az, hogy az emberi cselekvés erkölcsileg jó, és kívánatos célja a boldogság, vagyis az élvezet, és a fájdalom elkerülése.

Bentham azt tartja, hogy ez az alapelv magától értetődő és nem szorul bizonyításra. Ebből következik, hogy egy tett erkölcsileg jó vagy rossz voltát következményei

alapján kell megítélni, vagyis a tény szerint, hogy képes-e élvezetet kelteni és a fájdalmat távoltartani. Az olyan cselekedetet, amely élvezet és fájdalom keverékét idézi elő, az élvezet és fájdalom mennyisége szerint kell megítélni. Amelyik nagyobb, az adja meg a tett erkölcsi jellegét. Ha választási lehetőség van különböző élvezetet okozó cselekvések közt, a bölcs döntés az lesz, amely a legnagyobb élvezetet vagy boldogságot eredményezi. Az élvezetet és boldogságot tehát Bentham szinonim értelemben használja.

Minden cselekvésnek vagy tárgynak azt a tulajdonságát, amely élvezetet vagy boldogságot okoz, Bentham *hasznosságnak* nevezi («utility»). Ezért az elméletet általában utilitarizmusnak hívják.

Az élvezetnek különböző fajtái vannak, mint pl. evés és ivás, zenehallgatás vagy egy szép festmény megtekintése; de Bentham szerint az élvezetet mennyiségileg mérni lehet, le lehet bontani élvezetegységekre, és így lehetővé válik a boldogság nagyságának kiszámítása. Mivel az ember pszichológiai szükségszerűségből élvezetet keres és kerüli a fájdalmat, a tudatos emberi cselekvés ésszerű célja a lehető legnagyobb boldogság elérése. Bentham elmélete feltételezi, hogy szabadon választhatunk a boldogság és élvezet különböző mennyiségei közt, és így az erkölcsi törvény az a kötelesség lenne, hogy a legnagyobb boldogságot keressük. Következésképp az etikai hedonizmust a pszichologiai hedonizmusból lehet levezetni.

A legnagyobb boldogság elve vonatkozhat az egyénekre vagy a közösségre. Ha a közösséget vesszük számításba, cselekvésünkkel a legnagyobb számú ember legnagyobb boldogságára kell törekednünk. A közösség célja a legnagyobb számú ember legnagyobb boldogsága, és a jó kormánynak ezt a közjót kell elősegítenie.

Látszólag ellentmondás van itt Bentham egoista utilitarianizmusa és a legnagyobb számú ember legnagyobb boldogságának elve között. Megoldásában azt állítja, hogy ha egy egyén a közjóra való tekintet nélkül cselekszik, fájdalmas következményeket fog szenvedni, és így saját legnagyobb boldogságának elve ellen cselekedne. Következésképp az ember csak felvilágosult önérdekből segíti elő a közjót.

Ha az élvezetet pontosan le tudjuk mérni, akkor az etika Bentham véleménye szerint egzakt tudománnyá válik. Ennek elérésére a *boldogsági* vagy *hedonista kalkulust* dolgozta ki. Ennek a kalkulusnak alkalmazása megadja az élvezet nagyságának pontos fokát. Minden tettben hét tényezőt kell megmérni: intenzitás, időtartam, biztonság, közelség, termékenység, tisztaság és terjedelem. E tényezők némelyike rövid magyarázatra szorul. A termékenység a tett azon képességét jelenti, hogy több élvezetet tud kiváltani. A tisztaság arra utal, hogy az élvezethez nem keveredik fájdalom. Terjedelem itt az élvezet által érintett emberek számát jelenti, mikor a közjót vesszük figyelembe.

Bár Bentham nem használta a *tett-utilitarizmus* és *szabály-utalitarizmus* kifejezéseket, ezeket az újabb keletű fogalmakat alapvetően az ő rendszeréből lehet levezetni.

A *tett-utilitarizmus* az egyes tettek hasznosságát vizsgálja meg abból a szempontból, hogy elősegítette-e az egyén vagy a legnagyobb számú ember legnagyobb boldogságát.

A szabály-utilitarizmus viszont az általános törvényekre vonatkozik, és ezen törvények vagy szabályok « hasznosságát » vizsgálja, abból a szempontból, hogy elősegítik-e a legnagyobb számu egyén legnagyobb boldogságát. A tett-utilitarizmus bizonyos értelemben hasonlít a mo-

dern szituációs etikához. Magát az adott tettet konkrét sajátosságaival konkrét helyzetében veszi figyelembe és vizsgálja meg, hogy megállapítsa, vajon több jót, mint rosszat eredményez-e a világban. A tett erkölcsi jellegét e szerint nem az általános szabállyal való kapcsolata határozza meg, hanem az a tény, hogy milyen eredményt okozott ebben az egyedülálló konkrét esetben. Pl. fel lehet tenni a kérdést, hogy egy adott esetben valótlanság állítása nagyobb boldogságot okozhat-e, mint az igazmondás. Ha nagyobb boldogságot eredményez, akkor a tett-utilitarizmus szerint ebben az adott helyzetben a valótlanság állítása az erkölcsileg helyes cselekvési mód.

A szabály-utilitarizmus viszont az egyetemesség etikai elméletéhez hasonlít. A hangsúly itt az erkölcs általános szabályain, nem pedig konkrét helyzeten van. Az erkölcsi szabályok meghatározására a vezérelv a következő: az a szabály, amely mindenki számára a legnagyobb általános jót eredményezi, lesz az erkölcsi szabály, amely az élet minden körülménye közt mindenkit kötelez. Kivételek nem tehetők egyéni esetekben, mert ha ez meg lenne engedve, végső soron a társadalmi rendet zavarná, és így magának annak a személynek, aki a kivételt saját javára használná, ez a kivétel inkább kárára, mint hasznára lenne.

A szabály-utilitarista, csakúgy mint az univerzalista, ezt a kérdést teszi fel: Mi történne, ha mindenki úgy cselekedne, ahogy én? Vajon ez a tett több jót eredményezne a világban, mint rosszat?

Az utilitarizmus mindkét formája hangsúlyozza, hogy a tett erkölcsi jellégét annak ama tulajdonsága határozza meg, hogy elősegíti-e a legnagyobb számú egyén legnagyobb boldogságát. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a szabály-utilitarizmus az egyetemesség elvét is alkalmazza. De az igazságosság elvét is alkalmazunk kell, amikor a szabály erkölcsi jellegét eldöntjük Ennek oka az.

hogy egy bizonyos szabály eredményezheti ugyan a legnagyobb jót egy társadalomban, ugyanakkor azonban megsértheti a javak méltányos es igazságos elosztását, és elnyomhatja vagy kizsákmányolhatja a kisebbséget a többség javára. Nyilvánvaló, hogy egy olyan szabály, amelynek célja a javak, a jó minél nagyobb tömege, de nem célozza ennek méltányos és igazságos elosztását, nem lehet erkölcsileg helyes. De az igazságosság figyelembevétele a szabályok megállapításakor az utilitarizmus elveinek elhagyását jelenti.

Mivel az utilitarizmus mindkét formája a hasznosság elvére épül, a következő kiértékeles mindkettőre érvényes.

Kiértékelés. — Az utilitarizmus bírálói a következő megjegyzéseket teszik.

Bentham szerint pszichológiai tény az, hogy szükségszerűen élvezetet keresünk és elkerüljük a fájdalmat. Azonban nincs sok értelme azt mondani, hogy élvezetet *kell* keresnünk és kerülnünk *kell* a fájdalmat, ha úgyis *szükségszerűen* azt tesszük. Bentham leírja az ember törekvésének tényét, de nem magyárázza meg az erkölcsi törvény kötelező jellegét.

Az utilitarizmus fő elvét, hogy mindig élvezetet keresünk és igyekszünk elkerülni a fájdalmat, magától értetődő elvként tanították; de nem tűnik igaznak, hogy tudatos és szándékos tetteinkkel mindig élvezetet keresünk.

Az élvezetet kellő bizonyíték nélkül azonosítják a boldogsággal, mint már a hedonizmussal kapcsolatban kimutattuk.

Ha azt állítjuk, hogy az erkölcsiség kritériuma a tettnek boldogságra célzó tulajdonsága, a tett célja még bizonytalanabb és határotlanabb, mint az élvezet esetében. A boldogság természetét ugyanis az utilitarizmus nem magyarázza meg kellőképpen, hanem egyszerűen feltételezi, hogy mindenki a boldogságot keresi és hogy tudja is,

mi az. De nagyon nehéz, ha egyáltalán nem lehetetlen, a boldogságot úgy meghatározni, hogy azt mindenki elfogadja. Ki fogja pl. meghatározni, hogy mi a közösség boldogsága? A kormány, az állam feje, a nép többsége? Minden válasz nagy problémát okozna. Továbbá, nem tudunk közvetlenül a boldogságra törekedni, mert a boldogság csak melléktermék, amely vágyunk valami tárgyának tudatos birtoklásából vagy valami tett végrehajtásából származik.

A utilitást, hasznosságot mint fogalmat Bentham az általánostól eltérő értelemben használja. Általában hasznavehetőséget vagy egy cél elérésére szolgáló eszközt jelent. Bentham azonban ezt a fogalmat kizárólag egy tett boldogságot eredményező tulajdonságára alkalmazza.

A hedonista kalkulus a gyakorlatban nem használható. Lehetetlen kiszámítani a boldogság mennyiségét, amely az egyén esetében egy tett eredménye lenne. Amikor a kérdés a legnagyobb számú ember legnagyobb boldogsága, a boldogság összegének kiszámítása még nehezebbé válik, mivel a közösség sok tagja nem fog egyetérteni a boldogság fogalmát illetően. Ha Bentham csak arra gondolt, hogy egy hozzávetőleges elirányítást adjon hedonista kalkulusával, el lehet fogadni, hogy egy hozzávetőleges értékelés lehetséges egyéni esetekben. Néhányan nyilván végeznek ilyen becslést. De ha ez lenne Bentham célja, akkor elhagyta volna azt a célját, hogy az etikát egzakt tudománnyá tegye.

John Stuart Mill (1806-1873) annyira Bentham hatása alá került, hogy szinte vallása lett az utilitarizmus. Később *Utilitarizmus* című művében megvédte Bentham alapvető gondolatait, de javított is az elméleten.

Mill elfogadta Bentham « *legnagyobb boldogság* »-elvét; egyetértett vele abban, hogy az ember minden tettében élvezetet keres és igyekszik a fájdalmat elkerülni. A

boldogság az emberi élet célja, és a boldogság az élvezettel azonos.

Bár egyetért Bentham utalitarizmusának alaptételével, Mill elutasítja azt a véleményt, miszerint az élvezetek csak mennyiségileg különböznek egymástól. Mill azt állítja, hogy az élvezetek minőségileg is különböznek, hogy az élvezetnek vannak alantasabb és magasabb formái. Egy jó ember « inkább lenne elégedetlen emberi lény, mint megelégedett disznó; inkább elégedetlen Szókratész, mint megelégedett bolond ».

Az élvezetek minőségi osztályozásán kívül Mill hangsúlyozta a boldogság társadalmi jellegét. A legtöbb ember legnagyobb boldogságát kell keresnünk. Az erkölcsös tett célja nemcsak a saját boldogságunk, hanem mindenki legnagyobb boldogsága.

Kiértékelés. — Mill nagyban tökéletesítette Bentham utilitarizmusát, és elfogadhatóbbá tette azáltal, hogy bevezette az élvezetek minőségi különbségének fogalmát és a társadalmi vonatkozást.

Ennek ellenére, az élvezet azonosítása az erkölcsi jóval bizonyítatlan marad, csakúgy, mint Bentham elméletében. Nem bizonyítja a pszichológiai hedonizmusból az etikaiba való átmenetet sem. Az a tény, hogy az ember élvezetet keres, tényszerű megállapítás. Ebből azonban nem következik, hogy az embernek minden tettében élvezetet *kellene* keresnie. Továbbá, ha a pszichológiai hedonizmus igaz, vagyis az, hogy minden tettünkben élvezetet keresünk, akkor nem sok értelmé van annak a kijelentésnek, hogy ez kötelességünk. De több okunk van arra is, hogy kétségbe vonjuk a pszichológiai hedonizmus érvényességét.

Ezen túlmenően, Mill utilitarizmusában van némi következetlenség is. Míg azt állítja, hogy a boldogság vagy élvezet a legnagyobb jó és az erkölcsiség kritériu-

ma, elismeri, hogy jobb elégedetlen embernek, mint megelégedett disznónak lenni. Úgy tűnik, hogy itt Mill, ha nem is mondja ki, az emberi természetet tartja az erkölcsiség kritériumának. Sajnos, nem dolgozta ki világosan az emberi természetről való felfogását, de azt inszinuálja, hogy számára az emberi természet az erkölcsiség kritériuma, amikor azt állítja, hogy jobb elégedetlen Szókratésznek, mint megelégedett bolondnak lenni. Ez még inkább kifejezésre jut, mikor a legtöbb ember legnagyobb boldogságának elvét fejti ki. Ezt az elvet az ember társadalmi természetéből vezeti le, mikor azt a következtetést vonja le, hogy az embert saját természete kötelezi a közjó előmozdítására.

Azoknak az utilitaristáknak, akik minden ember legnagyobb boldogságára törekszenek, legalábbis hallgatólagosan el kell fogadniok az emberi természet egyetemes jellegének és kiteljesedése módjainak valamelyes eszméjét. Ha nem tudjuk, mi is az ember valódi természete szerint, tulajdonképpen nem javasolhatunk semmiféle reális reformot az ember társadalmi életének megjavítására. Ebből kifolyólag úgy tűnik, hogy minden utilitarista legalább hallgatólagosan túlmegy az élvezet elfogadott normáján, és eljut arra a véleményre, hogy voltaképpen az emberi természet az erkölcsiség kriteriuma.

4. *Az önmegvalósítás elméletei — a képességek beteljesedése*

Az etikai önmegvalósítás követői 2500 évet hidalnak át, és valószínű, hogy ennek az elmélettípusnak van a legtöbb híve mind a filozófusok, mind pedig az átlagemberek közt, ha figyelembe vesszük különböző formáit és azokat a teóriákat, melyek más név alatt ismertek ugyan, de hallgatólagosan elfogadják ennek fő vonásait.

Minden önmegvalósításelmélet közös eleme az a tanítás, hogy az egyén számára az erkölcsi jó képességeinek lehető legtökéletesebb kifejlesztése, és így természetének kiteljesítése vagy megvalósítása. Ez a kiteljesedés úgy érhető el, ha az ember harmónikusan megvalósítja képességeit, figyelembe véve az emberi természet minden jelentős elemét, beleértve az elválaszthatatlan társadalmi jelleget is.

Platón (kb. 429-347 Kr. e.) etikáját ismeretelméletére és metafizikájára építette. Platón számára a gondolat fogja fel a tárgyak lényegét, nem pedig az érzékszervek. Például szolgálhat a szépség megértése. Különböző tárgyakat mondunk szépnek. Mivel a szépséget különféle dolgokban fedezzük fel, szükségszerű, hogy a szépség fogalmának megfeleljen egy *valóság,* különben képtelenek lennénk felismerni. Nem mi találjuk ki a szépség valóságát, hanem megértjük, ha előttünk van. Ugyanez az analízis érvényes a jó fogalmára és más általános fogalmakra is. Platón szerint logikus azt tartani, hogy van egy valóság, amely megfelel az abszolút jónak és abszolút szépnek. A jóság és szépség, amely különféle tárgyakban van, tulajdonképpen az abszolút jó és abszolút szép « ideális formájában » való részvétel és annak visszatükröződése. Csak egy további lépés volt Platón számára az, hogy kiterjessze az ideális formák elméletét minden tárgyra, és ne korlátozza csak erkölcsi és esztétikai általános fogalmakra. Így az érzéki világ csak tükörképe az ideális formák valódi világának. Az ideális formák világát a dolgok minden fajtájának örök és tökéletes prototípusa alkotja. Ezen a földön minden lény részt vesz egy ideális formában. Így az ember is részese az emberség formájának. Az általános fogalmaknak tehát valódi ontológiai létük van, és nemcsak az értelem puszta elvonatkoztatásai.

Értelmünk kapcsolatba hoz bennünket az általános formákkal, vagyis ezzel a valódi világgal. Követ-

kezésképp az értelem az ember legfontosabb jellemzője, amely a valódi énjét képviseli. Az ember értelme révén lesz valóban ember.

Platón nem tagadta az élvezet jelentőségét, mert szerinte az ember nem kizárólag értelem. A jó élet abban áll, hogy az ember kifejlessze valódi természetét, és egyre inkább hasonlóvá váljék az emberség ideális formájához. Mivel az ember nemcsak értelem, a jó életnek az értelem és az érzékek harmonikuson összekapcsolt tevékenységében kell állnia. Míg ebben a mulandó világban élünk, mindig látnunk kell, hogy ez nem az igazi világ, hanem az ideális formák tökéletes világának másolata. Az erkölcsi jóság abban áll, hogy megkíséreljünk hasonlítani a tökéletes világhoz, amennyire csak tudunk, képességeink kibontakoztatása, különösen pedig tudásunk növelése révén. A tökéletes *Jó* ismerete fontos az ember számára, hogy képes legyen kiteljesíteni természetét és elérje a boldogságot, amely csak akkor lesz teljes, amikor visszatérünk a tökéletes világ birodalmába, ahonnan születésünkkor lelkünk vétetett, és testünk börtönének foglya lett.

A *Köztársaság*-ban Platón leírja az ideális államot, ahol az ember harmonikusan fejlődhet és élhet, azaz segítséget kap egy erkölcsileg jó élethez. Hangsúlyozta az ember társadalmi természetét, és következésképp az erkölcsiség kritériumát az ember dinamikus és társadalmi természetében jelöli meg, ahogyan a társadalomban és a társadalmi együttműködés révén fejlődik és kiteljesedik. A harmonikus társadalmi élet segíti az embert a tökéletes *Jó* megközelítésében. Az ember célja az, hogy amennyire csak lehetséges, hasonlítson a tökéletes *Jóhoz*. A legmagasabb *Jó* tökéletességében való részvétel boldogságot ad az embernek. Az ember célja ezért az, hogy az Abszolút létében osztozva, elérje a boldogságot.

Arisztotelész (384-322 Kr.e.) etikája metafizikáján alapul, amely elutasítja Platónnak az ideális formák külön világáról való elméletét. Ennek ellenére Arisztotelész egyetértett Platónnal abban, hogy lennie kell egy valóságnak, amely megfelel a lények általános fogalmának vagy lényegének. Lennie kell valamilyen valóságnak, mely az aranyat arannyá, a lovat lóvá, az embert emberré teszi. A dolgok általános fogalma vagy lényege azonban nem létezhet azoktól elválasztva, hanem az egyedi lényekben kell megtestesülnie. Egy lényt lényege teszi azzá, ami. A dolgok egyetemes lényegét, ahogyan az egyedekben megvalósulnak, a lények *szubsztanciális formájának* nevezte. Ezt a formát a dolgok természetének is lehet mondani, mivel az illető lények sajátos aktivitásának forrása. A szubsztanciális forma meghatározza azt a módot, ahogyan egy lény létezik és működik/cselekszik. Ezt a formát vagy forrást nem látjuk, de a lények megfigyeléséből következtetünk valóságára. « Amilyen egy lény, úgy működik ». Egy almafa almát terem, és nem körtét, egy sas repül, és nem úszik, mint egy hal, az arany nem rozsdásodik, mint a vas stb. Az okozatból, azaz a lény működéséből következtetünk a működés okának létezésére. Ez a valóság, melyet a lény természetének lehet nevezni, határozza meg annak tevékenységét.

A szubsztanciális formák nem léteznek elkülönülten vagy önmagukban, hanem építő elemei az azonos osztályhoz tartozó minden létező egyednek. Minden személy emberi lény, rendelkezik az emberség lényegével vagy természetével, de az « emberség » mint olyan nem létezik különválasztva. Egy lény specifikus lényege *számbelileg* különbözik az azonos faj minden egyedében, de *lényegileg* ugyanaz a faj minden tagjában. Az általanos fogalmak csak értelmünkben léteznek, absztrakciók. De ezeknek a fogalmaknak objektív alapjuk van a létező egyedekben,

mivel mindezek az egyedek valóban és objektíven vagy kutyák, vagy lovak, vagy emberek stb.

Midőn Arisztotelész az élőlényekben a változás és növekedés tényét akarta megérteni, a szubsztanciális forma kulcsfogalom lett az életet magyarázó elméletében. Minden állandóan változó lényben van egy változatlan, dinamikus mag. A teljesen kifejlődött tölgyfa ugyanaz, mint ami alapvetően volt a makkban, és mégis különbözik tőle. Arisztotelész a szobrász hasonlatát veszi, aki egy márványtömböt szoborrá formál. A szobrász a szobor formáját hozzáadja a márványhoz. Itt a forma kívülről jön, és egy külső tényező segítségével. A forma és anyag egyesül és egy konkrét szobor lesz. A szubsztanciális forma azonban a különféle tárgyakban, az illető lényekben magukban működik. A szusztanciális forma ugyanaz a forma vagy lényeg marad, és áthat egy változó és passzív elemet, amit Arisztotelész *materia primá*-nak (ősanyagnak) nevezett. A materia prima azonban nem létezhet a formától függetlenül, ugyanúgy, ahogy a szubsztanciális forma sem létezhet elkülönítve. Minden létező lényben a forma már egyesült a materia primával, és a lény sajátos jellegét vagy természetét adja.

Élőlényekben vagy bármilyen szerves növekedésben a szubsztanciális forma szervezi meg az anyagot. A belső ételv okozza egy egyedi lény növekedését, az illető lény sajátos természetének vagy formájának megfelelően. Így egy makk mindig tölgyfává nő, nem pedig almafává. A forma a növekedés folyamatában fejeződik ki, és valóban azzá válik, ami természete. A tölgyfa különbözik a makktól, mégis a makk gyakorlatilag tartalmazza a tölgyet. Az élet folyamán teljesen kifejlődik: az a képessége, hogy tölggyé váljék, kiteljesedik, kibontakozik. Ebből az következik, hogy a forma az élet mozgató vagy « formális » oka, de ugyanakkor a célja is, vagyis a lény végső cél-oka. Egy lény akkor valósul meg igazán,

amikor eléri természete beteljesedését vagyis formája teljességét. A forma ebben az értelemben az a norma is, amely szerint a lény működik-cselekszik.

