

A NORMÁK TRANSCENDENS GONDOLATI HÁTTERE

ZÁMBÓ KÁROLY

Absztrakt

A normák előfeltétele a gondolkodás. Ezért a normák gondolati hátteret feltételeznek. Ezalatt azt értem, hogy a norma előfeltétele a közös gondolat, ami minden emberi közösség összetartója. Ugyanakkor a gondolkodásnak sajátos vonásai vannak: megjelennek az ember legmélyebb kérdései az élet eredetére, és végső értelmére vonatkozóan. Ebben az irányban a gondolkodás eljut az abszolútumig, az élet természetfeletti végső értelméhez és céljához. Mivel az abszolútumot az emberi gondolat nem a világban, hanem a világ felett fedezi fel, ezért tekinthető ez a gondolkodási irány transzcendensnek. Vallástól, világnézettől függetlenül, jelen van ez az irány az emberi gondolkodásban. Ilyen értelemben jelen van a transzcendens irányultság a nyelvben, az egyes szavak jelentés tartományától kezdve az összetettebb kifejezéseikig. A normák, mivel nyelvi jelenségek is, magukon hordozzák a gondolkodás nyelvi sajátosságait, és ilyen értelemben a transzcendens irányultságot. A vallási norma egyértelműen a gondolkodás transzcendens irányultságára épül, de az erkölcsi norma is rendelkezik ezzel a transzcendens irányultsággal. Ez az írásom gondolatilag kapcsolódik a „Jogi norma szekularizációja” című írásomhoz, amiben a római jogtörténet példáján mutattam be a normák transzcendens gondolati eredetét.¹

Kulcsszavak: „mi” tudat, abszolútum, transzcendentális látásmód

Az emberi gondolkodás, mint a normák eredete

A jogtudományt megalapozó jogelméleti munkák elengedhetetlen része a normák tárgyalása. A norma olyan magatartás-előírás, amely a lehetséges magatartások közül előírja a követendő magatartást.² A normák egyidősek az emberiséggel, egészen bizonyosan egyidősek az emberi gondolkodással. A gondolkodó ember közösségalkotásra képes, és ezért igénye is a közösségalkotás. Ettől a belső igénytől vezérelve megalkotta a közösséggel egyidejűleg azokat a szabályokat, amelyek a közösség működésének előfeltételei, és amelyek a közösség evolúciós előnyeinek biztosítását lehetővé tették. Ez az előny az együttműködés képessége (intencionalitás), és a „mi” tudat, amely lehetővé tette az emberi faj túlélését, és növekedését, melynek során a természet erőin úrrá tudott lenni.³ Maga az emberi gondolkodás azonban nem állt meg ezen a szinten. Az emberi közösség, de maga az

¹ Zámbo Károly: A jogi norma szekularizációja, in. Humán Innovációs Szemle 2019/1. 64-70.

² Szilágyi Péter: Jogi Alaptan, Osiris Kiadó Budapest, 2006. 209.

³ Birher Nándor: A Közösség szabályai, Gazdaságtudományi Közlemények 2013(5)pp.001-032(2013) 9.

egyéni ember is keresi az életének a célját, de egyúttal az okát is. Az emberi gondolkodás nem tud megállni a praktikumnál, annál a kérdéknél, hogy hogyan juthat a túléléshez, hanem a maga természeténél fogva el kell, hogy menjen addig, hogy miért kell túlélni, miért kell élni... Az ezekre a „miértekre” adott válasz meghatározza az egyéni ember gondolkodását, de az emberi közösség, egy adott társadalom gondolkodását is.⁴

Ugyanakkor az élet végső kérdései, és az élet végső értelmére vonatkozó kérdések a természetfeletti létre vonatkozó kérdésekkel járnak együtt. Az emberi gondolkodást alapvetően meghatározza, hogy az élet végső értelmére rákérdez-e, vagy gondolatilag megáll a látható világ határainál, és nem kérdez tovább. A pozitívista filozófia ezen az úton jár: a lét végső értelmére, és a lét eredetére vonatkozó kérdést nem teszi fel. Ennek a gondolkodásmódbeli önkorlátozásnak az a következménye, és talán az is a célja, hogy az ember ne ismerjen el saját elgondolásain kívül álló erkölcsi fórumot, és ez által a szabadság fogalmát erkölcsi téren kiterjessze.⁵