A szubsztanciális forma a lények minden osztályát, az embert kivéve, vagy fizikailag vagy pszichológiailag meghatározza: egy bizonyos cselekvésmódra kényszeríti. Egyedül az ember szabad cselekedeteiben. Azonban az ember számára is a végcél, életének céloka, a szubsztanciális formának, vagyis természetének teljes kibontakoztatása marad. Arisztotelész azt tanította, hogy az ember akkor cselekszik erkölcsösen, mikor a lehető legtökéletesebben megvalósítja szubsztanciális formájának, ideális természetének lehetőségeit. Mivel az ember természeténél fogva értelmes állat, fel tudja fedezni és meg, tudja érteni valódi természetét. A jó embernek az igazságot kell keresnie, és valódi természete szerint kell cselekednie. Azok a tettek, melyek az emberi természethez illenek, közelebb viszik az embert céljához, embersége kiteljesedésének eléréséhez. Az ember teljesebben emberré válik és megvalósítja formáját, természete tökéletességét, mikor természete szerint cselekszik. A jellegzetes cselekvés, amely ehhez a megvalósításhoz vezet, *eudaimoniá*-t eredményez, vagyis az ember jólétét és boldogságát hozza létre. Görögül a célt *telosz*-nak mondják, és mivel ez az önmegvalósítás-elmélet azt jelenti, hogy közelebb viszi az embert céljához, az etikának ezt a típusát általában *teleologikus etikának* nevezik.

Az etikai teleologikus önmegvalósítás-elméletekben az erkölcsiség kritériuma, vagyis a rendszer alapja az emberi természet helyes fogalma lesz. Arisztotelész hangsúlyozta az emberi természet társas jellegét. Az ember társas lény, következésképp lehetőségeinek kibontakozását csak társadalmi együttműködéssel érheti el, a « *polisz* »-ban, a jól szervezett közösségben. Így az etikát a politika részének tekintette, mert a politika, szerinte, a társadalomban

való szervezett, harmonikus társas élet tudománya. Az emberi természet Arisztotelész szerint a cselekedetek dinamikus forrása, és nem lehet matematikai pontossággal erkölcsi problémákra alkalmazni. Természetes indíttatásainkban és hajlamaikban harmonikus egyensúlyt kell tartanunk, úgy, hogy az emberi természet a lehető legjobban megvalósuljon benünk. Az erények segítenek természetünk kifejlesztésében és képessé tesznek a jó és boldog életre. *Nikomakhoszi Etikájában* az erények egy ilyen értelmes és gyakorlati rendszerét írja le.

Aquinói Szt. Tamás (Kb. 1225-1274) mindig úgy utalt Arisztotelészra, mint « *a* filozófusra », és nagy tisztelettel írt róla. Arisztotelész sok elvét integrálta saját gondolataiba, és Arisztotelész filozófiáját ismertebbé tette Európában.

Szt. Tamás elsősorban teológus volt. Így az etika kérdéseivel főleg teológiai szempontból foglalkozott. Etikai elvei azonban könnyen megkülönböztethetők teológiai írásaiban, főleg a *Summa Theologica* 2. részében és a *Summa contra Gentiles* 3. könyvében. A keresztény erkölcsi felfogásra való befolyása nemcsak kortársai között volt nagy, hanem a következő generációkban is.

Szt. Tamás egytértett Arisztoteléssal abban, hogy az emberi cselekvés erkölcsi jellege az ember végső céljával való kapcsolatából ered. Minden lény természete szerint lehetőségeinek kiteljesítésére törekszik, és ezért teljesen kifejlesztve természetüket annak teljességére törekszenek, hogy így végcéljukat elérjék. Az ember mint szabad és értelmes lény nemcsak természetének erejénél fogva törekszik a végcélra, hanem értelme és akarata segítségével is. Az értelem és a szabadakarat az az alap, melyen az emberi cselekvés erkölcsi jellege nyugszik. Az ember szándékosan és szabadon igenelheti célját és cselekedeteivel közeledhet hozzá, vagy pedig saját célja ellen fordulhat,

amely egyedül tudná kiteljesíteni és boldoggá tenni. De mi az ember végső célja? Szt. Tamás azt állítja, hogy semmilyen véges tárgy nem elégítheti ki az embert, mert értelme és akarata révén túlhaladja azokat és önmagát is. Így mint teológus azt tartja, hogy csak Isten elégítheti ki tökéletesen az ember vágyait és értelme meg akarata törekvéseit. Az ember számára a legfőbb jó Isten, de Istent teljesen kielégítő módon ebben az életben nem érjük el. Csak Isten boldogító látása, a *visio beatifica* elégíthet ki bennünket a túlvilágon. A visio beatifica Isten intuitív és értelmi megismerése, amely létünk kezdő és végső okához kapcsol bennünket. Az ember, amikor természetéhez illően cselekszik, erkölcsösen cselekszik és így előkészíti boldogsága tökéletes beteljesedését az elkövetkező életben.

Az erkölcsi normáról beszélve, Szt. Tamás gyakran használja a « helyes ész » kifejezést. Mivel szerinte az értelem adja meg az ember sajátos jellegét, érthető, hogy hangsúlyozza az ész szerepét az erkölcs és boldogság területén. Az ember az értelem révén ismeri fel élete a célját, és ezért képes arra, hogy tudatosan törekedjék a jóra. Azonban gyakran megesik, hogy az ember szándékosan olyan dolgokat választ, amelyek objektíven nem jók számára, és amelyek nem viszik közelebb a céljához. A « helyes ész » (*recta ratio*) felfogja az objektív jót, amely kiteljesíti az ember képességeit, és közelebb viszi az embert céljához. A « helyes ész » figyelembe veszi a cselekvő személy sajátságos és konkrét körülményeit, kapcsolatait másokkal és a társadalommal, és azt választja, ami az emberi természetnek megfelel. Az ész akkor helyes, ha objektívan a cselekvő személy konkrét természete szerint ítél, és olyan cselekedeteket választ, amelyek valóban kiteljesítik és tökéletesítik természetét.

* * *

Az önmegvalósítás elméletének ez a három bemutatott példája a századok folyamán nagy befolyásra tett szert az etikai gondolkodásban, és sok követőre talált. Minden önmegvalósítás-rendszer közös eleme az a tanítás, hogy az embernek jellemző természete van, és hogy az erkölcsiség azt jelenti, hogy olyan tetteket kell végbevinni, amelyek segítik az embert természete kiteljesítésének megvalósításában. Ezek az elméletek metafizikájukban, mberfilozófiájukban többször különböznek egymástól, azaz a valóságról általában, és főként az emberi természetről más-más a felfogásuk. Ezért van az, hogy sok önmegvalósítás-elmélet különleges hangsúlyt helyez az emberi természet helyes analízisére és értelmezésére. Némelyek különösen aláhúzzák, hogy az embert nem lehet csak fizikai és biológiai lénynek tekinteni, hanem « a lényegét pontosan tükrözően » kell értelmezni, mint a szellemet az anyagban, aki értelemmel, szabadsággal és szociális jelleggel rendelkezik, akinek kapcsolatai vannak más emberekkel és kisebb vagy nagyobb társaságokkal, akinek jellemzője a kölcsönös függés, aki befolyásolhatja környezetét, beleavatkozhat saját természetébe, önmanipuláló és önmagát túlhaladó. Azonban nem változtathatja meg teljesen saját természetét, mert akkor megszűnne értelmes és szabad cselekvő személy lenni. Ebből a meggondolásból nyilvánvaló, hogy a különböző emberfilozófiák az önmegvalósítás-elméleteken belül különböző erkölcsi kritériumokat eredményeznek.

5. *Marxista-leninista etika*

Amint a kereszténység fogalma a keresztény tanítás sok változatára utal, ugyanígy a « marxizmus » kifejezés is nagyszámú, különböző marxista tanítást foglal magában. Ilyenek pl.: a klasszikus marxizmus, a neomarxizmus, az újbaloldal, marxizmus-leninizmus, a marxizmus-

leninizmus-maoizmus. A marxizmus minden formája arra tart igényt, hogy Karl Marx gondalatainak hű és valódi értelmezője vagy fejleménye. Maga Marx nem hagyott világosan meghatározott vagy befejezett gondolati rendszert. Bár erősen elítélte a kapitatalizmus és a burzsoázia erkölcsét, etikája homályos, mert az erkölcs problémáját nem tárgyalja kifejezetten és összefüggően. A legerősebb és legbefolyásosabb marxista elmélet ma a marxizmus-leninizmus, amely bizonyos értelemben magában foglalja a marxizmus-leninizmus-maoizmust is. A világ népességének 40 %-át uralja. A marxizmus ezen ágának elterjedtsége az oka annak, hogy rövid analízisünkben főleg a marxizmus-leninizmussal fogunk foglalkozni.

Lenin nem ismerte Marx minden írását, és nyilván nem voltak számára hozzáférhetők a fiatal Marx írásai, amelyeket sokkal később adtak ki. Mindazonáltal az általa ismert Marx gondolatait továbbfejlesztette, fontos elméleti és gyakorlati pontokban. Más szovjet vezetők és filozófusok is hozzájárultak a marxizmus-leninizmus fejlődéséhez. A marxista-leninista filozófia rendszere 1950 körül kristályosodott ki. Ezt a filozófiát hivatalos szovjet kiadványok meglehetősen világosan meghatározzák, és kötelező és fontos tárgyként a kommunista országok iskoláiban tanítják. Ez a filozófia azt állítja, hogy a kommunista erkölcsnek is. A. F. Siskin a marxista etika tankönyzetének alapja, és forrása a valódi szocialista és kommunista erkölcsnek is. A F. Siskin a marxista etika tankonyvének szerzője. Művének címe: *A marxista etika alapjai* (Kossuth Kiadó, 1964.)

A marxizmus-leninizmus etikai elmélete a valóság marxista-leninista léttanára és emberfilozófiájára épül. A marxista-leninista filozófia teljes bemutatása túlmenne e könyv célján. Csak a marxista-leninista filozófia két főrészének, a dialektikus és a történelmi materializmusnak nagy vonalait vázolják röviden.

A *dialektikus materializmus* a valóság alapvető törvényeit magyarázza, és azt bizonyítja, hogy minden létező vagy anyag, vagy az anyag terméke. Mivel az anyag a tudomány szerint nem semmisíthető meg, vagyis elpusztíthatatlan, következésképpen örök is, és ezért nem teremtett valami, ami arra mutat, hogy nincs Teremtő. « A természet önmaga oka... Ez a materialista formula azt jelenti, hogy a természetnek nincs szüksége egy felette álló teremtőre, hogy a természet maga rendelkezik a végtelenség és örökkévalóság tulajdonságaival, melyeket a teológusok hamisan Istennek tulajdonítanak » (12).

Az anyag legjelentősebb és örök tulajdonsága a mozgás. A mozgást azonban nem szabad csak térbeli mozgásként értelmezni; a változás minden formája mozgás. Az anyag nem statikus, hanem dinamikus, és következésképp változó. Ha megértjük az anyagi változás alaptörvényeit, világosságot vethetünk a világban levő evolúció és fejlődés tényére. A marxizmus-leninizmus azt állítja, hogy a dialektika szabályai tudományosan megmagyarazzák a változás természetét. Ezért hívják a rendszert dialektikus materializmusnak. A dialektikus materializmus 3 törvénye a következő: 1. a mennyiségi változás átmenete minőségibe és megfordítva; 2. az ellentétek harca és egysége; 3. a tagadás tagadásának törvénye.

Történelmi materializmus. Az anyag dialektikus törvényei a lét különböző osztályait hozzák létre, és a fejlődés egy bizonyos pontján egy gondolkodó lényt is. Az ember megjelenésével megkezdődik a történelem. A történelem, mint minden, ami nem elsődlegesen anyag, az anyagi fejlődés terméke. Következésképp a történelmet

(12) O. V. Kuusinen és mások, *Fundamentals of Marxism-Leninism,* Moscow, Foreign Languages Publishing House, 1963, 35. lap.

a dialektika törvényei irányítják. A dialektika törvényeinek a történelemre való alkalmazása a történelmi materializmust eredményezi.

A történelmet az egyének alakítják, ahogyan egy adott társadalomban különböző kapcsolatokban vannak egymással. A marxista-leninisták kétféle kapcsolatot különböztetnek meg: gazdasági és társadalmi-ideológiai kapcsolatot. A gazdasági vagy materiális kapcsolatot *alépítmény*nek nevezik, amely nem más, mint « a társadalom gazdasági szerkezete, a termelési viszonyok összege a társadalmi fejlődés történelmileg meghatározott szakaszában ». A társadalmi ideológiai kapcsolatokat *felépítmény*nek nevezik: « a társadalmi eszmék, intézmények és az adott gazdasági alapból kinövő kapcsolatok összege ». « A felépítmény három fajta társadalmi jelenséget foglal magában. Először is társadalmi eszméket, hangulatokat, társadalmi érzéseket, azaz ideológiát és társadalmi pszichológiát. Másodszor, különböző szervezeteket, intézményeket — az államot, törvényszéket, egyházat stb. Harmadszor, felépítményi (ideológiai) kapcsolatokat » (13).

Az alépítmény a termelési eszközök fejlődésének megfelelően változik, a primitívtől a kifinomult kapitalista termelési formáig. Az alépítmény változásai a felépítmény változását eredményezik, amelyet ezért teljesen a gazdasági alakulások határoznak meg. A társadalmi képződés, azaz a társadalmi rendszer, amelyben élünk, a termelési viszonyok eredménye. Ebből az következik, hogy a történelmet, végső soron, az anyagi termelés « módjai » határozzák meg.

A marxista-leninisták azt állítják, hogy az al- és felépítmény dialektikus törvényei világosan bizonyítják: a történelem elkerülhetetlenül a tökéletes kommunizmus

(13) F. V. Konstantinov: *Fundamentals of Marxism-Leninism*, Moscow, Progress Publishers, 1974. 336. lap.

felé halad, amely az ember összes lehetőségének és a valóban jó és emberi életre irányuló vágyának beteljesülése lesz. Először a *szocializmust* fogják bevezetni, miután megszüntetik az összes termelési eszköz magántulajdonát. Ezután a tudományos szocializmus ésszerű alapon megszervezi a termelést, amely megszünteti a kapitalizmus gazdasági válságait, ipari ciklusait. Vagyis fel fogja építeni a fogyasztói javak és szolgáltatások ipari alapját. A történelem ezen szakaszában a mottó: « Mindenki képessége szerint, mindenkinek munkája szerint. » A termelés tudományos megszervezése azonban a javak és szolgáltatások olyan bőségét hozza majd létre, hogy bevezetik a *kommunizmus* korszakát. A történelem e szakaszának mottója: « Mindenki képessége szerint, mindenkinek szüksége szerint. » El fogják törölni a pénzrendszert, és az ember különböző anyagi és kulturális igényeit fizetés nélkül fogják kielégíteni. Mivel a hiány az irigység és mindenféle rossz forrása, a bőség meg fogja változtatni az ember jellemét: alapvető vonásai, mint a barátság, béke, kölcsönös tisztelet, rend és szeretet uralkodóvá válnak egyéni és társadalmi kapcsolataiban. Az államhatalmat azért vezették be a történelem folyamán, hogy a kizsákmányolók lehetővé tegyék az elnyomást, és valami közrendet teremtsenek. Mivel a kommunista társadalomban nem lesz elnyomás, és a társadalmi együttműködés ésszerű törvényeit az új típusú ember szabadon és önként meg fogja tartani, nem lesz majd szükség a törvény végrehajtási eszközeire. Ennek következményeként az állam « el fog halni ».

A marxizmus-leninizmus azt állítja, hogy a történelem folyamán az erkölcsöt a kizsákmányoló osztályok érdekei határozzák meg, ezt az erkölcsöt aztán rákényszerítették az elnyomottakra, hogy az uralkodó osztályokat szolgálják. A jelen és jövő valódi marxista erkölcse azonban teleologikus: az emberiség szükségszerű célja határoz-

za meg, vagyis az ember kiteljesedése és felszabadulása a tökéletes kommunista társadalomban. Ebből következik, hogy az erkölcsiség kritériuma a marxizmus-leninizmus emberfilozófiája szerint értelmezett emberi természet. Azok a tettek, melyek összhangban vannak a tökéletes kommunizmus eszményeivel, tehát közvetlenül vagy közvetve segítik az eljövendő aranykort, erkölcsileg jó tettek. Az olyan tettek, melyek megakadályozzák az ember kiteljesedését a tökéletes kommunizmusban, és hátráltatják a történelem e csúcspontjának eljövetelét, erkölcsileg rossz és bűnös tettek.

Kiértékelés. — Világos, hogy a marxista-leninista etika kulcsa a valóságelmélete, vagyis a dialektikus és a történelmi materializmus. A kommunista etika alapos kritikájának ezért a dialektikus és történelmi materializmus bírálatán kell alapulnia. Itt csak utalhatunk néhány olyan problémára, amelyet a marxizmus-leninizmus bírálói kimutatnak (14).

A marxizmus-leninizmus kiindulópontja, hogy minden lény vagy anyag, vagy az anyag terméke, nincs bizonyítva, csak elfogadják mint alapfeltevést. A modern tudomány sok olyan valószínű vagy legalábbis elgondolható elméletet nyújt, amelyek arra mutatnak, hogy a világegyetemnek volt kezdete és nem örök. Azt az alapvető kérdést, hogy miért van valami, és nem csupán a semmi, sohasem teszik fel vagy válaszolják meg. Továbbá, a dialektika « tudományos » törvényét a tudomány nem fogadja el. Még a kommunista tudósok sem veszik figyelembe kutatásaikban.

Ami a történelmi materializmust illeti, a dialektika

---

(14) Vö. Gustav A. Wetter, *Dialectical Materialism,* New York, Praeger, 1958; *Soviet Ideology Today,* London, Heinemann, 1966.

alkalmazása a ötrténelemre nem válik be, és nem bizonyítja a kommunizmus elkerülhetetlen terjedését az egész világon. A marxista-leninisták nem tudják kielégítően megoldani a történelmi determinizmus és az emberi szabadság közötti ellentmondást, míg mind a két álláspontot védik. Ha az ember szabad, és a történelmet az ember csinálja, a kommunizmus mint a történelem végső célja nem elkerülhetetlen. A szabad ember más társadalmi rendszert is felépíthet. A kommunista elmélet paradox voltát a következő kérdéssel is ki lehet mutatni: « Miért kell kommunista pártot szervezni és dolgozni a kommunizmusért, amely amúgyis elkövetkezne mint történelmi szükségszerűség? »

Ha a marxista-leninista filozófia állásfoglalása az ember mivoltát és végső célját illetően nem tartható, akkor ez az ember- és világszemlélet nem szolgálhat az erkölcsiség normájaként, mert csak üres állítás marad, mely az emberek engedelmességét és elkötelezettségét nme tudja motíválni.

6. *Szituációs etika.*

A második világháború utáni szituációs etika főleg *Jean-Paul Sartre* egzisztencialista filozófiájának a terméke. Az egzisztencialista filozófia túlságosan bonyolult és sokrétegű, úgyhogy pár sorban lehetetlen teljesen kifejteni. A sokfajta egzisztencialista filozófiának közös és alapvető jellemzője, hogy az ember létezésének dinamizmusát hangsúlyozzák az ember lényegének vagy természetének statikus felfogásával szemben.

A Sartre által képviselt egzisztencialista filozófia tagadja Isten létét. Szerinte az esszencialista filozófusok egy nagy építő mesterről, Istenről beszélnek, aki először kigondolja az ember fogalmát és lényegét, és aztán létezővé teszi azt a lényeget a teremtés által. Istennek ezt az

eljárását össze lehet hasonlítani az asztalos munkájával, aki asztalt akar csinálni. Az asztalos először megrajzolja az asztal tervét, s aztán műhelyében elkészíti az asztalt a terv szerint. E szerint az elgondolás szerint a lényeg a létezés előtt jön. Sartre szerint azonban nincs Isten, aki kitervezte volna az ember lényegét. Az ember egyedül van a világban Isten nélkül. A « létezés csapdájába estünk », a természet vak erői beledobtak bennünket ebbe a világba a mi megkérdezésünk és beleegyezésünk nélkül. Nem azzal kezdjük az életet, hogy megadott lényegünk és természetünk van. Létezésünk és szabadságunk jön lényegünk előtt. Hogy mit csinálunk magunkból, az teljesen tőlünk függ, és nem egy adott emberi természettől, mivel nincsen Isten, aki előírná erkölcsi magatartásunkat. Az ember maga alkotja teljesen szabadon az erkölcsi értékeket, ahogy az élete fejlődik, és ezeket az értékeket változtatja az emberi élet körülményei és szituációi szerint. Az erkölcsileg jó cselekedet eszerint az, amit az ember szabadon visz végbe a konkrét helyzet figyelembevételével.

E leírás után azt gondolhatnánk, hogy a szituációs etika normája tulajdonképpen azonós az erkölcsi pozitivizmus normájával, hiszem egy külső, pozitív elem, a folyton változó szituáció határozza meg a cselekedet erkölcsi jellegét. Ez az első benyomás azonban megváltozik, ha figyelembe vesszük, amit Sartre az ember « egyetemes szituáció »-járól mond. Szerinte az ember egyetemes szituációja mindig magában foglalja azt, hogy szükségképpen vagyunk ebben az adott világban, dolgoznunk kell megélhetésünkért, szükségképpen másokkal kell együttélnünk és halandók vagyunk. Az emberi szabadság és az egyetemes szituáció (mint az erkölcsi magatartás normája) figyelembevételével fel tudunk építeni egy olyan társadalmi rendet, mely szükséges ahhoz, hogy ezen a zsúfolt földtekén meg tudjunk élni. Mindezek ellenére

Sartre mégis hangsúlyozza azt, hogy az erkölcsi jó meghatározása teljesen szubjektív elemektől függ, mert az emberi lét szükségszerű tényezői nem mutatják meg, mi az objektíven jó vagy rossz. Ezenfelül az embernek nincs célja az életben. Az emberi élet értelmetlen, mert hiába építjük fel létünket keserves munka és küzdelem árán, és hiába fejlesztjük ki személyiségünket, a végén elkerülhetetlenül jön a halál, amely mindent lerombol. Sartre filozófiája pesszimista, gyakran nevezik az abszurdum filozófiájának.

Kiértékelés. — Sartre helyzeti etikájában bizonyos következetlenséget fedezhetünk fel: egyrészt a szabadság nevében ragaszkodik a teljes szubjektivizmushoz, amely az erkölcsi pozitivizmusnak egy fajtája, másrészt állítja, hogy van egy objektív egyetemes emberi szituáció.

Ez az utóbbi állítás azt mutatja, hogy az életben bizonyos társadalmi rend szükséges volta arra kényszeríti Sartre-ot, hogy feladja a teljes szubjektivizmust, és elfogadja az erkölcs valami objektív normáját. Ez az objektív norma tulajdonképpen az emberi természet, ahogyan azt Sartre leírja, bármennyire erősen próbálja is visszautasítani az emberi természet gondolatát, és azt, hogy az megelőzné a létet.

Joseph Fletcher Szituációs etikája a 60-as évek közepén nagy vitát keltett az Egyesült Államokban, de Európában alig figyeltek fel rá. Fletcher Sartre etikáját « antinóm », törvény nélküli etikának nevezi, nem pedig szituációs etikának. Saját rendszerét javasolja, amelyet a valódi szituációs etikának tart.

A szituácionalista, Fletcher szerint, elfogadja « közössége etikai alapelveit és örökségét », és ezeket «problémái megvilágosítójaként » használja. De a szituácionalista « bármely helyzetben kész a kompromisszumra vagy arra,

hogy ezeket az elveket egy adott helyzetben feladja, ha úgy tűnik, hogy így jobban szolgálja a szeretetet ». Ebből az következik, hogy a természeti törvény és a kinyilatkoztatás objektív normáján túl az erkölcs legfontosabb és végső soron döntő kritériuma a szeretet. Következésképp fontos világosan meghatározni, mi a szeretet. Fletcher megkísérli ezt, miközben a szeretet három típusát különbözteti meg: *agapé,* az ajándékozó szeretet, *philia,* a barátság, és *erósz,* a romantikus szeretet. « Az *agapé* adakozó szeretetet jelent, amely nem vár viszonzást, csak a felebarátra figyel; a felebarát mindenkit, még az ellenséget is jelenti... Általában különbözik a baráti szeretettől (*philia*) és a romantikus szeretettől (*erósz*); ez mindegyik válogatós és kizárólagos. » Az erkölcsileg jó cselekedet kritériuma az *agapé,* bár a szeretet másik két formájának is megvan a helye emberi életünkben.

Kiértékelés. — Fletcher elméletét nem azért említettük itt meg röviden, mert komoly érvekre épül, vagy mert általánosan elfogadott filozófia, hanem azért, mert hangsúlyozza a szeretetet. Egyeseknek nagyon vonzónak látszhat a szeretet mint az erkölcs kritériuma. Csábítónak tűnik azt állítani, hogy az erkölcsiség kritériuma a szeretet, és hogy igazi erkölcsi kötelességünk az, hogy szeretetből cselekedjünk. De mit jelent egy embernek szeretetből cselekedni?

Fletcher etikájának, bírálói szerint, egyik legnagyobb gyengéje az, hogy sohasem magyarázza meg részletesen, mi a szeretet. Szituációs etikájában vagy tizenegy különböző szerepet ad a szeretetnek, és ezek közül egyesek világosan összeegyeztethetetlenek a többivel. Vajon a szeretet szerepét valami módon az emberi természet határozza meg? Hogyan fedezzük fel, hogy egy cselekedetet « szeretetből » hajtottunk-e végre vagy sem? Ezek azok az alapvető kérdések, melyekre Fletcher nem válaszol világosan.

VIII. AZ ERKÖLCSI NORMA ÖSSZEFOGLALÓ ÁTTEKINTÉSE

Az etikai rendszerek a kifejezetten vagy hallgatólagosan vallott erkölcsi kritériumok révén különböztethetők meg egymástól. Hangsúlyozott különbségeik ellenére a figyelmes analízis kimutathat egy közös elemet. Mindegyik az emberi jólétet kívánja elősegíteni, az életet « emberibbé », kielégítőbbe, tökéletesebbé és teljesebbé tenni. Úgy tűnik, hogy minden moralistának van egy bizonyos elképzelése az emberről, és azt akarja, hogy e szerint az elképzelés szerint éljünk. Emberfilozófiájuk nem mindig explicit, de az emberről alkotott felfogásnak azt az alapját képezi, amelyre etikai elméletüket felépítik. Az erkölcs ezek szerint azt jelenti, hogy az embernek azzá kell lennie, ami lényegében természetében rejlik.

Még azok az elméletek is, melyek az erkölcsöt külső tényezőkre építik, mint pl. az erkölcsi pozitivizmus, arra kényszerülnek, hogy visszatérjenek az ember fogalmához. El kell ismerniök, hogy a törvényhozás nem lehet önkényes, mivel semmiféle társadalom nem maradhat fenn, ha nem veszi figyelembe az embernek azokat az alapvető szükségleteit és vágyait, melyeket maga a természet sugall. Másszóval, figyelembe kell vennünk az emberi természetet, mint az erkölcsileg jó vagy rossz magatartás alapját.

Az átlagember « embertelennek » azaz az emberi természettel ellentétesnek bélyegzi meg a gonosz és kegyetlen tetteket; az ember humanizálásáról beszél, és gyermekei valódi emberi neveléséről. Azt tartja, hogy az emberi méltóság szerint kell élnünk, ami csak másik kifejezés az emberi természetre. Minden olyan törvényt, mely sérti méltóságunkat vagy emberségünket, rossznak vagy embertelennek mondunk.

Mi az oka ennek az alapvető egyetértésnek az emberi természetet mint erkölcsi kritériumot illetően, még akkor is, ha ez a *consensus* csak hallgatólagosan jut kifejezésre, míg nyíltan tagadják? Úgy látszik, ennek a közmegegyezésnek az a tény az alapja, hogy konkrét alkalmazásában könnyedén megértjük azt a filozófiai elvet, hogy « amilyen egy lény, úgy működik », azaz minden lénynek van természete, mely aktivitásának forrása. Minden lénynek van egy természetébe épült célja, melyet igyekszik elérni.

Az ember persze sajátos lény, mert célja nem olyan, mint egy növény vagy egy értelmetlen lény célja. Értelme és akarata révén az ember magasabbra tör. Mégis megismerhetünk benne határozott, természetes, egzisztenciális célokat és törekvéseket, amelyek megfelelnek természetének, és amelyeket ez a természet követel. Vannak olyan konkrét természetes, egzisztenciális célok, melyeket nem hagyhatunk figyelmen kívül.

Sok természetes tevékenységünkben, pl. evésben vagy ivásban önuralmat kell gyakorolnunk; le kell győznünk haragunkat, indulatosságunkat és csüggedésünket; olyan szokásokat kell felépítenünk, melyek segítenek napi megszokott munkánkban és lehetővé teszik, hogy jó emberi életet éljünk. Másokkal kell együtt élnünk és dolgoznunk. Egy családba kell beleszületnünk, és mások nevelnek fel és oktatnak bennünket. El kell sajátítanunk olyan jártasságokat, melyek képessé tesznek a társadalomba való beilleszkedésre és arra, hogy emberi lényként éljünk.

A nem szabad lényeknek szükségszerűen természetük szerint kell cselekedniök. Mivel az ember szabad, cselekedhet természete ellenére is; viselkedhet észellenesen és antiszociálisan is. Nem szabad azonban így viselkednie, mert természete ellen haladva degradálja magát emberségében, kevésbé emberi lesz. Másrészt, természet szerint cselekedve emberségét építi, emberibbé lesz. Az ember

nem születik tökéletesnek és teljesnek. Nem születik erkölcsileg jónak vagy rossznak, de élete folyamán többé vagy kevésbé megvalósítja a tökéletes ember ideálját azáltal, hogy olyan tetteket visz véghez, amelyek összhangban vannak a természetével, vagy ellene vannak.

Úgy látszik tehát, hogy a legtöbb etikai rendszer, legalábbis hallgatólagosan, az emberi természetet tekinti az erkölcsiség kritériumának; előző megfigyelésünkből tehát az következik, hogy logikus azt állítani, hogy az erkölcs objektív kritériuma az emberi természet.

Magától értetődik, mennyire fontos az, hogy helyesen értelmezzük az emberi természetet, és ne csak egyik vagy másik szempontját vegyük normaként. Az ember szellem az anyagban. Testből és lélekből áll. Ezt nem úgy kell érteni, mintha testi és szellemi részünk úgy lenne összetéve, mint a kenyér és a sonka van a szendvicsben. Egy példát idézve: a víz hidrogén és oxigén összetételéből keletkezik, de ez az összetétel egy teljesen új dolgot eredményez, amely folyékony és nem gáznemű stb. Az ember mint szellem az anyagban új, sajátos lény: se nem szellem, se nem anyag, hanem a kettő lényegi egysége. Az ember természetéről alkotott dualista felfogás azt eredményezhetné, hogy az erkölcsöt a biológia törvényeivel azonosítanánk, vagy pedig a tiszta szellem törvényeivel, vagy egyszer ezzel, máskor a másikkal, minden következetesség nélkül.

Az emberi természetet teljességében kell érteni, minden alkotó elemével, értelemmel, szabadsággal, szociális jelleggel, a kölcsönös egymásrautaltság kapcsolataival, mint tervező, saját természetét befolyásolni tudó és önmagát túlhaladó embert. Az emberi természet dinamikus, nem statikus. Nem lehet úgy tanulmányozni és elemezni, mint a laboratóriumi anyagot. Természetét nem lehet egyszerűen darabokra bontani és részeit egyszer s mindenkorra tudományosan jegyzékbe venni. Az ember alkotó,

önmagát formáló és túlhaladó lény. Alakíthatja saját természetét értelme és tudományos alkotásai révén. A kérdés csak az, hogy vajon ezt az önmanipulációt bölcsen végzi-e vagy sem, hogy növeli-e szabadságát és értelmét, az embernek ezeket az alapvető jellemzőit, melyek nélkül megszünne ember lenni. Az ember dinamikus végcélját illetően is, amennyiben állandóan megkísérli túlhaladni önmagát, és sohasem fogadja el azt a tényt, hogy megvalósította minden lehetőségét. Nem nyugszik bele, hogy nincs más, amit célként maga elé tűzhetne. Törekvéseinek nincs határa. A végtelen hívja.

Bár az ember beavatkozhat saját természetébe, mégis megérti, hogy nincs határtalan hatalma léte fölött. Még saját természetének működését sem fogja fel; nem tudja, hogy emlékezete, értelme, akarata hogyan működik, vagy azt, hogyan alakulnak át a külső ingerek a hang, fény, szag érzetévé stb. Másszóval, az ember függő lény. Sok olyan erőtől függ, melyek nincsenek hatalmában, és nyilvánvalóan nem ő csinálta saját természetét, és létének törvényeit.

Az agnosztikusok és az ateisták azt mondják, hogy a világegyetem vak erőitől függünk. Az istenhívők viszont úgy magyarázzák létünk okát és életünk végcélját, hogy rámutatnak egy transzcendens, értelmes és személyes lényre, akitől a világegyetem erői függnek. Kapcsolatunk ezzel az erővel szintén szerves része természetünknek. Annak a végső Erőnek, amelytől függünk, vagy egyik, vagy másik értelmezését el kell fogadnunk. Jóllehet cselekedeteinket nem tudjuk mindig létünk végső okára vonatkoztatni, néhány esetben mégis természetünk végső alapjának figyelembe vétele döntő tényező lehet egy tett erkölcsiségének meghatározásában.

A végső Erő, vagyis létünk metafizikai alapja, egyben az erkölcs *végső kritériuma* is, mert ez az oka annak, hogy olyanok vagyunk, ahogyan konkrétan léte-

zünk. Ez azonban nem gyakorlati és közvetlen kritérium, mert azt az Erőt nem értjük meg kontrétan és kellőképpen.

Az emberi természet és a történelem.

A tudomány leméri a sziklák és ásványok korát, és azt mondja, hogy évbilliókig gyakorlatilag változatlanul maradtak. Az élő szervezet azonban, az evolúció elmélete szerint, változik és fejlődik. Az ember hosszú evolúciós folyamat betetőzője. Vajon az emberi evolúció véget ért úgy, hogy a modern ember nem különbözik a primitív embertől? Vagy az ember természetének fejlődése még mindig tart? Ez a kérdés fontos az etika számára is, mert az emberi természet változásai változást jelentenenek az erkölcsben is, ha az emberi természet a magatartás helyes vagy helytelen voltának kritériuma.

Kérdés, hogy a primitív ember természete azonos-e a modern emberével? Nyilvánvaló, hogy mindegyik emberi lény, és hogy ebből a szempontból azonosak. Mégis nagy különbség van köztük. Beszélhetünk egy alapvető azonosságról, de észre kell vennünk a nagy különbséget is. Ezt a különbséget figyelembe kell venni, mikor az emberi természetet használjuk az erkölcsiség mércéjeként.

Az emberi természet dinamikus. Az ember természetében van az, hogy — mint Ignace Lepp írta — « állandóan túlhaladja vagy megkísérelje túlhaladni természetes állapotát nem azért, hogy teljesen levesse természetét, hanem hogy természetének új fejlődésére jusson » (15). Amennyire tudjuk, az ember nem változott biológiailag azóta, mióta *homo sapiens* lett. Nem növesztett szárnyat, hogy repülhessen, de értelme repülőgépeket és űrhajókat

(15) Ignace Lepp, *The Authentic Morality*, New York, Macmillan, 1968, 51. lap.

alkotott, hogy a madárnál gyorsabban repüljön. Hallása és látása nem lett finomabb, de értelme létrehozta a telefont, a rádiót és a tévét, miáltal kitágította hallásának és látásának határait. Izmai nem lettek erősebbek, de a gépek milliószorosan vagy még annál is jobban növelték erejét. Az ember bevilágítja az éjszaka sötétjét; nap és éj változása nem korlátozza többé. Fűti és hűti lakhelyét, s így megszabadul az évszakok változásainak hatásától. Környezetét jobbra vagy néha rosszabbra változtatta, és minden változás, amelyet létrehozott, saját életére is hat. Értelme és szabadakarata az oka mindezeknek a változásoknak. Az embernek ez a két alapvető alkotó eleme azonban lényegében ugyanaz marad; ezek nélkül nincs ember.

Meg kell értenünk, hogy vannak más, mint biológiai vagy fizikai változások. A kölcsönviszonyok hatnak az emberre, és hozzáadnak valamit a természetéhez. Egy ember tulajdonságainak összege megváltozhat azáltal, hogy kapcsolatba lép másokkal, pl. megnősül vagy egy ország elnöke lesz. Bár nincs fizikai változás ezekben az esetekben, az ember konkrét és egyéni lényege e kapcsolatok révén módosul, és a megváltozott természet határozza meg a házaspár vagy az elnök sok cselekedetének helyes vagy helytelen voltát, mint pl. hűséget, vagy a hűtlenséget a házastársi kapcsolatban, vagy a kormányfő felelősségének betöltését. Ha valaki megtanul repülőgépet vagy autót vezetni, nem változik fizikailag, mert alapvetően ugyanaz a személy marad. De az új jártasság hatással van természetére, és így tetteinek erkölcsisége is e hatás alá kerül. Egy képzett pilóta vezethet repülőgépet, míg egy járatlan személy nem veheti magára azt az erkölcsi felelősséget, hogy egy utasokkal teli repülőgépet vezessen. Az ember nagyot változott azóta, mióta megjelent ezen a bolygón, és minden változás valami módon befolyásolja konkrét természetét. Következésképp ez a

konkrét természete, mely az új kapcsolatok hatása alatt áll, az erkölcsiség kritériuma és magatartásának meghatározó tényezője.

Felmerül azonban az a kérdés, hogy vajon az emberi természetnek ez az állandó változása nem vezet-e relativista erkölcshöz. Valóban relativizmushoz vezetne, ha a változó elemek lennének az erkölcsiség egyedüli meghatározó tényezői. De, ahogy John Macquarrie írja: «Vannak bizonyos konstans elemek, amelyek azonosak maradnak a változásokban is. Az emberről és a természetről alkotott statikus felfogás kicserélése egy dinamikusabb elgondolással nem jelenti azt, hogy elvetjük a rend és az összefüggő egység fogalmait, vagy hogy az egyes kultúrákat és társadalmakat, még kevésbé az egyéneket, tesszük az erkölcsi értékek egyedüli szerzőjévé és döntőbírójává» (16).

Az emberi természet ezen dinamikus fogalma azonban azt jelenti, hogy a természet nem olyan, mint egy elektromos műszre, mely az erkölcsiséget egy laboratóriumi teszt pontosságával mérné. Megfontoltan kell ítélnünk, és figyelembe kell vennünk sok olyan kapcsolatot, melyek a történelem folyamán hatottak az emberi állapotra. A legtöbb korunkbeli szerző hangsúlyozza az emberi természet történetiségét, amikor arra kerül sor, hogy a természet alapvető és változatlan tulajdonságait a változó világ különféle körülményeihez alkalmazzák.

Említettük már ebben a fejezetben, hogy az emberi természetben felfedezhetünk létcélokat. El kell érnünk bizonyos célokat ahhoz, hogy emberi életet éljünk. Pl. el kell érnünk az önuralom és társadalmi együttműködés bizonyos fokát; nagy mennyiségű tudásra kell szert tennünk ahhoz, hogy beilleszkedjünk a mai bonyolult tár-

(16) John Macquarrie, *Three Issue in Ethics,* London, SCM Press, 1970, 52. lap.

sadalomba és megéljünk benne. Ezek az egzisztenciális részletcélok valahogyan mutatják az ember célját, amelynek elérését az emberi természettel összhangban levő tettek segítik elő. Mégis nehéz lenne olyasvalakit találni, aki őszintén azt állíthatná, hogy elérte az emberi természet tökélyét, hogy elérkezett embersége teljességére. De ha nem tapasztaljuk meg és nem ismerjük konkrétan az emberi természet beteljesülését, hogyan használhatjuk az erkölcs mércéjeként? Úgy látszik, hogy körben forgó hibás bizonyítással állunk szemben.

Erre az ellenvetésre a válasz az a tény lehet, hogy az ember dinamikus valóság, célja nincs korlátozva, hanem magánál a természeténél fogva megkísérli, hogy túlhaladjon önmagán. Egy ház akkor befejezett, amikor az utolsó téglát is helyére rakják az épület terve szerint. Még élő szervezetek is, mint pl. a fák, elérhetik lehetőségeik teljességét, amelyen túl nem tudnak menni. Az ember azonban sohasem befejezett ebben az értelemben. Mindig képes arra, hogy túlmenjen embersége tökéletességének azon a fokán, amelyet már elért. Mégis valahogyan megérthetjük és felfoghatjuk azt a célt, amelyre az ember sajátos aktivitásával törekszik. Az ember valódi természetét azok a jellegzetes ténykedések fedik fel, amelyek előmozdítják emberségét, és közelebb viszik lehetőségeinek kiteljesedéséhez. Következésképp még ha nem látjuk is konkrétan lehetőségeinek kiteljesedését, az emberi természetet az erkölcs mércéjeként tudjuk használni, mert ismerjük az ember jellegzetesen emberi tevékenységeit.

Szt. Tamás tudatában volt az ember önmagát meghaladó természetének, és azt tartotta, hogy az ember nem érheti el tökéletességét és boldogságát ebben a világban. Az ő megoldása az volt, hogy az ember lehetőségeinek teljességét csak a végtelennel, vagyis Istennel való egyesülésben érheti el, a Isten « boldogító látásában ». A marxista-leninisták abszolút jövőről beszélnek, melyben

a társadalom minden tagja legteljesebb mértékben ki fogja tudni bontakoztatni tehetségét és képességeit, és következésképp egy tökéletes társadalomban élve az emberek el fogják érni a boldogságot.

De vajon az emberi természet nem alkalmatlan és rendkívül bonyolult norma-e, amelyet még a szakértők is alig ismernek? Azt válaszolhatjuk, hogy bonyolultsága ellenére mindnyájan elég jól ismerjük az emberi természet főbb vonásait. Semmi nincs közelebb tudatunkhoz, mint természetünk jellegzetes tevékenységei. Ezek jellemző vonásait, az ember alapvető törekvéseit és hajlamait közvetlen tapasztalat útján ismerjük meg. Ez a tény magyarázhatja az erkölcsi élet fő törvényeinek világszerte való általános elfogadását.

Ahogyan a világról való ismeretünk nemzedékről nemzedékre egyre nőtt, ugyanúgy az ember kevésbé világos és bonyolultabb tulajdonságairól való ismeretünk is gyarapodott. Az emberi természet jobb megértése állandó folyamat, és minden humán tudomány hozzájárul valami megvilágosítással ahhoz az ismeretünkhöz, hogy mi is a valóban emberi. Az emberi természet állandóan növekvő ismerete lehetővé teszi majd, hogy eldöntsük azoknak a bonyolult problémáknak erkölcsi jellegét, amelyeket a tudomány, különösen a biológia fejlődése újabban fölvetett.

IX. A NORMÁKNAK A CSELEKEDETEKRE VALÓ ALKALMAZÁSA

Miután megállapítottuk az erkölcsiség kritériumát, egy gyakorlati módszert kell kidolgoznunk, amely lehetővé teszi, hogy az emberi tettet a normával összehasonlítsuk, és így eldöntsük erkölcsi jellegét. A norma alkalmazása a konkrét esetre nem olyan, mint egy pontos

laboratóriumi vizsgálat, pl. egy ötvözet kémiai összetételének meghatározása. A kritérium alkalmazása meglehetősen bonyolult elemzés, és figyelmes megfontolást és körültekintő elbírálást kíván.

Hogy megkönnyítsük az elemzést, hasznos lesz, ha összetevő elemeire bontjuk a tettet, és ezeket az elemeket egyenként összevetjük az erkölcsi normával. Vigyáznunk kell azonban arra, hogy ne válasszuk szét a tett elemeit oly módon, hogy elveszítsük annak egységét és hamis következtetésre jussunk.

A következő elemeket szokás megkülönböztetni az emberi tettben:

1. A tett *tárgya,* vagyis amit teszünk, pl. átsegítünk egy vakot az útkereszteződésen, vagy pénzt lopunk ki a zsebéből: hazudunk vagy igazat mondunk; önkéntes munkát végzünk egy kórházban vagy moziba megyünk.

2. A tett *indítéka,* vagyis az az ok, amely a személyt a cselekvésre indítja. Pl. az ember hazudhat azért, hogy kiszabaduljon egy kellemetlen helyzetből, vagy azért, hogy megmentse egy ember életét, akit egy őrült üldöz.

3. A *körülmények,* melyek a következő kérdésekre válaszolnak: ki, hol, mennyit milyen gyakran, kinek? A tett kivitelezője lehet pl. az ország elnöke vagy egy átlagos polgár; ezek a követelmények befolyásolhatják az illető tettének erkölcsi jellegét; pl. az ország elnökének nem szabad golfozással töltenie az idejét, amikor sürgős nemzeti kérdésekben kell dönteni. A lopás rossz voltát növelheti a lopott összeg nagysága, vagyis az a körülmény, hogy valaki egy szegény embertől lop-e, vagy egy gazdag vállalattól. Gondosan kell értékelni a körülményeket, mert nem minden körülmény befolyásolja a tett erkölcsiségét. Némely körülmény teljesen lényegtelen lehet a tett erkölcsiségének szempontjából, pl. hogy magyarul vagy olaszul hazudunk..

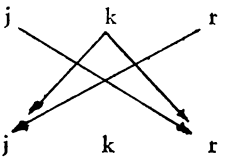
4. A tett *következményei* vagy okozatai szorosan véve nem részei a tettnek. Mégis a tett virtuálisan tartalmazza őket, amennyiben a tett okozza őket. Ezeket a következményeket néha előre láthatjuk, máskor viszont nem tudhatjuk előre. Pl. valaki többet iszik vagy marihuánát szív, de barátai figyelmeztetése ellenére kocsit vezet, és balesetet okoz; vagy valaki teljesen józan, és mégis megtörténik a baleset. Pl. egy szakszervezet New Yorkban túlzott béreket és nyugdíjakat követel, és csődbe juttatja a várost, miáltal felszámíthatatlan károkat okoz mindenkinek; ha a szakszervezeti és városi vezetők előre látják a következményeket, felelősek tettük rossz hatásáért. Általában egy személy felelős azokért az előre látható következményekért, melyek közvetlenül tetteiből erednek. Aki akarja az okot, akarja az okozatot is. A következőkben tárgyalni fogjuk az összetett következmények problémáját, melyek részben jók és részben rosszak.

Ha el akarjuk dönteni egy tett erkölcsi jellegét, először meg kell néznünk, hogy a tett tárgya, indítéka és körülményei összhangban vannak-e az erkölcsi normával, azután meg kell vizsgálnunk, hogy a tett hatásai ártalmasak-e vagy hasznosak.

A következő diagram segíthet az összehasonlításban. A tett tárgya lehet jó, közömbös vagy rossz; az indíték és a körülmények ugyancsak lehetnek jók, közönbösek vagy rosszak.

A tett tárgya önmagában

Indíték és körülmények



Az olyan tett, mely tárgyánál fogva jó, rosszá válik, ha az indíték vagy a körülmények rosszak. Pl. nagy összeget adni egy anyagi nehézséggel küzdő személynek, de azzal a szándékkal, hogy rávegyük egy rossz és igazságtalan törvényre való szavazásra, azt jelenti, hogy egy jótékony cselekedet megvesztegetéssé válik. Egy természeténél fogva közömbös tett erkölcsileg jó vagy rossz jellegét az indítéktől és a körülményektől kaphatja. Cigarettát szívni magában véve közömbös tett, de cigarettát szívni, hogy ezzel valaki jelzést adjon betörőknek egy bank kirablására, ez már rossz cselekedet, és a személy, aki ezt teszi, bűntárs lesz.

Mivel a rossz indíték elrontja egy tett alapvető jó voltát, könnyen arra a következtetésre juthatnánk, hogy ennek az elvnek a fordítottja is érvényes, azaz hogy a jó szándék vagy jó cél megváltoztatná egy tett rossz jellegét. Másszóval, a kérdés az, hogy vajon egy jó cél « szentesíti » vagy igazolja-e a rossz eszközt, vagy, ahogy általában rövidített formában mondani szokták: vajon a *cél szentesíti-e az eszközt?* Helyes-e az a palesztinai nacionalisták részéről, akik elő akarják segíteni hazájuk felszabadítását, hogy az olimpián megölnek számos atlétát? Vajon igazolhatók-e azok a horvát menekültek, akik eltérítenek egy repülőgépet azért, hogy felhívják a figyelmet arra, hogy hazájukban megsértik az emberi jogokat?

A jó szándék nem elég arra, hogy megváltoztassa egy tett alapvető helytelenségét, mert nem szabad a szándékot külön entitásként tekinteni. Nem lehet a célt az eszköz nélkül kívánni, és ha az eszköz természeténél fogva rossz, máris valami olyat kívánunk, ami rossz. A jó szándékot elrontja a véghezvitt rossz. Ha a tett strukturájának egy eleme rossz, nem lehet azt állítani, hogy a tett jó. Ha feltárcsázunk egy telefonszámot és csak egy számot tévesztünk el, akkor is « rossz számot » hívtunk.

Néha azonban ésszerűtlennek tűnik az, hogy ne válasszunk egy rossz eszközt egy nagyobb jó elérésére. Szabad-e hamis választ adnunk azért, hogy megmentsük valaki életét, akit egy őrült üldöz?

Ennek és hasonló eseteknek a megoldása az eszköz analizálása lehet. Vajon az eszköz, pl. valótlant mondani, valóban rossz? A « hazugság » kifejezés már magában foglalja az erkölcsileg rossz tett fogalmát. Meg lehet-e különböztetni a valótlanság állítását a hazugságtól oly módon, hogy a valótlan kifejezés ne lenne helytelen minden esetben? Vigyáznunk kell, hogy ne vegyük a tett tárgyát merő fizikai valóságában. Egy tett tárgya nagyon bonyolult lehet, és a figyelmes elemzés megmutathatja, hogy mennyire szövevényes. Ha az emberi természetet az erkölcsiség normájának vesszük és az igazmondás problémájára alkalmazzuk, a következő meggondolásra jutunk: az ember társas lény, amit mutat az is hogy fizikai, szellemi és lelki igányei nagyobbak egyéni erejénél, és csak másokkal való együttműködés révén elégíthetők ki. Ebből a tényből arra következtethetünk, hogy a bizalom az emberi élet szükséges kelléke, amely nélkül az együttműködés lehetetlen lenne. Ez azt, jelenti, hogy közléseinkben az igazsághoz kell magunkat tartanunk, és következésképp a társadalom minden tagjának joga van az igazságra általában. Azonban minden jog korlátozva van más jogok és kötelességek révén. Ha valaki nem arra használja az igazságra való jogát, hogy másokat segítsen, hanem arra, hogy kárt okozzon nekik, ez a személy visszaél az igazsághoz való jogával, és azt az alapot, amelyre ez a jog épül, kiforgatja eredeti mivoltából, következésképp eljátssza jogát erre a részleges igazságra, és nem szükséges igaz választ adnünk neki. 1) Valótlan mondani ebben az adott esetben nem lenne az emberi természet mint az erkölcsiség normája ellen. Ez a fajta analízis indít sok moralistát arra, hogy a hazugságot úgy hatá-

rozza meg, mint az igazság megtagadását olyan személynek, akinek joga van az igazsághoz. 2) Félrevezetni egy mániákust, aki más életére tör, nem lenne e rkölcsi rossz, és ezt tulajdonképpen nem is nevezzük hazugságnak. E meghatározás szerint tehát a hazugság nem egyszerűen valótlanság állítása félrevezetés céljával, hanem szűkített értelemben kell venni, mint valótlanság állítását olyan személy felé, akinek joga van az igazsághoz.

Meg kell jegyezni, hogy ebben az esetben a jó cél nem szentesíti a rossz eszközt, mert az eszköz eleve nem rossz.

Az ilyen problémák megoldásához a *kötelességek összeférhetetlenségének elvére* is lehet hivatkozni. Ha két kötelesség, pl. igazmondás és egy ártatlan ember életének megmentése, konfliktusban van, az erősebb és fontosabb kötelesség győz, vagyis a kisebb rosszat kell választani. Ez az elv azon a meggondoláson alapul, hogy az erkölcsi jót a tettnek a racionális emberi természettel való megegyezése eredményezi. Másszóval, az erkölcsiség nem róhat ránk ellentmondó kötelességeket, mivel ez ésszerűtlen obligáció lenne. Nemrég hivatalos személyek azt a félelmüket fejezték ki, hogy bűnözők ellophatnának atomkészülékeket, vagy megszerezhetnék az atombomba előállításának ismeretét, és így könnyen egy várost vagy nemzetet zsarolhatnának. Tegyük fel, hogy egy bűnöző elhelyez egy atombombát valahol New York közepén, és értesíti a polgármestert, hogy a bomba öt óra múlva felrobban, ha nem teljesítik követeléseit. Tegyük fel, hogy ezt a bűnözőt a rendőrség elfogja, de az nem hajlandó elárulni a bomba helyét. Szabad-e a rendőrségnek a kínzáshoz folyamodnia, hogy az igazságot kicsikarja belőle? Itt két kötelesség konfliktusáról van szó: az egyik, hogy nem szabad senkivel embertelenül bánni, a másik, hogy meg kell menteni egy várost és valószínűleg több millió embert a pusztulástól. Amikor két ellentétes

kötelességet nem lehet teljesíteni, a fontosabbat kell választani, és a másik megszűnik mint kötelesség a szó szorosabb értelmében. Mindamellett, ügyelnünk kell arra, hogy az élet kellemetlen helyzeteit úgy oldjuk meg, hogy teljesítsük mindkét kötelességet, ha lehetséges.

A kettős okozat elve

Egy tett előrelátható rossz következménye esetében néha az úgynevezett *kettős okozat elve* is segítségünkre lehet abban, hogy eldöntsük, megendedett-e a tett kivitelezése vagy sem. A kettős okozat elvének szabályait moralisták több nemzedéken keresztül dolgozták ki. Ezek a szabályok azon a tanításon alapulnak, hogy nem kötelességünk a világban minden rossz létének megakadályozása. Nyilvánvaló, hogy nem tudunk eltörölni minden rosszat. Következésképp ez nem is kötelességünk, mivel senkit sem lehet lehetetlenre kötelezni. A kettős okozat elve azonban ennél tovább megy: megmagyarázza és igazolja némi rossz eltűrését akkor is, ha ez saját tettünk hatása, vagy azért, mert nem tudjuk megakadályozni, vagy mert ésszerűtlenül nehéz lenne megakadályozni azon az áron, hogy nem hajtunk végre egy, a jólétünkhöz fontos tettet.

A « kettős okozat » azt jelenti, hogy a tettnek két előrelátott következménye van, egy jó és egy rossz. Ezen elv szerint megengedett, hogy végrehajtunk egy rossz következményű tettet, ha fennállnak a következő feltételek:

1. A szóbanforgó tett természete szerint jó vagy legalábbis közömbös. Máskülönben rosszul indulnánk el, és közvetlenül rosszat tennénk, amit az erkölcsi törvény tilt.

2. A jó és rossz következmény egyaránt abból a tettből ered, azaz egymástól függetlenül a tett okozza őket,

és nem a rossz következménye hozza létre a jót. Ez utóbbi az előzőleg felállított elvünk ellen szólna, amely szerint a jó cél nem szentesíti a rossz eszközt.

3. Csak a jó hatást szándékoljuk, a nem kívánt roszszat pedig csak megtűrjük. Mivel sohasem szabad a roszszat akarnunk, ha valakinek szándékában van a rossz következmény és jóváhagyja azt, közvetlenül rosszat tesz akarati tevékenysége révén.

4. A jó következmény fontosságban felülmúlja a roszszat, vagy legalábbis egy arányosan súlyos ok van arra, hogy a rosszat megengedjük. Nyilvánvalóan ez az arány nem mérhető könnyen; körültekintő analízisra és józan ítéletre van szükség, hogy ezt eldöntsük. A következő diagram segíthet bennünket az esetek elemzésében:

Helyes: TETT — | — jó következmény / — rossz következmény | — arány

Helytelen: TETT — rossz következmény — jó következmény

Megvilágításul vegyük a következő példát. Egy várandós anyának a méhében rákos daganat fejlődik. A rákos daganatot ki kell operálni, mert különben mind az anyának, mind a fejlődő magzatnak az élete veszélyben van. Az operációnak két következménye van: az anya életének megmentése és a magzat halála. A rossz következmény, vagyis a magzat halála, nem az anya egészségének helyreállítása révén történik, mert mind a két következmény az operáció közvetlen okozata, nem pedig egyik a másiknak az oka. Más szóval, a jó cél (az anya életének megmentése) nem a rossz eszköz (a magzat halála) által valósul meg, s így nem arról van szó, hogy a cél szentesítené az eszközt. Azonfelül megfelelő arány áll fenn az jó és rossz következmény között, és az operáció célja nyilván nem a magzat meggyilkolása volt.

A kettős hatás elve jó alkalmazást talál a *rosszban való együttműködés* erkölcsi analízisében. Előfordulhat, hogy valakit megkérnek vagy rákényszerítenek egy olyan tett végrehajtására, mely önmagában nem rossz, de mások gonosz céljaikra használhatják fel. Pl. gengszterek megparancsolhatják egy banktisztviselőnek, hogy nyissa ki a széfet. Önmagában véve a széf kinyitása nem rossz, de két következménye van, egy jó és egy rossz. Ha a tisztviselő együttműködik, ennek egyik következménye életének megmentése lesz, amely jó; a másik következmény rossz lesz, tundiillik a pénz elmozdítása a bankból. Ha a banktisztviselő egyetértene a gengszterekkel, valójában szándékában állna tettének rossz következménye, és így *formális* együttműködő, bűntárs lenne, amit a kettős okozat elvének törvényei tiltanak. De, amint feltételezzük, nem szándéka a rablásban való részvétel. Csak eltűri a pénz elvételét. Ezért, szakkifejezést használva, *materiális* együttműködő lesz. A jó következmény, azaz életének megmentése, túlsúlyban van a pénz elrablásának rossz következményével szemben, és így kinyithatja a széfet anélkül, hogy ő maga erkölcsi rosszat követne el.

Korunkbeli moralisták óvatosságra intenek a kettős okozat elvének használatában. Arra figyelmeztetnek, hogy a két következményt könnyen független entitásként értelmezzük, míg a való életben az egész emberi tett egy és és páratlan a maga nemében. Továbbá, nem mindig könnyű elválasztani a tett különböző elemeit, és csak eltűrni a rosszat anélkül, hogy valójában bele ne egyeznénk a rosszba (17).

A figyelmeztetés helytálló és megfontolandó ennek az elvnek használatában.

---

(17) Vö. Cornelius J. van der Poel, « The Principle of Double Effect », in: Ch. E. Curran (ed.), *Absolutes in Moral Theology?*, Washington, Corpus Books, 1968.

Egy tett erkölcsi jellegének meghatározása önmagában nem teszi kötelességünkké annak véghezvitelét vagy elkerülését. Megengedhetjük, hogy erkölcsileg jó tetteket kell véghezvinnünk, ha jó emberek akarunk lenni, de ez csak egy kondicionált, feltételezett kötelesség, hipotétikus szükségszerűség, nem pedig olyan abszolút kötelesség, melyet Kant *kategórikus imperativusznak* nevezett. Valaki azt mondhatná, hogy őt nem érdekli, hogy erkölcsileg jó legyen, és következésképp nem érzi kötelességének, hogy a jót tegye és a rosszat kerülje.

Úgy látszik azonban, hogy az emberiség meg van győződve arról, hogy bizonyos tettek abszolút tiltottak, mások feltétel nélkül kötelezőek, és hogy nem az egyéntől függ annak eldöntése, hogy erkölcsileg jó vagy rossz életet akar-e élni. Minden ember valahogyan tudatában van egy alapvető törvénynek, amely arra kötelez bennünket, hogy a jót tegyük és kerüljük a rosszat. Azt az alapvető törvényt, amely minden becikkelyezett vagy pozitív törvény előtt van, régi idők óta « természettörvénynek » nevezik. Bár a természettörvény fogalmát különböző filozófusok más és más módon fejezték ki, minden leírásban található egy közös elem, mégpedig az, hogy az embernek valódi énje szerint kell élnie, és hogy minden pozitív törvényt azáltal lehet megítélni és értékelni, hogy összehasonlítjuk az emberi természet méltóságán alapuló alapvető igazságossággal. Felmerül itt az a kérdés, hogy az erkölcsi törvény létébe vetett hit a valóságon alapul-e, vagy pedig csak társadalmi beidomításon, nevelésen és ravasz vezetők ügyes társadalommanipulációján?

A törvény fogalma

A törvény általában olyan szükségszerűség, amely egy bizonyos cselekvési módra kényszerít.

A fizikai törvény azt jelenti, hogy egy lénynek fizikai szükségszerűség folytán egy bizonyos módon kell cselekednie, pl. a nehézségi erő törvénye, a mozgási energia és általában a természet törvényeinek kényszerítő ereje. Mint minden fizikai test, az ember is alá van vetve a természet törvényeinek és nem tud szembeszállni velük. Ha kezünket tűz fölé tartjuk, szükségképpen megég.

Az *erkölcsi törvény* erkölcsi szükségszerűséget helyez szabad lényekre, és egy bizonyos cselekvési módra kötelezi őket. Mivel az erkölcsi szükségszerűség nem fizikai erővel működik, az erkölcsi törvényt meg tudjuk szegni. Pl. tudjuk, hogy nem szabad hazudnunk, de *képesek* vagyunk hazudni. Milyen fajta erő az erkölcsi szükségszerűség? Mi a kényszerítő erő e kijelentés mögött: « ezt a dolgot meg kell, a másikat nem szabad megtenni »?

A filozófusok kétféle választ adnak erre a kérdésre.

1) *A pozitivista válasz*

Az erkölcsi pozitivisták azt állítják, hogy az erkölcsi törvény ereje a kórmány vagy a társadalom azon hatalmából származik, mellyel ránk erőszakolhat egy törvényt. Az erkölcsi erő alapjában véve a törvényadó akarata párosulva azzal a hatalmával, amellyel rá tudja kényszeríteni a törvényt az emberekre, akik a büntetéstől vagy a társadalmi számüzetéstől való félelmükben megtartják a törvényt. Más szóval, a « bot » az, ami érvényt szerez az erkölcsi törvénynek.

Ezen elmélet elfogadása vagy visszautasítása attól függ, hogy mi a véleményünk az erkölcsi pozitivizmusról. Ettől függetlenül azonban fel lehet tenni a kérdést, hogy vajon a büntetéstől való félelem elegendő ok-e arra, hogy az embert a törvénynek való engedelmességre késztesse. Ha a becsületes magatartásra nincs magasabbrendű ok a félelemnél, akkor mindenkit egy rendőrnek kellene őrizni.

Hogy tarthatná kordában 30 000 rendőr New York város 8 millió lakosát? Továbbá megoldhatatlan maradna az a probléma, hogy miképpen kényszerítsék a végrehajtó közegeket törvény megtartására. Ki őrizné az őröket?

Úgy tűnik, hogy az emberek általában megértik a törvény által elérendő célok fontosságát, és inkább ez a tudás, mintsem a büntetéstől való félelem az, aminek hatására megtartják a becsületesség, igazmondás, a tulajdon tiszteletben tartása stb. erkölcsi törvényét. Ez a megfigyelés átvezet arra a második elméletre, amely az erkölcsi törvény által ránk helyezett szükségszerűség természetét magyarázza.

2) *A teleológiai válasz*

Tegyük fel, hogy egy erdőben vagyok, és el akarok érni még az éj leszállta előtt egy védett helyet, hogy elkerüljem a hideg és a vadállatok veszélyét. Tegyük fel továbbá, hogy egy útkereszteződéshez érkezem, és hogy az egyik úton világos jelzés van arra, hogy az a menedékhelyre vezet, míg a másik elvezet tőle. Ésszerűtlen lenne, ha nem választanám a menedékhez vezető utat, mert világosan megértem a kapcsolatot az eszköz, azaz az út, és a cél, vagyis a menedékhely közt, és el akarom érni a célt, mely számomra létfontosságú. Bár fizikailag semmi sem kényszerít arra, hogy a menedékhely felé vezető utat válasszam, egy erkölcsi szükség mégis arra kényszerít.

A teleológiai elmélet követői azt állítjak, hogy vannak bizonyos egzisztenciális célok, melyeket nem mi választunk, hanem maga az emberi természet ír elő számunkra. Ezeket a célokat csak úgy érhetjük el, ha bizonyos tetteket véghezviszünk. Következésképp a tett és a cél közt fennálló kapcsolat, vagyis a cél és eszköz közti kapcsolat az erkölcsi szükség forrása. Nem szabad vá-

lasztásunk eredménye az, hogy társas és egymástól függő lények vagyunk, akiknek együtt kell működniök másokkal. A társasélet szükséges céljait csak bizonyos együttműködés révén érhetjük el.

Továbbá nem szabad tetszésünk, hanem természetünk szerint vagyunk értelmes és szabad lények, és ezért észszerűen és felelősségteljesen kell viselkednünk ahhoz, hogy az igazság keresésének és természetünk valódi kiteljesedésének egzisztenciális törekvéseit és céljait elérjük.

Az ember dinamikus természete, saját kiteljesedésének keresése a « kell » forrása. Az ember természete nem egy statikus tény, hanem a kiteljesedésre irányuló tendencia, ösztönző erő. Az ember természete a teljesség elérésének folyamata, képességeinek megvalósítása. Az olyan tett, mely előreviszi ezt a folyamatot, nem hideg statisztikai esemény, hanem egy láncszem az ember dinamikus önfejlődésében az emberség ideálja felé.

A természettörvény eszméje a történelem folyamán

Az imént kifejtett teleológiai válasz alapjában a *természettörvény* fogalmának lényege. Az ősi kultúrákban az a felfogás uralkodott, hogy minden törvény Istentől vagy az istenektől származik. Az ember a természet erői alatt élt, és minden ilyen erőnek szent jellege volt. Úgy tartották, hogy maga az emberi törvény is isteni eredetű, és Isten akarata kényszerítette az emberekre. A primitív kultúrákban a papoknak bírói szerepük volt, ami mutatta a törvény szent és isteni jellegét. Az ősi Izraelben, a Bírák Könyve szerint, a bírák papok soraiból kerültek ki (18).

---

(18) A természettörvény részletes történetéhez lásd: Heinrich A. Rommen, *The Natural Law,* St. Louis, B. Herder, 1947.

Az emberek által megfogalmazott törvényektől különböző természettörvény gondolata Görögországban merült fel. Efezusi *Hérakleitosz* (kb. 536-470 Kr.e.) azt tartotta, hogy az állandóan változó jelenségeken túl van egy isteni *logosz,* mely mindent összhangban tart. « Minden emberi törvényt ez az eredeti isteni törvény táplál » (19).

Platón és Arisztotelész metafizikai elméletei az erkölcsöt és az erkölcsi kötelesség eredetét az ember természetében látták, mert a természet kiteljesedése vagy az ember lényege ugyanakkor az ember célja is, melyet el kell érnie. Bár Arisztotelész, nem használta a természettörvény kifejezést, sok középkori filozófus őt tartotta a természettörvény egyik első és legszisztématikusabb kifejtőjének. A *Zénón* (kb. 340-265 Kr.e.) által megalapított *sztoicizmus* vezette be elsőként a terminust. (A sztoicizmus neve a sztoából ered, abból az oszlopcsarnokból, ahol Zénón tanított.) A szotikus filozófia több századot átível; nagyban befolyásolta *Cicerót* (Kr. e 106-43) és sok kiváló római jogászt, írót és államférfit. Ez a filozófia a legjobb görög filozófiai hagyomány sok elemét integrálta magában. Az erényről alkotott elmélete tulajdonképpen a természettörvény gondolatának alkalmazása. Az erény szerinte olyan szilárd és megingathatatlan magatartás, mely összhangban van az ember ésszerű természetével. Az egész világot egy egyetemes törvény irányítja, és a bölcs ember önszántából engedelmeskedik ennek az örök világtörvénynek, mely magában az emberi természetben nyilvánul meg.

Cicerő a sztoicizmus által képviselt természettörvényerős védelmezője volt. Ékesszólóan beszélt egy velünk. született, változatlan törvényről, mely a pozitív törvények alapja. Idézzük itt e tárgyról egyik legismertebb állítását.

(19) Idézi Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought,* St. Louis, B. Herder, 1947, 156. lap.

Ha az Igazságosság elvei népek határozatain, fejedelmek rendeletein vagy bírák döntésein alapulnának, akkor az Igazságosság szentesítené a rablást, a házasságtörést és a végrendelethamisítást, az esetben, amikor a csőcselék szavazata vagy határozata az ilyesmit jóváhagyja. De ha a balgák döntéseinek és határozatainak olyan nagy hatalma van, hogy szavazatuk megváltoztathatja a Természet törvényeit, akkor miért nem rendelik el azt, hogy ami rossz és káros, azt ezentúl jónak és hasznosnak tekintsük? Vagy ha egy emberi törvény Igazságossággá változtathatja az Igazságtalant, nem változtathatja-e jóvá a roszszat? Valójában azonban csak akkor vehetjük észre a különbséget a jó és rossz törvények közt, ha nem más mértékhez, mint a Természethez vonatkoztatjuk őket; csakugyan a Természet nemcsak az Igazságosságot és Igazságtalanságot különbözteti meg, hanem kivétel nélkül minden tiszteletre méltó és becstelen dolgot is. Mivel pedig egy mindnyájunk számára közös értelem révén ismerjük meg a dolgokat, és ez az értelem fejezi ki őket elménkben, a tisztességes tetteket az erényeknek, a becsteleneket pedig a bünös hajlamoknak tulajdonítjuk; és csak egy őrült állíthatná, hogy ezeket az ítéleteket szabad vélemény, nem pedig a Természet határozza meg (20).

Szt. Ágoston (354-430) hangsúlyozta a természettörvény forrását, amely szerinte az *örök törvény*. Isten a világot örök törvénye szerint kormányozza, mely öröktől fogva értelmében és akaratában volt. A világ és az ember akkor vesz részt ebben az örök törvényben, mikor Isten alkotó tevékenysége által létrejönnek, és Isten törvényei szerint működni kezdenek. Az erkölcsi természettörvény az értelmes teremtmény részvétele Isten örök törvényében. *Szt. Tamás* és a nagy skolasztikus filozófusok és teológusok követték és továbbfejlesztették mind az örök törvény, mind pedig a természettörvény gondolatát. A természettörvény tanítása a középkorban megerősödött, és kb. a XVIII. század közepéig általánosan elfogadott volt.

(20) *Törvények* I, XVI.

A XVIII. században a természettörvénytől való elfordulás reakció volt az emberi értelem hatalmát túlságosan hangsulyozó racionalizmussal szemben. A korszak némely filozófusa azt állította, hogy a természettörvény minden előírását a legkisebb részletig matematikailag bizonyítani tudjuk. Az ilyen szélsőséges álláspont miatt lassan hitelét vesztette a természettörvény mint irányító elv. (Ezt okosan kell alkalmazni az emberi élet különböző körülményeire, és nem lehet részletekre kiterjedő becikkelyezett törvenyként értlemezni). Az utilitarizmus és pozitivizmus elutasították a természettörvényt mint az erkölcsi kötelesség forrását, és ehelyett a hasznosságot, a pozitív törvényt, a társadalmi nyomást és a közvéleményt hangsúlyozták mint a kötelezettség forrásait. A jogi pozitivizmus egyéni és nemzetközi ügyekben széles körben elfogadottá vált a jogtudományban. Ennek ellenére a természettörvény gondolata nem halt ki teljesen.

A második világháború utáni évtizedekben a természettörvény tanítása feléledt, mégha nem is mindig fejezték ki ezzel a névvel. A természettörvény elveit azonban egyre kifejezettebben vallják. Az *Emberi Jogok Alapszabálya*, amelyet 1948-ban az Egyesült Nemzetek elfogadott, felsorolja az emberi jogokat, amelyek az ember természetén alapulnak és kétségtelenül érvényesek minden pozitív törvény nélkül is. A háború utáni időszak sok reform- és forradalmi mozgalma általában egy magasabb törvényre és alapvető igazságra hivatkozik, amelynek a kormányok minden pozitív törvényét megelőzően kell engedelmeskedni.

1945-ben a háborús bűnösök nürnbergi pere érdekes vitát indított el a természettörvény tanításáról (21). A háborús bűnökkel vádoltak ügyvédei védelmükre az « a-

(21) Ld. Helmut Thielicke, *Theological Ethics*, I., London Adam & Charles Black, 1966, 385. lap.

hol nincs törvény, nincs büntetés » alapelvét hozták fel. Kimutatták, hogy a háborús bűnösök által állítólag megsértett törvények csak az állítólagos törvénysértés után léptek életbe, tehát nem voltak érvényben az állítólagos bűntettek idején. A vádlók azonban azzal érveltek, hogy azok a törvények mindig érvényben voltak, és a pozitív elrendelés nem okozta azok megtartásának kötelességét, hanem csak írásban kifejezést adott a kötelességnek. Robert H. Jackson bíró, az USA főügyésze azzal érvelt, hogy léteznek alapvető emberi törvények, amelyek minden pozitív elrendelés előtt érvényesek. Még ha nincs is pozitív törvény a fajírtás és az « alkalmatlanok » megsemmisítése ellen, ezek a tettek bűnök az emberiség ellen, és az ezeket elkövető személyek vétkesek. M. François de Menthon, a Francia Köztársaság Főügyésze, ugyanezt a meggyőződést fejezte ki: « Egy jól rendezett nemzet nem állhat fenn sokáig a társasélet alapvető szabályaira vonatkozó közmegegyezés nélkül, a lelkiismeret követelményei szerinti magatartás általános normái nélkül, az összes állampolgárnak a jó és rossz ugyanazon fogalmához való ragaszkodása nélkül » (22).

Manapság sok nyilatkozatot tesznek, cikkeket és könyveket írnak az emberi jogok védelmében, melyeket az emberi « méltóságra » alapoznak, vagyis az emberi természetre, és azokra a jogokra, amelyeket a természettörvény garantál. 1977. március 18-án az Egyesült Nemzetekhez intézett beszédében Carter elnök ugyanennek a nézetnek adott kifejezést, amikor a következőket mondta: « A béke és igazság keresése egyúttal az emberi méltóság tiszteletben tartását is jelenti... A történelem fejlődése egyre inkább követeli az alapvető emberi jogok általános tiszteletben tartását. »

Bár manapság nem igen használják a « természettör-

(22) Helmut Thielicke; *uo.*, 386. lap.

vény » kifejezést, minden jel arra mutat, hogy maga a fogalom nagyon is életben van, és hogy a természettörvény érvenyességét egyre inkább elismerik szere a világban.

XI. AZ ERKÖLCSI TÖRVÉNY FELTÁRÁSA AZ EMBERI TERMÉSZETBEN

Ha a természettörvény alapvetően megegyezik az ember dinamikus természetével, mely tevékenységének forrása, akkor az emberi természet megvizsgálásakor ott kell ezt a törvényt találnunk. A természettörvény olyan erkölcsi szükségszerűség, amely a személy saját természetéből folyik, hogy a valódi jót tegye és kerülje a ténylegesen rosszat. Mivel az *emberi* természetnek azokat a törvényeit keressük, amelyekkel ez a természet különbözik minden más természettől, az erkölcsi szükségszerűséget azokban a képességekben kell keresnünk, melyek specifikusan különböznek a szervetlen, szerves és állati természettől. Az ember ezen sajátos tulajdonságai az értelem és az akarat. Következesképp, a természettörvény szükségszerűségét e képességek működésében kell találnunk.

Ami az *értelem* működését illeti, azt találjuk, hogy ennek tárgya az igazság. Ha azt állítom, hogy az egész nagyobb, mint egy része, azaz, ha egy igazság világosan áll előttem, értelmemnek bele kell egyeznie. Másszóval az igazság kényszeríti az értelmet. Persze az igazság nem mindig átlátszó és nyilvánvaló, hanem állhat bonyolult állítások és levezetések láncából. Ilyen esetekben értelmünk nem kényszerül beleegyezésre, amíg nem látjuk a bizonyítékot.

Hasonló szükségszerűség áll fenn *akaratunk* működésében is. Nem akarhatunk valamit, hacsak nincs valami jó az akarat tárgyában. Ez a jó lehet csak látszólagos,

de az akarat nem mozdulhat anélkül, hogy valami kívánatosat ne látna a tárgyban. A tett kívánatos elemét az illető úgy ítéli meg, hogy az valamiképpen személyiségének kifejlődése felé vezeti, még akkor is, ha ez csak nagyon részleges haladást jelent. Pl. az a személy, aki öngyilkosságot követ el, valami jót talál benne, feltehetőleg megszabadulást valami súlyos betegségtől, szégyentől, az élet ürességétől, vagy valami más problémától. E megfontolásból arra következtethetünk, hogy általában a jó, vagyis a kívánatos az, ami az akaratot cselekvésre kényszeríti.

Értelmünk és akaratunk működésének ez a leírása azonban, úgy tűnhet, azt bizonyítja, hogy tetteink determináltak, hogy a szükségszerűség, amit felfedeztünk, több, mint erkölcsi szükségszerűség. Bizonyos értelemben igaz, hogy szükségképpen a jó szempontjából választjuk meg cselekedeteinket. El kell fogadni, hogy ebből a szempontból nem vagyunk szabadok. Szabadságunk tulajdonképpen abban áll, hogy megfontolhatunk sokfajta dolgot és cselekedetet, és majdnem mindegyikben találunk valami vonzót, amit szabadon választhatunk. Ha valami teljesen rossznak tűnne, nem tudnánk azt választani. Néha emberek rögeszmék áldozatai lesznek, és szabadságuk korlátozást szenved, mert minden tárgya rossznak és ijesztőnek tűnik nekik. Azok a pszichológusok, akik a szabadság elvesztésének e furcsa eseteivel foglalkoznak, igyekeznek betegeiket meggyőzni arról, hogy rögeszméik tárgyai nem rosszak és károsak, hogy így cselekvési szabadságukat visszanyerjék.

Mivel értelmünk és akaratunk nem két független entitás bennünk, hanem egyetlen személy képességei, aki általuk az igazat és a jót keresi, azt állíthatjuk, hogy természetünknek van egy alapvető törvénye, amely a valódi jó követésére és a tényleges rossz kerülésére kötelez minket. Azonban ez a kötelesség nem ölti a fizikai szük-

ségszerűség mértékét, mert normális körülmények között szabadon választhatunk többféle jó között. Mégis ez a kényszer valódi erkölcsi erő természetünkben, mert megértjük, hogy értelmünk és akaratunk tevékenységéből kifolyólag kötelesek vagyunk a valódi jót választani és a valóban rosszat kerülni.

A pozitív törvény

Értelmünk akkor fogja fel az igazságot, mikor az világosan előttünk áll. Az ember fő egzisztenciális céljait minden normális ember megtapasztalja és az erkölcsi kötelesség forrásaként fogja fel. Természetünk bonyolultabb tényeit, céljait és kapcsolatait azonban nem könnyű megérteni, és ezért a belőlük fakadó kötelességet nem mindenki fogadja el. Következésképp a természettörvény, mely alapjában megegyezik az emberi természettel, nem irányíthat minket az élet részletes és bonyolult problémáiban. Ennek ellenére megmarad a kötelesség forrásaként, mert ezt kell alkalmazni az emberi élet különböző és mindig változó problémáira a *pozitív törvény* mechanizmusa révén.

Minden szervezett társadalom pozitív törvényeket hoz, melyek bizonyos értelemben a természettörvény alkalmazásai, és ezért nem lehetnek ellentétben vele, és nem sérthetik meg az ember jogait, amelyeknek a természettörvény az alapja. A természettörvény egyik általános elve arra kötelez minket, hogy egymással együttműködjünk a társadalom építésében és a közjó előmozdításában. A természettörvény e parancsa világosan az emberi szükségletek tényéből következik, amelyek nagyobbak annál, mintsem hogy egyéni erőnk kielégíthetné őket, és amelyeknek csak embertársainkkal való együttműködés révén tudunk eleget tenni. A társadalmi közreműködés törvényének általános iránya világos, de nem adja meg számunkra az együttműködés részletes szabályait;

ezek nincsenek beírva természetünkbe. Ezek a szabályok a konkrét helyzettől függenek, és körültekintő pozitív törvényeknek kell eldönteniök őket. Innen arra következtethetünk, hogy a természettörvény arra kötelez bennünket, hogy a legitim hatóság igazságos törvényeinek engedelmeskedjünk. Könnyen megérthető pl., hogy a közlekedésben rendnek kell lennie, de a rendet biztosító részletes közlekedési szabályokat a pozitív törvényhozásnak kell eldöntenie, mivel természetünkben semmi sem mutat arra, hogy az út melyik oldalán vezessünk. Némely esetben két vagy több egyaránt jó mód is létezhet egy bizonyos társadalmi cél elérésére, de csak egyet lehet választani közülük a káosz elkerülése végett. Ebben az esetben is a pozitív törvényhozásnak kell eldöntenie, hogy melyik módot kell mindenkinek követnie.

A természettörvények léte tehát nem teszi fölöslegessé a pozitív törvényeket; ellenkezőleg, lényegében megalapozza és az igazság határain belül tartja őket. Bármiféle olyan pozitív törvény, mely ellentmond a természettörvénynek, elveszti érvényességét, mert kötelező ereje a természettörvényből származik.

A természettörvény változékonysága és változatlansága

A természettörvény változékonysága és változatlansága olyan probléma, mely a természettörvény fogalma feltűnésekor már magára vonta követőinek figyelmét. Ha a természettörvény változhat, az erkölcs relatívvá válik. Másrészt ha változatlan, akkor túl merev lesz ahhoz, hogy az állandóan változó világban vezérelvként szolgálhasson.

Mint már korábban megállapítottuk, az emberi természet dinamikus, és állandó fejlődésben van az emberi természet ideáljának elérése felé. Ez a tény megmagyarázza az erkölcsi tudat fejlődését a történelemben és a

természettörvény látszólagos változékonyságát. Ugyanakkor az ember természetének vannak állandó elemei, melyek állandóságot adnak az erkölcsi törvénynek, és megóvják a relativizmus veszélyétől. Amint egy gyermek növekszik, változik szüleihez fűződő kapcsolata; egy bizonyos életkorban felszabadul szülei fennhatósága alól, és nem tartozik nekik többé a korábbi engedelmességgel. Megváltozik szüleinek iránta való kötelessége is; nem kell többé támogatniok. A történelem folyamán az ember gyermekségéből érettebb életkorba nőtt. A valóságra vonatkozó ismerete hatalmasan megnőtt. Megváltoztatta környezetét, és e folyamat közben mindezek a változások rá is hatottak. Ahogyan különböznek egy felnőtt és egy gyermek kötelességei és jogai, úgy különböznek az ipari társadalom tagjának kötelességei és jogai a mezőgazdasági vagy primitív közösség tagjaitól. A « felelős atyaság » fogalmának jelentése változásokon ment át, most, hogy az emberi nemet nem a kihalás, hanem a túl gyors növekedés veszélye fenyegeti.

Az ember ilyen fejlődését maga a természete segíti elő; ez a fejlődés főleg eszének köszönhető. A primitív ember tudatlanságát a nemzedékek értelmi működése javította meg, akik civilizációkat és kultúrákat építettek fel. Az ember változása és következésképp a természettörvénynek ebben az értelemben vett változékonysága az ember természetéből következik. Szt. Tamás felismerte ezt a fejlődést (23). Az ember a tökéletlen állapotból a tökéletesebb felé haladt. Ugyanakkor hangsúlyozni lehetne azt is, hogy semmi valódi változás nem ment végbe a természettörvényben, mert csak a körülmények változtak meg, és a változatlan természettörvény az új körülmények között fennálló erkölcsöt hozza tudomásunkra. Továbbá, az ember egyre többet tud meg saját természeté-

(23) Lásd Szt. Tamás, *Summa Theologica,* Ia. IIae, q. 97. a.1.

ről, és ezért a természettörvénynek az emberi körölményekre való alkalmazása egyre kifinomultabb és jobban érthető lesz.

Nem szükséges kiéleznünk e két álláspont között az ellentmondást. Az ember alapvető tulajdonságai nem változnak. Sohasem válunk állatokká. Így hát annak « méltóságával és terhével» kell élnünk, hogy értelmes, szabad, felelős lények vagyunk. Másrészt az emberre visszavonhatatlanul hatott az az intellektuális és kulturális fejlődés, amelyen az emberiség a történelem hajnalától napjainkig átment. A kulturális és intellektuális fejlődés visszatükröződik az erkölcsi tudatban és abban az erkölcsi ítéletben, amit az ember fejlődő körülményeiről alakít. Lezárhatjuk azzal, hogy a természettörvény annyiban változó és változatlan, amennyiben az emberi természet változó és változatlan.

A természettörvény ismerete

A természettörvény nem becikkelyezett törvény, vagyis nem található meg törvénykönyvekben írásba foglalva; nem kormányok léptetik életbe hivatalos közzététellel. Hogyan értesülünk tehát a természettörvény által ránk rótt kötelességekről? Ha nem tudunk egy törvény létezéséről, az nem kötelezhet bennünket, mert az erkölcsi törvény nem fizikai erő által szerez érvényt, hanem eszes lények tudatos és szabad együttműködése által.

A természettörvény a dinamikus emberi természet, ahogyan tudatos és szándékos tettek révén saját beteljesedése felé irányul. A természettörvény ismerete tehát saját természetünk megismerésének lehetőségétől függ. Az emberi természet komplex, összetett valóság; nem ismerjük minden részletét és vonatkozását. Másrészt viszont természetünkről közvetlen tapasztalatunk van. Va-

lójában minden másnál közelebb áll hozzánk. Minden normálisan fejlődött személy megérti az ember fő létcéljait és a hozzájuk vezető eszközöket. Másszóval, valóban meg tudjuk ismerni a természettörvény fő rendelkezéseit, ha elgondolkodunk az ember létcéljain és az azokhoz vezető eszközökön. Ahogy felnövekszünk és szembenézünk az élet kihívásaival, természetesen felismerjük a tisztességes emberi élet fő szabályait.

De konkréten mik azok a szabályok, amelyeket a normálisan fejlődött emberek felismernek? Az alaptörvény az, hogy a jót tennünk, a rosszat pedig kerülnünk kell. Ez az alapvető és elsődleges elv könnyen alkalmazható azokra a fő problémákra, amelyekkel az ember élete során szembenéz, és a következtetések nagyobb nehézség nélkül levonhatók. A moralisták a természettörvény könnyen felismerhető szabályait a Tízparancsolat nem pozitív szabályaival szokták azonosítani. Ezek a következők: a szülőknek kijáró tisztelet és engedelmesség, a törvényes hatalomnak való engedelmesség, felebarátaink életének és testi épségének tiszteletben tartása, a házasságban való hűség, igazmondás az embertársainkkal való kapcsolatokban, mások jogos tulajdonának tiszteletben tartása, szerződések és ígéretek megtartása. Ez nem jelenti azt, hogy néha némely ember nem téved a természettörvény alkalmazásakor még ezekben a magától értetődő esetekben is. Az emberi természet bonyolultabb aspektusait azonban figyelmesebben kell tanulmányozni, és néha még a hosszas és bonyolult kutatás sem oszlathat el minden kétértelműséget. Az emberi agy nem rendelkezik fiókokkal a valóság különböző terei számára; pl. egy fiók a matematikai igazságoknak, másik a történelmi tényeknek, ismét másik az erkölcsi igazságoknak. Egy intellektusunk van, amely igyekszik megérteni a valóságot, bármilyen is e valóság sajátos természete. Az egyszerű igazságok, mint pl. $2 \times 2 = 4$, még a gyermekek szá-

mára is nyilvánvalók. A bonyolultabb igazságokat, mint pl. a differenciálszámítást, még tanult emberek sem fogják fel egykönnyen; mivel bonyolultak, gondolkodás és tanulás nélkül nem lesznek érthetők. Az erkölcs terén is bizonyos tények nyilvánvalók, míg mások bonyolultabbak, és nem mindenki érti meg őket könnyen. A molekuláris biológia fejlődése nehéz erkölcsi problémákat von maga után, mert bizonyos tények és bizonyos biológiai beavatkozások következményei még a szakértők számára sem világosak. Természetes, hogy az ilyen esetek erkölcsi jellegét csak habozással lehet megítélni, és az ítélet néha teljesen hibás is lehet. Olykor a tévedést csak akkor fedezzük fel, miután további kutatások az esetekben foglalt tényeket tisztázzák. Pl. nem sokat tudunk a gének összecsatolásának eredményeiről és következményeiről. Következésképp erkölcsi ítéletünk a genetikus technika ezen eljárásáról óvatos és hipotetikus lesz.

A természettudomány és a humán tudományok nagyban hozzájárultak a valóságismeretünkhöz, és továbbra is egyre több igazságot fedeznek fel létünkről, természetünk és a világ kapcsolatáról. Ez az erkölcsiségre vonatkozó ismereteink további fejlődését is jelenti. Így tehát a természettörvény értelmünk által válik ismertté számunkra, amennyiben megértjük az ember lényegét és azt, hogy mit jelent valóban emberi életet élni.

A természettörvény szankciója

Egy pozitív törvényt nem tekintenek valóban törvénynek, míg büntető rendelkezést nem csatolnak hozzá. A szankció nélküli pozitív törvényt az emberek csak ajánlásnak vennék, vagy tanácsnak, amely nem ró ránk kötelességet. A szankció a törvény áthágásáért járó büntetés, amely által a hatóság érvényre juttatja a törvényt. A büntetés lehet bírság, börtön, valami előny elvesztése

vagy a büntetés bármi más formája. Kérdés, hogy a természettörvénynek van-e szankciója. Nyilvánvaló, hogy magában véve nem jár vele semmiféle pozitív szankció, bár a természettörvényt gyakran törvénybe iktatják pozitív törvényként, és megfelelő szankcióval látják el. Példaként szolgálhatnak a gyilkosságot, lopást, hamis esküt megtiltó pozitív törvények, melyekhez minden országban hozzáadták a megfelelő szankciót.

Mindazonáltal bizonyos értelemben beszélhetünk a természettörvény szankciójáról. A természettörvénnyel való együttműködés olyan tetteket jelent, amelyek közelebb visznek minket természetünk kiteljesedéséhez és létcéljaink eléréséhez. Ha nem azokat az eszközöket használjuk, melyek elősegítik természetes létcéljaink elérését, hanem ellenkezőleg, olyan tetteket hajtunk végre, melyek elvezetnek a céloktól, büntetést szenvedünk, mert emberségünket elveszítjük, kevésbé leszünk « emberek », abban az értelemben, hogy távolodunk az emberség ideáljától.

A természettörvény megsértése mindig zavarja a társadalmi rendet, és az életet kevésbé rendezetté és kevésbé emberivé teszi még a természetes rendet megsértő egyén számára is. A történelem tanúskodik arról, hogy kisebb vagy nagyobb közösségek sokat szenvednek, ha jelentős számú ember megsérti a természettörvényt. A városokban terjed a félelem, kölcsönös gyanakvás rontja meg a légkört, az üzletek becsuknak, nő a munkanélküliség stb. Nemzeti szinten, mikor a népeket megfosztják alapvető jogaiktól, kizsákmányolják őket, mikor megsértik a szociális igazságosságot, amikor egy kormány visszaél hatalmával, a természettörvény mindezen áthágása feszültséget, a harmonikus és rendezett élet elvesztését, erőszakosságot és több más bajt eredményez, amely mind a természettörvény megszegésének meglehetősen szigorú szankciója. A természettörvény figyelmen kívül hagyása nemzetközi

kapcsolatokban szintén hasonló komoly következményekkel jár, mint ahogy a történelem tanúsítja. A természettörvénynek tehát vannak valódi szankciói és ezek a természettörvény lényegéből következnek. Ezek a szankciók nem mások, mint az emberi élet kiteljesülésének elvesztése mind az egyéni, mind a társadalmi életben.

XII. A JOGOK

Az emberi jogok

Az erkölcsi kötelesség felismerése az emberiség közös tapasztalata. Senki sem állíthatja őszintén, hogy sohasem találkozott lelkiismeretében az erkölcsi törvény erejével. Továbbá egy sajátos erkölcsi erőt tapasztalunk akkor is, amikor teljesítjük kötelességünket: ez az erő hatalmaz fel bennünket arra, hogy kötelességünk teljesítéséhez a szükséges eszközöket használjuk. Ellentmondás volna ugyanis az, hogy kötelesek vagyunk megtenni valamit, de nem kapjuk meg ezen kötelesség teljesítéséhez a szükséges eszközöket. A kötelesség tényéből logikusan következik, hogy annak a személynek, akire a kötelesség nehezedik, indokolt követelése van a kötelessége teljesítéséhez szükséges eszközökre, és megokolt követelése van arra is, hogy mások kötelessége végrehajtásában ne akadályozzák meg. Magától értetődőnek tartjuk azt, hogy ha szerződtettek minket egy bizonyos munkára, a munkához megfelelő eszközzel is ellátnak. Ha valakit mint mechanikust, szabót vagy nyomdászt szerződtettek, meg kell adni a munkájához szükséges anyagot és eszközt is.

Az erkölcsi kötelességből következik az az igény, amely a megfelelő eszközöket és a kötelesség teljesítéséhez szükséges cselekvési szabadságot követeli. Ezt a követelést *jognak* nevezzük. Mivel a jog az erkölcsi kötelesség korrelatívja, az erkölcsi kötelesség sajátosságait is

magában hordja. Következésképp mivel a kötelesség erkölcsi és nem fizikai szükséget ró ránk, a jog erkölcsi erőt ad, nem pedig fizikai erőt ahhoz, hogy a kötelesség teljesítéséhez szükséges eszköz birtokában legyünk.

A jogot úgy lehet meghatározni, mint erkölcsi erőt arra, hogy birtokoljunk olyasvalamit, ami igazságosan kijár nekünk, vagy erkölcsi erőt arra, hogy követeljünk, megtegyünk, elmulasszunk vagy birtokoljunk valamit mások beavatkozásától szabadon. A jog mint erkölcsi erő azoknak a személyeknek az értelméhez és akaratához intézett felszólítás által éri el hatását, akiknek tiszteletben kell tartaniok jogainkat.

A jogok a kötelességen alapulnak, és logikusan a törvény által ránk rótt kötelességekből vezethetők le. A különböző etikai rendszerek különbözőképpen értik a jog lényegét aszerint, hogy hogyan értelmezik az erkölcsi kötelességet. Ha az erkölcsi kötelesség forrása a kormány akarata, vagy az erkölcsiség alapja a közvélemény és consensus, ahogy az erkölcsi pozitivizmus tartja, akkor minden jogot a kormány vagy a társadalom engedélyez számunkra, és más jogok nem is léteznek. Ha azonban létezik egy alapvető erkölcsi törvény, amely megelőzi a kormány vagy társadalom akaratát, akkor léteznek alapvető jogok is, amelyek függetlenek a kormány parancsától, amelyeket nem társadalmi tekintély ad a polgároknak. Ellenkezőleg a kormány és a társadalom köteles tiszteletben tartani és megvédeni ezeket a kormány és társadalom létét megelőző jogokat.

A jogok struktúrája (24). A jog a kötelességre épül, és lényege valami tárgyra irányuló igény. Ez azt jelenti, hogy minden jogban megkülönböztethetünk számos kapcsolatot. Elfogadott terminológia szerint minden jogban a

---

(24) Ld. J. Messner, *Social Ethics,* St. Louis, B. Herder, 1949, 148-154. lapok.

következő négy elem található: az alany, a terminus, a tárgy és a jogcím.

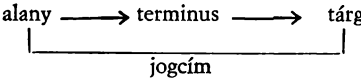
1) A jog alanya az a személy, akinek követelése van valamire.

2) A jog terminusa egy másik személy, aki köteles tiszteletben tartani ezt a jogot vagy kielégíteni a követelést.

3) A jog tárgya az a dolog, melyre egy személy igényt tart.

4) A jogcím az az ok, mely igazolja a személy igényét a jog tárgyára.

A következő diagram segíthet megérteni e négy elem kapcsolatát a jog felépítésében.



A jog életünk sok mozzanatában szerepet játszik. Ha egy autót vásárolunk, jogot szerzünk ahhoz a kocsihoz, törvényes igényünk van a tulajdonosi címre. Az adásvételi ügyletben mi leszünk a jog alanya; az eladó a jog terminusa, mert a kocsira vonatkozó követelésünket teljesítenie kell; az autó jogunk tárgya; és a kifizetett pénz az a jogcím, amelyen jogunk alapul.

A jog alanya és terminusa csak fizikai vagy erkölcsi személy lehet. Ez a kötelesség és a jog lényegéből következik, mert csak értelmes lényekre vonatkozhat erkölcsi kötelesség, és csak azok tudják tiszteletben tartani mások jogait. Ezek szerint állatoknak nincsenek jogaik. Az erkölcs azonban arra kötelez minket, hogy az állatokkal értelmes természetünk szerint és ne irracionálisan vagy kegyetlenül bánjunk.

A jog tárgyai lehetnek anyagi dolgok, mint pl. föld, ház, egy olajforrás, vagy nem anyagi dolgok, mint pl.

egy találmány ideája. Az embernek teljesen birtokában lehet egy anyagi vagy nem anyagi dolog, de sohasem lehet korlátlan hatalma egy másik személy fölött. Egy személy sohasem lehet a jog tárgya, mert az ember nem használható eszközként mások számára, mivel mindenkinek megvan a saját célja, és mindenki saját sorsának az ura. A rabszolgaság, amely puszta tárgyként bánik az emberekkel, ellentmond a jog lényegének. Jogunk lehet egy másik ember szolgálatára addig, amíg ez nem ellenkezik az ember egzisztenciális céljaival. Minden olyan szerződés, amely egy embert erkölcstelen szolgálatra kötelezne, érvénytelen. Ahogy Messner írja: « ... minden munkaszerződés... tartalmaz egy hallgatólagos kikötést, amely biztosítja azt, hogy tiszteletben tartják a munkás emberi személyét és egzisztenciális felelősségeit; ezért a természettörvény rendjével ellenkezik az, ha egy gazdasági rendszer... olyan munkakörülményeket kényszerít az emberre, amelyek megakadályozzák családjával szembeni kötelessége teljesítésében, akár kevés fizetés, akás erejének kíméletlen kiaknázása miatt » (25).

A jogcím az az alap, amely igazolja az alanynak a jog tárgyára való követelését. Ha a jogcím egy járulékos tény, mely nem tartozik a személy lényegéhez, mint pl. egy ház megszerzése, a szóbanforgó jog *szerzett jog*. Ha a jog az emberi természet és lét lényegi eleme, az ebből fakadó jogok neve *velünk született vagy természetjog*. Újabban az *emberi jog* kifejezést használják egyre inkább a természetjog helyett.

Szokás elidegeníthetetlen jogokról is beszélni. E kifejezés általános értelmezése az, hogy ezeket a jogokat senki sem veheti el az embertől, mivel ezeket nem a társadalom, sem nem emberi hatóság adja neki. Szorosabb értelemben azonban elidegeníthetetlen jogok azok az em-

(25) Messner, *i.m.*, 153-54. lapok.

beri jogok, amelyeket egy ember önszántából sem adhat fel, mert elengedhetetlenül szükségesek az erkölcsi élethez. Pl. nem adhatjuk fel azt a jogunkat, hogy becsületes meggyőződésünk szerint éljünk, vagyis nem mondhatunk le lekiismeretünk követésének jogáról.

Elidegeníthetőek azok a jogok, melyeknek feladása megengedett. Pl. minden normális felnőtt embernek megvan a joga a házasságra, de valaki lemondhat erről a jogáról, ha ezt önként teszi.

Természetjog, emberi jogok.

Az előző fejezetben egy olyan természet vagy alapvető törvény létezéséről beszéltünk, mely minden pozitív törvényt megelőz. Semmiféle pozitív törvény nem kerülhet konfiktusba a természettörvény előírásaival. Ha olyan pozitív törvényt hoznak, amely ellentétes a természettörvénynyel, akkor ez érvénytelen és igazságtalan, és nem szabad neki engedelmeskedni.

A természetjog léte logikusan következik a természettörvény létéből. Ha természetünk bizonyos cselekvések végrehajtására kötelez minket, akkor a természetből fakadó követelésünk is van a kötelesség végrehajtásához szükséges eszközre, másszóval természeti jogaink vannak.

A természetjog elmélete az ókori Görögországig vagy talán meg régebbi időkig megy vissza. A történelemből azonban jól ismert, hogy a természetjogot nem mindig tartották tiszteletben. Sok politikai rendszer megsértette polgárai természetes jogait. Másrészt sok ország, köztük az Egyesült Államok is a természetjogokra alapozott függetlenségi igénynek köszönheti létét, vagy, ahogyan az amerikai Függetlenségi Nyilatkozat nevezi, « bizonyos elidegeníthetetlen jogoknak ».

A történelem sok olyan harcról számol be, amelyet népek polgáraik természetes jogainak elismeréséért elnyomó kormányok vagy hódító erők ellen vívtak. Bár a történelem folyamán ebből a szempontból nagy fejlődés állt be, az emberi jogok védelme még napjainkban is sok kívánnivalót hagy. Vannak olyan kormányok, melyek szándékosan és tervszerűen megsértik és korlátozzák polgáraik természetes jogait. Ez annak ellenére történik meg, hogy 1948, december 10-én az Egyesült Nemzetek Közgyűlése elfogadta az Emberi Jogok Általános Nyilatkozatát, vagy ahogyan gyakran nevezik, az Emberi Jogok Alapokmányát. Az ENSZ az Emberi Jogok Általános Nyilatkozatát, « minden nép és nemzet számára elérendő célnak » nyilvánította. A Nyilatkozat célja az alapvető emberi jogok tiszteletbentartásának megerősítése, mert « az emberi jogok figyelembe nem vétele és megvetése » súlyos bűntett és elpusztítja a harmonikus és tisztességes emberi élet alapjait. A Nyilatkozat 30 cikkelyből áll, és számos jogot sorol fel, amelyek nagy része az ember természetén és létezésén alapul. A 18. és 91. cikkelyben pl. leírja a lelkiismereti szabadságot.

> Mindenkinek joga van gondolati, lelkiismereti és vallásszabadságra; ez a jog magában foglalja azt a szabadságot, hogy valaki vallást vagy hitet változtasson, és hogy egyénileg vagy közösségben, nyilvánosan vagy privát, tanításban, gyakorlatban, istentiszteletben és vallásának való engedelmességben kinyilvánítsa hitét.
>
> Mindenkinek joga van a vélemény- és szólásszabadságra; ebben a jogban benne foglaltatik az a szabadság, hogy mások közbeavatkozása nélkül bizonyos véleményt kövessen, és hogy kérjen, kapjon, közöljön információt és eszméket minden eszközzel, határokra való tekintet nélkül.

Mivel az Emberi Jogok Alapokmánya nem törvényerejű, 16 európai nemzet elhatározta, hogy egy végrehajtható nemzetközi törvénnyel megerősíti az emberi jogo-

kat, és 1953, szept. 3-án ratifikálták az Emberi Jogok Európai Egyezményét. Az Egyezmény jogot ad mind egyéneknek, mind pedig kormányoknak arra, hogy kérelemmel forduljanak a nemzetközi szervezethez, és a nemzetközi bíróság elé menjenek, hogy jogorvoslatot nyerjenek panaszukra.

A hatalom nem azonos a joggal

A jog egy másik személy értelmére és akaratára hivatkozik, felszólítván arra, hogy tartsa tiszteletben ezt a jogot. Más szóval a jog nem fizikai erőn, hanem erkölcsi erőn alapul. Ebből következik, hogy egy személynek a létcéljai eléréséhez szükséges eszközökre való követelése akkor is érvényes marad, ha egy erősebb ember azokat elvenné. A jog nem fizikai erőből ered, és az erősebb nem nyomhatja el jogosan a gyengébbet. A jognak ez a lényegi vonása jut kifejezésre « a hatalom még nem jog » (*Might is not right*) mondásban.

A jog nem egyenlő a hatalommal, de a fizikai erő használata jogaink megvédésére megengedett. Mivel az izolált egyének általában túl gyengék ahhoz, hogy megvédjék jogaikat, természetesen hajlanak arra, hogy közösséget alkossanak. A közösség egyik elsődleges célja az egyének jogainak megfelelő védelme olyan törvényes renddel, melyet megfelelő szervezetek és szükség esetén a fizikai erő alkalmazásával lehet biztosítani.

Mivel a törvényesen megszervezett közösség magára vállalta az egyének jogainak védelmét, az egyén részéről helytelen lenne jogai védelmére erőszakhoz folyamodni, hacsak nincs olyan rendkívüli veszélyes helyzet, hogy a hatóság nem tud beavatkozni, mint pl. önvédelem közvetlen támadás esetén. Amikor egy közösség nem biztosítja megfelelően a személyes jogokat, mert a hatóság hanyag, korrupt vagy alkalmatlan, elkerülhetetlenné vá-

lik, hogy az egyének erőszakhoz folyamodjanak törvényes jogaik védelmére. Önkéntes felügyelő-csoportokat vagy más önvédelmi szerveket szerveznek. Az ügyek ilyen állása a politikai vezetés komoly hibájának jele, mely káoszhoz és a társadalom széteséséhez vezethet.

A tárgyakhoz való jognak fizikai erővel vagy bírósággal lehet érvényt szerezni. Pl. visszakaphatjuk ellopott tulajdonunkat, ha a rendőrség letartóztatja a tolvajt. Ezeket a jogokat szakkifejezéssel törvénykezési jogoknak nevezzük. Vannak olyan jogok, melyeknek nem lehet fizikailag érvényt szerezni, mint pl. a szülők gyermekeik szeretetére való jogának. Ezek, szakkifejezéssel, nem törvénykezési jogok. A nem törvénykezési jogok léte szintén azt jelzi, hogy a jogokat nem lehet a hatalommal, a fizikai erővel azonosítani.

A jogok korlátozása

A közösség élete a jogok kölcsönös tiszteletben tartásán alapul. Ez azt jelenti, hogy a jogok természetüknél fogva korlátozottak, mivel összeütközhetnek mások jogaival. A szólásszabadság nem jogosít fel senkit sem arra, hogy egy zsúfolt színházban « tűz »-et kiáltson, mert a többieknek joguk van arra, hogy ne csapják be őket, ne tegyék ki őket veszélynek egy hamis riasztással, és ne zavarják őket a színdarab élvezésében. Ebből az következik, hogy a szólásszabadság sok szempontból korlátozott. Minden jog korlátozott a velük ellentétes kötelességek által.

A jogot saját célja is korlátozza. A jog nem ad erkölcsi hatalmat célján túlmenően, mert a jog egy bizonyos cél elérésére szolgáló eszköz. Mindenkinek joga van a vallásszabadságra, és hiheti azt, hogy az ő vallása a valódi, de ez a szabadság nem hatalmazza fel az illetőt arra, hogy másokat e vallás elfogadására kényszerítsen. A vallásszabadság jogának célja az, hogy megengedje,

hogy egy személy mások közbelépése nélkül vallási ügyekben saját lelkiismeretét kövesse, de az őt erre képesítő erkölcsi erő nem terjed odáig, hogy másokat az e valláshoz való csatlakozásra kényszerítsen.

XIII. AZ ERKÖLCSI ÍTÉLET

— A LELKIISMERET

Miután megállapította az erkölcsiség mércéjét, az ember logikus lépésként ezeket a kritériumokat konkrét problémákra alkalmazza, amikor napról napra erkölcsi döntéseket kell hoznia. Az erkölcsi norma vagy kritérium alkalmazásának eredménye *az erkölcsi ítélet,* amely egy véghezviendő tett helyes vagy helytelen voltát határozza meg. Meghatározza továbbá, hogy egy cselekedet kötelező, megengedett vagy tilos-e.

Az erkölcsi ítéletet hozó értelmet *lelkiismeretnek* nevezzük. Sokak elképzelésében azonban a « lelkiismeret » szó jelentése igen zavaros. Mivel a legtöbb ember az erkölcsre vonatkozó tanításokat szüleitől, az iskolából, egyházától, a közvéleménytől vagy mindezektől együttesen nyerte, az erkölcsi ítélet alakítása egy adott esetben nagyon gyorsan, könnyedén, majdnem gondolkodás nélkül történik. Ez egyes filozófusokat és kétségkívül sok átlagembert arra a következtetésre juttatott, hogy a lelkiismeret valami titokzatos entitás bennünk, az értelemnek valami automatikusan működő képessége, vagy hogy « Isten szava » bennünk, amely a helyes úton akar minket tartani.

Az óvatos analízis azonban feltárja azt, hogy a lelkiismeret tulajdonképpen értelmünk ítélete egy tett helyes vagy helytelen voltáról. Olyan kifejezéseket használunk, mint pl. « lelkiismeretem azt mondja », vagy

« lelkiismeretem tiltja » stb., és a népi elképzelés észrevétlenül felruházza a « lelkiismeret szavát » egy majdnem független lény jellemzőivel. De ha megvizsgáljuk a « lelkiismeret szavát », azt találjuk, hogy nincs semmi titokzatos benne, mert nem más, mint a gyermekkorban vagy később elsajátított és elfogadott etikai elvek alkalmazása konkrét esetekre.

Ezek az etikai elvek készen állnak értelmünkben, és gyors deduktív érvelés révén konkrét problémára alkalmazzuk őket. Pl. megtanultuk és elfogadtuk az elvet, hogy a lopás helytelen; egy üzletben aztán olyan helyzetben, mikor könnyedén zsebre vághatnánk egy tárgyat, gyorsan így gondolkodunk (« lelkiismeretünk azt mondja »), hogy a bolti lopás is lopás, tehát helytelen, és nem szabad megtennünk.

Az általunk követett etikai elvek induktív gondolkodás eredményei, és mint ilyenek új bizonyíték felhozása esetén vagy egy előző érvelés vagy egy tekintély visszautasítása esetén megváltozhatnak. Néha arra a következtetésre juthatunk, hogy az elvek nem általános érvényűek. Ebben az esetben tehát meg kell ítélnünk, hogy a szóban forgó kérdés kivétel-e. Általában azonban olyan elveket alkotunk, melyeket általános érvényűnek tartunk. Alkalmazásuk ezért deduktív módon történik, vagyis a szillogizmus útját követjük. Minden szillogizmusban van egy főtétel (*major*), melyet összevetünk egy altétellel (*minor*), és ebből levonjuk a következtetést. Pl. a lopás helytelen (*major*); ha elveszem ezt az ékszert, az lopás (*minor*); következésképp ezen ékszer elvétele helytelen. Az elv alkalmazása nem mindig kifejezett, mert igen gyorsan is történhet, az elv megemlítése nélkül. Mégis a lelkiismeret ítéletének alapja az az erkölcsi elv, melyet előzőleg megállapítottunk vagy elfogadtunk.

Nyilvánvaló, hogy lelkiismeretünk minden deduktív érvelésében az alapelv helyessége a döntő elem abban,

hogy helyes erkölcsi ítéletet alkossunk, mert ha az elvek rosszak, a következtetések is helytelenek. Amikor felnövünk és mérlegeljük a gyermekkorban tanult erkölcsi elveket, meg kell vizsgálnunk, hogy ezek az elvek helyesek-e, vagy tévesek. Azt találhatjuk, hogy fokozatosan magunkévá tettük társadalmi környezetünk, iskolánk vagy a család előítéleteit. Ebből az következik tehát, hogy le kell győznünk előítéletünket, és ki kell javítanunk gondolkodásunkat oly módon, hogy elveink megegyezzenek az igazsággal. A felnövekvés azt jelenti, hogy meg kell vizsgálnunk minden erkölcsi elvünket, módosítanunk kell a helyteleneket, és a helyeseket saját értelmi meggyőződésünk alapján kell elfogadnunk, nem pedig mások tekintélye alapján.

Erkölcsi elveink megvizsgálásának folyamata végső soron nem más, mint erkölcsi normáink alkalmazása az emberi élet konkrét problémáira. Ily módon ésszerű rendszerbe foglaljuk az erkölcsi szabályokat, amelyek könnyen hozzáférhetők lesznek, és hamar alkalmazhatjuk őket konkrét esetekre, mikor erkölcsi döntést kell hoznunk. Az erkölcsi szabályoknak ez a csoportja fölöslegessé teszi azt, hogy állandóan visszatérjünk a moralitás alapnormájához, mely az erkölcsi döntést nehézkessé tenné a mindennapi helyzetekben. Ezt a folyamatot « lelkiismeretformálás »-nak hívjuk. Ha minden érvelése helyes, a lelkiismeretünk « helyesen nevelt ». Az erkölcsi nevelés feladata az, hogy a lelkiismeretet ésszerű alapra építse, hogy így az ember saját meggyőződése szerint helyes erkölcsi döntéseket hozhasson.

A lelkiismeret ítéletének helyessége

A lelkiismeret működésének megvizsgálásához fontos, hogy ismerjünk néhány olyan fogalmat, mely működésével foglalkozik.

Helyes lelkiismeret. Értelmünk erkölcsi ítélete akkor helyes, ha az erkölcsiség objektív normájának alkalmazásában szereplő összes érvelést logikusan és hiba nélkül vezetjük le.

Téves lelkiismeret. A lelkiismeret ítélete akkor téves, mikor hamis elveken alapul, vagy a helyes elveket hibásan alkalmazza, és következésképp hibásan ítél egy tettet jónak vagy rossznak.

A téves lelkiismeret lehet *elháríthatatlanul* téves, ha nem tudjuk kiküszöbölni a tévedést a rendelkezésünkre álló eszközökkel, vagy azokkal, amelyeket meg tudnánk szerezni. A lelkiismeret *elháríthatóan* téves akkor, amikor a hibát ki lehet küszöbölni, és a helytelen ítéletet ki lehet javítani.

A lelkiismeret ítéletének biztos volta

A *biztos lelkiismeret* azt jelenti, hogy az erkölcsi ítéletet hozó személynek nincs semmi ésszerű oka arra, hogy ítélete helyességét kétségbe vonja.

A *bizonytalan vagy kétes lelkiismeret* az jelenti, hogy az ítéletet hozó személynek van ésszerű oka attól tartania, hogy ítéletének ellenkezője lehet igaz.

Az előző meghatározásokból következik, hogy mind a helyes, mind pedig a téves lelkiismeret lehet vagy biztos, vagy kétes.

A biztonság és helyesség nem ugyanaz. Előfordulhat, hogy teljesen meg vagyunk győződve egy esemény valós voltáról, pl. sportban, és mégis később, amikor az eseményt lassítottan visszajátsszák a tévén, felfedezzük, hogy tévedtünk. Öt tanú öt különböző módon írhat le egy balesetet, és mind meg lehet győződve arról, hogy az igazságot mondja.

Fontos megjegyezni, hogy a kétség alapulhat a tény vagy a kérdéses törvény homályos voltán. A hagyomá-

nyos példa a vadász esete, aki nem biztos abban, hogy a mozgó tárgy őz-e vagy ember. Ezt a bizonytalanságot a *tény kétességének* nevezik. Ha a vadász nem biztos abban, hogy a törvény tiltja-e az őz lövését a kérdéses évszakban, akkor a *törvény vagy a kötelesség kétsége* áll fenn. Az első esetben semmi kétség nincs a kötelességre, vagyis a fennálló törvényre nézve, amely megtiltja az emberekre való lövést, míg a második esetben a kétség arra a kötelességre vonatkozik, amely az őzvadászat tilalmából fakad.

A lelkiismeret szabályai

A lelkiismeret szabályai nem szabadságunk önkényes korlátozása; az emberi természetből és a tudatos és szabad emberi tett strukturájából forrásoznak.

1) Az *első* szabály arra kötelez minket, hogy mindig engedelmeskedjünk biztos lelkiismeretünknek.

a) A helyes és biztos lelkiismeret az emberi magatartás feltétlen normája. Engedelmeskedni kell neki, ha előír vagy megtilt egy cselekedetet.

b) Az elháríthatatlanul téves és biztos lelkiismeret az emberi cselekvés feltételes normája. Csak azzal a feltétellle érvényes, hogy az illető megtett minden tőle telhetőt az igazsag megtalálására, és nem saját hibájából von le tévse következtetést.

Engedelmeskedni kell az elháríthatatlanul téves és biztos lelkiismeretnek, mert az emberi cselekvés módja az, hogy követjük értelmünk útmutatását. Máskülönben az ember saját természete ellen cselekedne. Az emberi állapot velejárója az, hogy értelmünk véges eszköz az igazság megtalálására, és ez azt jelenti, hogy tévedhetünk gondolkodásunkban.

A szükséges biztonságnak nem kell nagyobbnak lennie, mint a körültekintő kérdezősködés és megfontolás által nyert bizonyosság. Senkit sem lehet arra kötelezni, hogy többet tegyen, mint amire emberi erejével képes.

2) A *második* szabály megtiltja azt, hogy kétes lelkiismerettel cselekedjünk. Ennek az az oka, hogy lehetséges, hogy kétség esetén valami objektíven rosszat követünk el, ha nem várunk, hanem végrehajtjuk a tettet. Következésképp az a személy, aki kész kétes lelkiismerettel cselekedni, kész arra, hogy rosszat kövessen el, olyasvalamit, amit az erkölcsi törvény tilt.

A lelkiismereti kétség megoldása

A második szabályból következik az, hogy cselekvés előtt meg kell oldani a kételyt. Ez történhet közvetlen módon, pl. további kérdezősködéssel és gondolkodással. Ha ez nem eredményez megoldást, lehet a közvetett utat használni és az ún. *reflex elvekhez* fordulni. Ezek az okosság általános szabályai; reflex elveknek azért nevezzük őket, mert akkor használjuk, amikor kételyünkre « reflektálunk », vagyis elgondolkodunk rajta.

1) Az első reflex elv az erkölcsileg *biztosabb utat* érinti.

A biztosabb út azt a megoldást jelenti, mely bizonyosabban elkerüli a rosszat és védi az erkölcsi jót. Ha kétségeink vannak afelől, hogy a maximális sebesség 50 vagy 60 km/h, biztonságosabb 50-essel vezetni, mert így biztosan nem sértjük meg a törvényt és nem kapunk figyelmeztető lapot.

a) Mindig megengedett a biztosabb megoldást választani, és így megoldani a gyakorlati kétséget. Ez az út azonban alkalomadtán lehet költséges és előnytelen

számunkra. Pl. ha kételkedsz abban, hogy befizetted-e az adódat, és határidő előtt már nem tudsz információt szerezni, biztosabb beküldeni egy csekket, de azt nem szükséges megtenni. Vannak azonban olyan esetek, ahol a biztosabb út választása az egyetlen mód a gyakorlati kétely megoldására.

b) Kötelesek vagyunk a biztosabb utat választani akkor, ha kötelezve vagyunk egy bizonyos cél elérésére, és csak egy biztos út van erre. Az orvosnak a biztosabb módszert és a biztosabb gyógyszert kell használnia ahhoz, hogy egy beteg életét megmentse. A vadásznak nem szabad lőnie akkor, ha kétségei vannak afelöl, hogy a mozgó tárgy állat vagy ember. Bűnügyek esetén a vádlottról a jobbat tételezzük fel, amíg az ellenkezője nem derül ki, hogy elkerüljük egy ártatlan ember megbüntetését.

2) A második reflex elv az mondja ki, hogy egy *kétséges törvény nem kötelez.* Ha kétségeink vannak afelől, hogy

a) a törvény egyáltalán létezik-e, vagy hogy

b) a törvény érvényes-e a mi esetünkre, nem vagyunk kötve a kétséges kötelesség teljesítésére, mert kötelesség nem létezhet, ha világosan nem derül ki, hogy kötelez minket.

Ennek a reflex elvnek oka az a tény, hogy a törvényt ki kell hirdetni ahhoz, hogy elérje az egyének értelmét és akaratát. A Kihirdetés a törvény lényegéhez tartozik, mert a morális törvény csak a szabad lények tudatos és szándékos együttműködése révén érheti el célját. Ezzel ellentétben a fizikai törvények fizikai szükségszerűség révén érik el céljukat, és nem szükséges, hogy az érintett alanyok ismerjék őket. A nehézségi erő törvénye tudásunk és szándékos közreműködésünk nélkül működik.

Egy törvény fennállása felőli kétséget alátámaszthat sok vagy csak kevés érv. Ebből eredően a kétség különböző fokairól beszélhetünk, és feltehetjük ezt a kérdést: milyen érvek szükségesek a kötelezettség fennállása ellen ahhoz, hogy a kötelezettséget semmissé tegye.

A legtöbb moralista a kétség természetét elemzi, és arra a következtetésre jut, hogy egy komoly érv a törvény fennállása ellen elég ahhoz, hogy kétségessé és nem kötelezővé tegye, még ha vannak is más valószínű érvek a törvény léte mellett. A kétség természete abban áll, hogy komoly érv merül fel egy állítás igazsága ellen, amely egy értelmes embert arra vezethet, hogy ne fogadja el.

Ezt az etikai állásfoglalást szakkifejezéssel *probabilizmus*nak nevezzük. Az elmélet alaptételéből az következik, hogy ahhoz, hogy szabad legyek egy kötelességtől, elég annak megalapozott valószínűsége, hogy a törvény nem létezik, vagy hogy az én esetemre nem vonatkozik.

XIV. AZ ERKÖLCS SZUBJEKTIV NORMÁJA

Az egyén számára a lelkiismeret ítélete az útmutató az erkölcsi döntésben. Így tehát a lelkiismeretet az erkölcs szubjektív normájának nevezhetjük. Egy tett jó vagy rossz lesz számunkra értelmünk ítélete szerint. Még akkor is, ha valaki egy másik ember tanácsát követi « saját jobb belátása ellenére », a lelkiismeret azt a gyakorlati következtetést vonta le, hogy erkölcsileg jó elfogadni a tanácsot.

A lelkiismeretet szubjektív normának nevezzük azért, mert a személy ítéletét befolyásolja sajátságos gondolkodó képessége, társadalmi háttere, olyan előítéletek, melyeket nem tud legyőzni, és más tényezők, melyek olyan színezetet adnak ítéletének, hogy eltérhet az objektív i-

gazságtól. A lelkiismeret ítéletét az erkölcs szubjektív normájának nevezzük akkor is, mikor egybevág az objektív igazsággal, mert ez a személyes gyakorlati kritérium erkölcsi döntések hozatalára. Úgy tűnhetik, hogy ez az álláspont nyitva hagyja a kaput a szubjektív erkölcs igazolásának, mivel senki sem teljesen objektív minden ítéletben. Az előítéletek és társadalmi, kulturális környezetünk meglehetősen fontos szerepet játszanak döntéseinkben.

Siegmund Freud a személyre kényszerített ítéleteket és előítéleteket *superegó*nak nevezte, amely a szülők és a társadalmi környezet befolyására jön létre. Ez nem a szoros értelemben vett lelkiismeret, mert nem szabad személyes ítélet, hanem mások véleményének ösztönös ismétlése. Nem lehet azonban tagadni azt a tényt, hogy az emberre hatnak társadalmi osztályának erkölcsi normái. Marx « burzsoá erkölcsről » beszélt. Ma a « középosztály-erkölcs » és « proletár » vagy « kommunista erkölcs » terminusokat használjuk. Ezek a kifejezések jelzik az ember társadalmi csoportja erkölcsi kódexének befolyását. Egy nagy ipari társaság vezetőségi ülésén más előítéletek és eszmék jutnak kifejezésre, mint egy szakszervezeti ülésen. Továbbá, a történelmi keret is nagy befolyást gyakorol az ember erkölcsi nézeteire (26). A Viktória-kori erkölcsi standard különbözött a háború utáni amerikai társadalom normáitól. Mindnyájan korunk gyermekei vagyunk, és a korszak tabuinak és engedékenységének befolyása alatt állunk.

Kérdés, hogy mindig erkölcsi relativizmushoz vezet-e ez a megtontolás? Semmiképpen sem vezet az erkölcsi relativizmus igazolásához, mert csak egyszerűen elismeri azt, hogy az erkölcsi törvényt konkrétan az egyén alkal-

---

(26) Ld. John Macquarrie, *Three Issues in Ethics*, London, SCM Press, 1970, 114. lap.

mazza, akinek ítélete eltérhet az objektív igazságtól, míg az egyén köteles értelme becsületes ítéletét követni, függetlenül attól, hogy milyen korban és környezetben él. Tehát a konkrét, gyakorlati erkölcs személyes, és némely esetben elkerülhetetlenül szubjektívvá és relatívvá válik. Másrészt előző gondolatmenetünkből logikusan következik, hogy az erkölcs vonalán kötelesek vagyunk az objektív igazság szerint élni, és lelkiismeretünket úgy « formálni », hogy ítéletei egybevágjanak a valósággal. Az erkölcsi törvény nem tűri meg sem a burzsoá, sem a proletár erkölcsöt, hanem arra ösztönöz minket, hogy megszabaduljunk előítéleteinktől és objektíven ítéljük meg a tettek helyes és helytelen voltát. Az emberi értelem azonban véges eszköz az igazság keresésére; az ember tévedhet ítéletében legjobb akarata ellenére is.

Fontos az, hogy intellektuálisan nyitottak maradjunk, hogy ne zárkózzunk be saját szubjektív értékelésünkbe, hanem fontoljuk meg komolyan mások véleményét és legyünk készek megrögződött meggyőződéseink megváltoztatására, ha az igazság úgy kívánja. Ha valaki gyanítja, hogy tévedés áldozata, becsületesen gondolkodnia kell a problémán, és meg kell kísérelnie objektív ítéletet alkotni. Nem könnyű feladni megrögzött véleményeket, de az erkölcsi törvény az igazság kedvéért ezt követeli tőlünk. Az erkölcsi törvény arra kötelez minket, hogy megtartsuk az objektíven helyes erkölcsi ítélet ideálját, melyhez a lehető legközelebb kell kerülnünk.

XV. LELKIISMERETI SZABADSÁG

Az egyéni erkölcs legfontosabb törvénye az, hogy mindig engedelmeskedjünk a biztos lelkiismeretünknek. Mivel minden kötelességnek megfelel egy jog, ebből következik, hogy a legalapvetőbb egyéni jog a lelkiismereti szabadság, vagyis jogunk arra, hogy becsületes meg-

győződésünk szerint éljünk és cselekedjünk. Amint korábban láttuk, a politikai közösségek arra alakultak, hogy megvédjék az egyének jogait és előmozdítsák a közjót. Tehát levonhatjuk a következtetést, hogy az állam egyik legsúlyosabb kötelessége a lelkiismereti szabadság megvédése.

Nyilvávaló azonban, hogy az egyének lelkiismerete ellentétben állhat egymással. Tehát a polgári hatóságoknak szembe kell nézniök azzal a feladattal, hogy megoldják polgáraik lelkiismeretének konfliktusát. Vannak-e olyan etikai elvek, amelyek e nem ritka összeütközések megoldásában vezethetnek minket?

Ezen összeütközések megoldására az általános elvet a kötelességek és jogok természetéből és hierarchiájából vezetjük le. Kifejezhető abban a szabályban, hogy az erősebb és biztosabb jogok érvényesülnek a gyengébbekkel és kevésbé biztosakkal szemben. E szabály alkalmazása azonban számos nehézséggel járhat, mert nem könnyű eldönteni, melyik az erősebb jog, és így melyeknek van elsőbbsége a másikkal szemben. Egy bizonyos jog elsőbbsége eldöntésének egyik módja az, hogy megvizsgáljuk, milyen káros hatásokkal jár, ha az ember leelkiismeretének engedelmeskedve véghez viszi a tettet. Amíg a következmény az illetőre korlátozott, viszonylagosan ártalmatlan, és a tett nem kényszerít másokat, védenünk kell a személy lelkiismereti szabadságát. Ha valakinek az a meggyőződése, hogy húst enni rossz, és arra a következtetésre jut, hogy vegetáriussá kell lennie, joga van lelkiismerete követésére, ha nem kényszeríti másokra meggyőződését. Ha valakinek az a véleménye, hogy még a mérsékelt ivás is helytelen, joga van arra, hogy antialkoholista legyen, de nincs joga arra, hogy véleményét másokra kényszerítse.

Mi történik akkor, ha a lelkiismeret által parancsolt tett árt a cselekvőnek, mint pl. az orvosi kezelés visszau-

tasítása vallási meggyőződésből? Amíg az illető értelmileg beszámítható, és meggyőződését nem kényszeríti másokra, pl. gyerekeire, joga van lelkiismerete követésére. Egy halálos beteg ember követheti lelkiismeretét, és visszautasíthatja az életét meghosszabbító eszközöket. Az erre való jogát nem a pozitív törvények, hanem a természettörvény biztosítja. A polgári hatóságoknak azonban meg kell védeniök a gyermekeknek az orvosi kezelésre való jogát szüleik vallási meggyőződése ellenére, mert az élethez való jog alapvető, és a közösségnek meg kell védenie a gyengébbek jogait.

Meg kell-e akadályozniok a polgári hatóságoknak az öngyilkosságot? A legtöbb nemzetnek van erre vonatkozó törvénye, mely azon a feltevésen alapul, hogy az öngyilkosságot megkísérlő egyén nem teljesen beszámítható, és ezért meg kell védelmezni saját meggondolatlan tette káros következményeitől.

A probléma nehezebbé válik, mikor az emberek lelkiismereti szabadságukra hivatkozva olyasmit cselekszenek, ami veszélyezteti a közjót és mások jogait, mint pl. a pornográfia vagy a felforgatásra buzdító irodalom terjesztése esetén. A polgároknak és gyermekeiknek nyilvánvalóan erősebb joguk van arra, hogy akaratuk ellenére ne legyenek kitéve pornográfiának, és hogy ne legyenek veszélyeztetve erőszakos és felforgató tettek által. Ha a romboló, felforgató irodalom nemcsak az erőszak elvi fejtegetése, hanem felhívás a közrendet veszélyeztető cselekményekre, a hatóságoknak kötelességük megvédeni a polgárok békére és rendes életre való jogát.

Egy ember lelkiismerete konfliktusba kerülhet országa törvényeivel is. Vajon köteles-e ez a személy engedelmeskedni hazája törvényeinek azért, hogy ne sértse meg a közrendet? Ha egy pozitív törvény által parancsolt tett ellentmond a természettörvénynek, inkább a természettörvénynek kell engedelmeskedni, mint a pozitív tör-

vénynek. Pl. ha egy pozitív törvény előírná egy államvallás gyakorlását, vagy teljesen megtiltaná minden vallás gyakorlását, az egyénnek kötelessége lenne e tekintetben lelkiismeretét követni, és az állam törvényei ellen cselekedni. Sajnos, ez az eset nemcsak elméleti spekuláció, és nem a múltbeli vallási és politikai türelmetlenség távoli emléke. A mi korunk is tanúsítja a vallásszabadság és a jog szerinti politikai tevékenység sok korlátozását. Ha egy kormány igazságtalanul hadat viselne, vagy hazájában elnyomná az alapvető jogokat, és valaki ezeket erkölcstelennek találná, még akkor is vissza kellene utasítania az együttműködést, ha ez bebörtönzést vagy valami más büntetést jelentene is. Készen kell lennünk az áldozathozatalra azért, hogy erkölcsös életet élhessünk, mert az erkölcsi értékek követésében a nehézségek visszautasítása etikátlan döntés, mely ellentmond erkölcsi elkötelezettségünknek.

VÉGKÖVETKEZTETÉS

Ha az olvasó eddig a lapig kitartott az erkölcsiség elveiről szóló fejtegetéseinkben, valószínűleg egyet fog érteni azzal, hogy az etika nemcsak egy elvont, akadémikus tudomány, hanem minden egyén és közösség mindennapi életének nagyon fontos része.

Az erkölcs nyilvánvaló fontossága ellenére, az egyetemeken, főiskolákon és ezen körökön kívül is a hangulat nem ritkán az erkölcsi értékek tanulmányozása ellen fordul. Azt mondják, hogy a modern világ hatalmas problémáit csak a tudomány oldhatja meg, és következésképp fontos az, hogy a felsőfokú iskolák diákjai idejüket a tudomány, technológia és egyéb olyan jártasság tanulmányozásával töltsék, melyek szükségesek bonyolult társadalmunk működéséhez.

Senki sem tagadja a tudomány és sok egyéb jártasság fontosságát és szükséges voltát, amelyek nélkül a bolygón az emberek nagy száma még a lét állati fokát sem érhetné el. De az ember « civilizált » állattá is válhat, vagyis olyasvalakivé, aki a tudomány termékeit az emberi élet lealacsonyítására és veszélyeztetésére használja. A tudomány termékei erkölcsileg se nem jók, se nem rosszak, de lehet őket jó vagy rossz célra használni. Az etika ott lép be, ahol a tudomány bevégezte munkáját, és az erkölcsi elvek meghatározzák a tudomány gyümölcseinek helyes használatát. A nukleáris energiát lehet atombomba gyártására használni, embermilliók megölésére, sőt még a föld felrobbantására is, de használható az annyira szükséges elektromos erő előállítására is. Az, hogy mit csinálunk egy találmánnyal, még fontosabb, mint maga a találmány.

Nevelési körökben jelenleg a hangulat világszerte változik az erkölcsi értékeket illetően. Ismét felfedezték hogy za « erkölcsi értékektől mentes » nevelés olyan jól képzett személyeket eredményez, akiknek nincsenek skrupulusaik mások eszközként való felhasználására saját önző céljaikra, akik nem haboznak, hogy visszaéljenek a politikai és gazdasági hatalommal, és csak szóval szolgálják az igazságosságot és az emberi méltóságot. Az erkölcsi értékek elismerése és az az irányvonal, hogy ezen értékeket az egyetemi tanulmányok tárgyának tekintsék, egészséges fejlődés. Meglehet, hogy egy ilyen tanulmány nem vezet teljes nézetazonosságra az erkölcsiség minden részletében, de legalább el tudunk érni egy bizonyos *consensus*-t a legfontosabb erkölcsi elveket illetően, melyek nélkül az emberi életet nem lenne érdemes leélni.

Az etika tanulmányozása azonban nemcsak egyetemi tantárgy. Az emberi élet nagyobb része az iskolákon kívül folyik. Az egyéneket és közösségeket érintő fontos erkölcsi döntések a mindennapi életben születnek. Mindenki számára szükséges, hogy világos elvei legyenek az erkölcsi értékekről, de különösen fontos azoknak, akiknek hatalmukban áll mások életére hatni. Majdnem minden politikai, gazdasagi vagy személyes döntés erkölcsi értékeket érint, melyek nagy hatással vannak életünk emberibb voltára. Minden erkölcsileg helytelen döntés rontja és minden erkölcsileg helyes döntés javítja életünk minőségét. Továbbá, egy rossz tett rossz következményei visszahatnak az illető személyre is. Valaki elkövethet bolti lopást, hogy anyagilag nyerjen rajta, de végül is minden vásárolt áruért magasabb árat fizet, mert a bolti lopás rejtett költségei felviszik az árakat. Statisztikák kimutatták, hogy a bolti lopások öt milliárd dollárba kerülnek évente az Egyesült Államokban a nemzetnek. Ez azt jelenti, hogy a vásárlónak, beleértve a tolvajt is, fizetni kell a lopott holmiért, a lopást megelőző biztonsági

intézkedésekért stb. A becsületesség erkölcsi érték, és ha hiányzik az emberekben, az emberi élet lealacsonyodik és megcsonkul. Az újságok minden nap tele vannak hírekkel csalárdságról, korrupcióról, emberek « megvágásáról » és csalásokról, amelyek valamilyen módon mindnyájunkra hatnak. Minden gonosz tett hullámokat ver, és ezek túlterjednek a közvetlenül érintettek körein.

Platón a *Köztársaság*ban egy olyan szilárd közösség eszméje mellett foglalt állást, amely méreteiben és gazdasági rendszerében nem változna. A stabilitásnak ez az eszméje sohasem valósult meg, mert az ember világa dinamikus, állandóan változó, s néha még heves robbanások is felforgatják. Az e könyvben tárgyalt erkölcsi elvek vezetőül szolgálhatnak a szüntelen változás közepette, és megadják a szükséges egyensúlyt és biztosítékot egy valóban jó emberi élethez. Meg kell tanulnuk, hogy a változatlan elveket a körülöttünk változó világra helyesen alkalmazzuk.

Az erkölcsi törvény méltósága arra hív, hogy sorsközösséget vállaljunk embertársainkkal, hogy életünket gyümölcsözőbbé és értékesebbé tegyük. Ha törődünk mások jólétével is, saját életünk is értékesebb, « humanizáltabb » lesz, és közelebb kerülünk végső célunkhoz, amely egész életünk során hív minket, és energiát ad ahhoz, hogy a megpróbáltatások, örömök és remények között előre haladjunk.

VÁLOGATOTT IRODALOM

(A felsorolt művek java részének eredeti nyelve görög, latin, német, francia vagy orosz).

Aquinas, St. Thomas, *Basic Writings.* 2 vols. Edited by A. C. Pegis. New York: Random House, 1945.

—, *The Summa Theologica.* 22 vols. 2nd revised edition. Translated by the Fathers of the English Dominican Province: London: Burns Oates, 1912-1936. American Edition, New York: Benziger Brothers, 1947.

—, *Summa Contra Gentiles.* Translated as *On the Truth of the Catholic Faith,* by A. C. Pegis, J. F. Anderson, V. Bourke, C. J. O'Neil. Garden City: Hanover House, 1955-1957.

Aristotle, *Nichomachean Ethics.* Translated, with an introduction and notes, by Martin Ostwald. New York: The Library of Liberal Art, 1962.

Ayer, A. J., *Language, Truth and Logic.* London: Victor Gollancz, Ltd. 1950.

Beauvoir, Simone de, *The Ethics of Ambiguity.* New York: Philosophical Library, 1948.

Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation.* New York: Russell & Russell, Inc. Publishers, 1962.

Bourke, Vernon J., *History of Ethics.* Garden City, New York: Doubleday and Co., 1968.

Butler, Joseph, *The Works of Joseph Butler.* Vol. 2. Oxford: The Clarendon Press, 1874.

Collins, James, *The Existentialists.* Chicago: Henry Regnery Co., 1952.

Comte, Auguste, *The Positive Philosophy of Auguste Comte.* 2 vols. Condensed by H. Martineau. London: Trubner & Co., 1853.

Cronin, Michael, *The Science of Ethics*. 2 vols. Revised Edition. Dublin: Gill and Son, 1939.

D'Arcy, Eric, *Conscience and its Right to Freedom*. New York: Sheed & Ward, 1961.

De George, Richard T., *Soviet Ethics and Morality*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1969.

D'Entrèves, A. P., *Natural Law*. New York: Harper Torchbooks, 1965.

Edwards, Jonathan, *Freedom of the Will*. Edited by Arnold S. Kaufman and William K. Frankena. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Co., Inc., 1969.

Engels, Friedrich, *Anti-Dühring; Herr Eugen Dühring's Revolution in Science*. Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1962.

—, *Dialectics of Nature*. New York: International Publishers Co., Inc., 1960.

Ewing, A. C., *Ethics*. New York: The Free Press, 1953.

—, *The Definition of Good*. New York: Macmillan, 1947.

Fagothey, Austin, S.J., *Right and Reason*. 6th edition. Saint Louis: The C. V. Mosby Co., 1976.

Fletcher, Joseph, *Situation Ethics: The New Morality*. Philadelphia: The Westminster Press, 1966.

Flew, A. G. N., *Evolutionary Ethics*. New York: St. Martin's Press, 1967.

Frankena, William K., *Ethics*. 2nd Edition. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1973.

Gilson, Etienne, *Moral Values and Moral Life*. Hamden, Conn.: The Shoe String Press, Inc., 1961.

Hare, R. M., *Essays on Moral Concepts*. London: Macmillan Publishers, Ltd., 1972.

—, *The Language of Morals*. London: Oxford University Press, 1973.

Heller Ágnes, *Portrévázlatok az etika történetéből*. Budapest: Gondolat, 1976.

Hobbes, Thomas, *Leviathan.* Edited by Michael Oakeshott. Oxford: 1947; New York: 1962.

Hudson, W. D., *Ethical Intuitionism.* New York: St. Martin's Press, 1967.

Hume, David, *Inquiry Concerning the Principles of Morals.* Indianapolis: The Bobbs-Merrill Co., Inc., 1957.

Hutcheson, Francis, *Illustrations on the Moral Sense.* Edited by Bernard Peach. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

—, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue.* In *British Moralists.* Edited by L. A. Selby-Bigge. Indianapolis: The Bobbs-Merril Co., Inc., 1964.

Kecskés Pál, *Az erkölcsi élet alapjai.* Budapest: Szent István Társulat, 1967.

Lepp, Ignace, *The Authentic Morality.* New York: The Macmillan Co., 1965.

Lenin, Vladimir I., *Imperialism, the Highest Stage of Capitalism.* Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1947.

—, *The State and Revolution.* Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1947; New York: International Publishers Co., Inc., 1954 (copyright 1932).

Kant, Immanuel, *Critique of Practical Reason and other Writings in Moral Philosophy.* Translated and edited with an introduction by Lewis White Beck. Chicago: The University of Chicago Press, 1949.

—, *Foundations of the Metaphysics of Morals.* Translated with an introduction by Lewis White Beck. New York: The Library of Liberal Arts, 1959.

—, *Lectures on Ethics.* Translated by Louis Infield. New York: Harper Torchbooks, 1963.

Konstantinov, F. V., et al., *The Fundamentals of Marxist-Leninist Philosophy.* Moscow: Progress Publishers, 1974.

Kuusinen, O. V., et al., *Fundamentals of Marxism-Leninism.* Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1963.

Macquarrie, John, *Three Issues in Ethics.* London: SCM Press, Ltd., 1970.

Maritain, Jacques, *Moral Philosophy: an Historical and Critical Survey of the Great Systems.* New York: Charles Scribner's Sons, 1964.

—, *The Rights of Man and Natural Law.* Translated by Doris C. Anson, New York: Gordian Press, Inc., 1971.

Messner, Johannes, *Social Ethics.* St. Louis: B. Herder Book Co., 1949.

Mill, John Stuart, *Utilitarianism.* New York: The Library of Liberal Arts, 1957.

Moore, G. E., *Ethics.* 2nd revised edition. New York: Oxford University Press, 1966.

—, *Principia Ethica.* Cambridge: Cambridge University Press, 1959.

Nietzsche, Friedrich, *Thus Spake Zarathustra, Beyond Good and Evil, Genealogy of Morals.* In Collected Works. New York: Russell & Russell Inc., Publishers, 1964.

O'Connor, D. J., *Free Will.* New York: Doubleday Publishing Co., 1971.

Ramsey, Paul, *Deeds and Rules in Christian Ethics.* New York: Charles Scribner's Sons, 1967.

Rand, Ayn, and Branden, Nathaniel, *The Virtue of Selfishness.* New York: The New American Library, Inc., 1964.

Rand, Benjamin, ed., *The Classical Moralists.* Boston: Houghton Mifflin Co., 1909.

Raphael, D. D., ed., *British Moralists.* 2 vols. Oxford: The Clarendon Press, 1969.

Rommen, Heinrich, *The Natural Law.* St. Louis: B. Herder Book Co., 1948.

Ross, W. D., *Foundations of Ethics.* Oxford: The Clarendon Press, 1939.

Rousseau, Jean Jacques, *The Social Contract.* New York: Hafner Publishing Co., Inc., 1947.

Selby-Bigge, L. A., *British Moralists.* Indianapolis: The Bobbs-Merrill Co., Inc., 1964.

Shaftesbury, Anthony, Earl of, *Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times.* Edited by John M. Robertson. London: 1900.

Simon, Yves R., *Freedom of Choice.* Edited by Peter Wolff. New York: Fordham University Press, 1969.

—, *The Tradition of Natural Law.* New York: Fordham University Press, 1965.

Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiments.* New Rochelle, N.Y.: Arlington House, Inc., 1969.

Stevenson, Charles L., *Ethics and Language.* New Haven: Yale University Press, 1960.

—, *Facts and Values: Studies in Ethical Analysis.* New Haven: Yale University Press, 1963.

Stroll, A., *The Emotive Theory of Ethics.* Berkeley, California: University of California Press, 1954.

Taylor, Richard, *Good and Evil: a New Direction.* New York: The Macmillan Co., 1970.

Thielicke, Helmut, *Theological Ethics.* London: Adam & Charles Black, 1968.

Tucker, Robert, *Philosophy and Myth in Karl Marx.* 2nd edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

Warnock, Mary, *Ethics Since 1900.* 2nd revised edition. London: Oxford University Press, 1966.

Wild, John, *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law.* Chicago: The University of Chicago Press, 1953.

Wetter, Gustav A., *Dialectical Materialism.* New York: Praeger, 1958.

—, *Soviet Ideology Today.* London: Heinemann, 1966.

TARTALOMJEGYZÉK

Előszó 5

I. Az etika tárgya 7
Pozitív és normatív tudományok . 8

II. A jó általában 9
A « jó » kifejezés használata . 10

III. Az erkölcsi jó . 12

IV. Az emberi tett . 15

V. Szabad akarat és determinizmus 17
Szabad akarat . 17
Determinizmus . . 19
A szabad akarat létezése 21
A szabadság és a felelősség fokozatai . 25
Az értelmet befolyásoló tényezők . 26
Az akaratra ható tényezők 28

VI. Gyártjuk-e az erkölcsiséget, vagy felfedezzük ? . 30

VII. Az erkölcsösség kritériuma 33
A) Az érzelmi teória . 34
B) Az intuíciós elmélet . 37
1) « Naturalista tévedés » . 37
2) Az erkölcsi érzék elmélete . 39
C) Erkölcsi pozitivizmus 42
1) « Társadalmi szerződés »-elméletek . 43

2) Az erős ember akarata . . . 45
3) Közvélemény, társadalmi nyomás . 45
4) Isten akarata 46
D) Belső kritériumokat javasló elméletek . 49
1) Az egyetemesség elve . . . 50
2) Hedonizmus 53
3) Utilitarizmus 54
4) Az önmegvalósítás elméletei . 62
Platón 63
Arisztotelész . . 65
Szent Tamás . . . 68
5) Marxista-leninista etika . 70
6) Szituációs etika . 76

VIII. Az erkölcsi norma összefoglaló áttekintése . 80
Az emberi természet és a történelem . 84

IX. A normáknak a cselekedetekre való alkalmazása . 88
A kettős okozat elve . . . 94

X. Az erkölcsi törvény . 97
A törvény fogalma . . 97
1) A pozitivista válasz . 98
2) A teleológiai válasz 99
A természettörvény eszméje a történelem folyamán 100

XI. Az erkölcsi törvény feltárása az emberi természetben 105
A pozitív törvény 107
A természettörvény változékonysága és változatlansága 108
A természettörvény ismerete 110
A természettörvény szankciója 112

XII. A jogok . . . 114
Az emberi jogok . . . 114
Természetjog, emberi jogok . . 118
A hatalom nem azonos a joggal . 120
A jogok korlátozása . . 121

XIII. Az erkölcsi ítélet — a lelkiismeret . . 122
A lelkiismeret ítéletének helyessége 124
A lelkiismeret ítéletének biztos volta . 125
A lelkiismeret szabályai . . . 126
A lelkiismereti kétség megoldása . 127
A kétség foka . 129

XIV. Az erkölcs szubjektív normája . 129

XV. Lelkiismereti szabadság . 131
Végkövetkeztetés . 135
Válogatott irodalom . 138

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR

(Tervezett füzetek)

I. BEVEZETŐ TANULMÁNYOK

*1. Bevezetés a teológiába
2. Ismeretelméleti bevezetés
*3. Vallásbölcseleti bevezetés.
*4. A kinyilatkoztatás teológiája
*5. A kinyilatkoztatás kritikája
*6. Bevezetés a szentírástudományba
*7. Mai teológusok 1 (H. de Lubac — Y. Congar)
8-9. Mai teológusok 2-3

II. ÜDVÖSSÉGÜNK ISTENE

1. Isten léte
*2. Egy az Isten
*3. A Szentháromság
*4-5. Krisztus
6. A teremtő Isten

III. ISTEN NÉPE: AZ EGYHÁZ

1. Az Egyház mivolta
2. Az Egyház történetisége
3. Az Egyház liturgikus élete
*4. Egyházjog és teológia
*5. Szentségek — keresztség, bérmálás
*6. Az eukarisztia
*7. A gyónás
*8. A betegek kenete
9. A papi rend
10. A házasság
*11. Ökumenizmus

IV. ISTEN MŰVE: EMBER ÉS VILÁG

1. Az anyagi világ
2. Tapasztalati lélektan
*3. Bölcseleti embertan
4. Az ember társadalma
5. Az ember a hit fényében
*6. Az erkölcsi élet alapjai
7. Teológiai erkölcstan
8. Keresztény lelkiség
9. Az ember jövője

AZ EDDIG MEGJELENT FÜZETEK SZERZŐI

ALSZEGHY ZOLTÁN, jezsuita, teológiaprofesszor a Pápai Gergely Egyetemen: I/1 *Bevezetés a teológiába*; III/7 *A gyónás.*

R.P. Zoltán Alszeghy
Piazza della Pilotta, 4.
I - 00187 Roma
Italia

BABOS ISTVÁN, jezsuita, teológiaprofesszor a Fordham Egyetemen: III/5 *A szentségek általában, keresztség és bérmálás*; III/8 *A betegek kenete.*

Rev. Stephen Babos
Fordham University
Bronx, N.Y. 10458
U.S.A.

BÉKÉS GELLÉRT, bencés, teológiaprofesszor a Pápai Szent Anzelm Egyetemen: III/11 *Ökumenizmus.*

R.P. Gerardo Békés
Piazza Cavalieri di Malta, 5
I - 00153 Roma
Italia

FARKASFALVY DÉNES, cisztercita, teológus és matematikus, egyetemi tanár és középiskolai igazgató: I/6 *Bevezetés a szentírástudományba.*

HARDY GILBERT, cisztercita, a bölcseleti tanszék vezetője a dallasi katolikus egyetemen: I/3 *Vallásbölcseleti bevezetés.*

KERESZTY RÓKUS, cisztercita teológiaprofesszor a dallasi katolikus egyetemen: II/4-5 *Krisztus.*

A három ciszterci atya címe:

Route 2, Box 1
Irving, Texas 75062
U.S.A.

JUHÁSZ LÁSZLÓ, jezsuita, filozófia-professzor a buffalói Canisius College-ban: IV/3 *Bölcseleti embertan.*

Rev. Ladislas F. Juhasz
2001 Main St.
Buffalo, N.Y. 14208
U.S.A.

HORVÁTH TIBOR, jezsuita, professzor a Torontói Teológiai Főiskolán: I/4 *A kinyilatkoztatás teológiája*; I/5 *A kinyilatkoztatás kritikája.*

Rev. Tibor Horváth
Regis College
15 St. Mary Street
Toronto, Ont. M4Y 2R5
Canada

MEHRLE TAMÁS, domonkos, teológiaprofesszor a Fribourg-i Katolikus Egyetemen: II/2 *Egy az Isten.*

R.P. Thomas Mehrle
Place Georges Python 1.
CH - 1700 Fribourg
Svájc — Suisse

NEMESHEGYI PÉTER, jezsuita, a Sophia Egyetem teológiai karának dékánja és professzora: II/3 *A Szentháromság*; III/6 *Az Eukarisztia.*

Rev. Peter Nemeshegyi
2-191 Sekimachi, Nerima-ku
Tokyo (177)
Japan

ŐRSY LÁSZLÓ, jezsuita, kánonjogprofesszor az Amerikai Katolikus Egyetemen: III/4 *Egyházjog és teológia.*

Rev. Ladislas Őrsy
Catholic University, Curley Hall, Box 63
Washington, D.C. 20064
U.S.A.

SZABÓ FERENC, jezsuita, a Vatikáni Rádió magyar osztályának vezetője: I/7 *Mai teológusok I.*

R.P. Ferenc Szabó
Via dei Penitenzieri, 20
I - 00193 Roma
Italia

VARGA ANDOR, jezsuita, filozófia-professzor a Fordham Egyetemen: IV/6 *Az erkölcsi élet alapjai.*

Rev. Andrew C. Varga
Fordham University
Bronx, N.Y. 10458
U.S.A.

A Teológiai Kiskönyvtár a következő címen rendelhető meg:

Nagy Ferenc — Szabó Ferenc
Via dei Penitenzieri, 20
I - 00193 Roma

VARGA ANDOR, S.J.

Börcsön (Győr megye) született 1917-ben; 1935 óta a Jézus Társaság tagja. Bölcseleti és teológiai tanulmányait Budapesten, Kassán és Szegeden végezte. Filozófiai doktorátusát a római Gergely egyetemen szerezte. Doktori értekezését *The Nation: Its Concept and Essence* címen írta. 1951-ben Torontóba (Kanada) került, és négy évig etikát tanított a Regis College-ban. 1955 óta New Yorkban a Fordham Egyetemen tanít filozófiát egy hat éves megszakítással, amikor Rómában rendi kormányzásban vett részt, és egyúttal a chicagói Loyola University római centrumában tanított filozófiát. Két könyvhöz járult hozzá tanulmányaival; *On Being Human, Principles of Ethics* (Paulist Press) című könyve 1978-ban jelent meg.