Ugyanakkor ez a gondolkodásmódbeli önkorlátozás, amely az erkölcsi érelemben vett szabadság látszólagos kiterjesztését jelenti, a közösség szintjén, minél szélesebb körben jelenik meg, annál kevésbé tud a közösség funkcionálni. Ha ugyanis kizárjuk az ember felett álló erkölcs lehetőségét, és csak az ember sajátos elgondolásai mentén kialakított erkölcsi elvek érvényesülnek, akkor ez az emberi közösségek megosztottságához vezet. A közösség egészén belül kisebb közösségek alakulnak etnikai, világnézeti, ideológiai alapon, vagy vagyoni osztály alapján, és ezek a kisebb csoportok a saját elgondolásaikat már nem az egész közösség érdekének megfelelően, hanem a maguk érdekének megfelelően fogják alakítani. Ez elvezethet végső soron az erkölcsi törvények egyetemességének tagadásához, és erkölcsi relativizmushoz.⁶ A pozitívista filozófiák ezért Joseph Ratzinger, a későbbi XVI. Benedek pápa szerint nem alkalmasak arra, hogy belőlük fejlődjön ki az a filozófia, amelynek egykor majd az egész világon érvényesülnie kell.⁷ Ratzingernek ez a megállapítása azért különösen is érdekes, mert arra világít rá, hogy az egész világon egységesen érvényesülni egy filozófiának van esélye inkább, mint egy vallásnak. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy ha a világon érvényesülni fog egy közös gondolat, az inkább egy közös filozófia lehet, mint egy közös vallás. Az a szempont, aminek alapján jobbnak látja, hogy az élet végső értelmére rákérdező, a metafizikai gondolkodást is magában foglaló filozófia érvényesüljön, inkább filozófiai, etikai, mint vallási szempont. Ez pedig egy érték-alapú gondolkodás lehetőségének felvetése, amely a kereszténység értékeit veszi alapul, és a kereszténység értékeinek érvényre juttatásával képzei el az emberi fejlődést.⁸

A normák eredetével foglalkozó jogbölcselet filozófiai alapon áll, mint minden szellemtudomány. De nem mindegy, hogy milyen ez a filozófiai alap, hiszen amennyire erős az alap, annyira lehet stabil az „épület”, jelen esetben a jogbölcseleti gondolkodás. Ratzinger nemcsak azért tartotta fontosnak, hogy a filozófia

⁴ Birher Nándor - Szabó Adrienn: Az élet és a túlélés erkölcsi-jogi kérdései, Jel Kiadó, Budapest, 2004.67.

⁵ Joseph Ratzinger: Benedek Európája a kultúrák válságában, fordította: Dr. Diós István, Szent István Társulat az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest, 2005.42.

⁶ Birher – Szabó: i.m.33.

⁷ Ratzinger: i.m.43.

⁸ XVI. Benedek pápa: Caritas in Veritate (Szeretet az igazságban) enciklika, Szent István Társulat az Apostoli Szentszék könyvkiadója, Budapest, 2009.7.

metafizikai dimenzióval is rendelkezzen, mert a teológiának is filozófiai megalapozottsága van, hanem azért is, mert az emberi közösség nagyobb egységéről való gondolkodás, az államok, a civilizáció szintjén is meghatározó a filozófia. Hogy milyen az államokkal, az ember nagyobb közösségével kapcsolatos szemlélet, emberkép, azt jelentősen meghatározza, hogy milyen filozófiai gondolkodással alapozzuk meg szemléletünket.⁹ Az, hogy a jogtudományt megalapozó jogbölcsélet, és ezáltal a jog filozófiai alapokon áll, abból is látható, hogy a klasszikus filozófia legfontosabb kérdései közé tartozik az állammal kapcsolatos felfogása.¹⁰ Ugyanakkor az állammal kapcsolatos gondolkodásban kulcsfontosságú szerepe van az igazságosságnak. Platón Állam c. munkája hosszú fejtegetéssel próbálja meg körülírni, hogy mi is az igazságosság. Az, hogy párbeszéd szerű körülírást alkalmaz, már önmagában jelzi, hogy nem egyszerű kérdésről van szó: a jó emberrel, a baráttal jót tenni, a rossznak, az ellenségnek ártani vajon mindig igazságos? És nem fordulhat elő, hogy tévedek, és a barátról kiderül, hogy ellenség, az ellenségről kiderül, hogy barát? És egyáltalán valakinek ártani lehet igazságos?¹¹

Az, hogy valakivel mikor cselekszünk igazságosan, azért fontos Platón számára, mert ez az igazságosság az alapja az emberei közösségnek, amely legmagasabb szinten maga az állam. Ugyanakkor az is látszik, hogy az igazságosság keresése az emberi cselekvésben; az erkölcs kérdése. A platóni filozófia eszerint úgy látja az államot, mint ami ideális esetben az igazságosság által meghatározott erkölcsös életen alapul.¹² Az igazságosság keresése tehát kulcsfontosságú kérdés Platón számára. De az igazságosság keresése magában foglal egy még alapvetőbb keresést, az igazság keresését. Az igazság keresése olyan alapvető kérdés, amely mindig ugyanannyira aktuális. Az igazság kereséséről nem lehet lemondani.¹³ De ha ez a keresés valóban keresés, akkor nem ragadhat le a keresés mozzanatánál, hanem azért keres, mert találni akar. Fel kell tehát tennünk a kérdést: van-e igazság? Ezt a kérdést azért kell így feltenni, mert ha azt gondoljuk, hogy van igazság, akkor őszinte a keresésünk, mivel abban a meggyőződésben keressük az igazságot, hogy azt meg is találhatjuk. Ellenkező esetben, ha azt gondolnánk, hogy nincs objektív igazság, akkor az igazság keresésére irányuló erőfeszítéseink nem volnának hitelesek, mert nem volnánk őszinték önmagunkhoz, ha azt állítanánk, hogy keresünk valamit, amit megtalálni nincs esélyünk. Az az ember keres őszintén, aki úgy gondolja, hogy amit keres, az létezik, és ezért reménykedik benne, hogy egyszer megtalálja azt, amit keres. Ratzinger rámutat arra, hogy az ember az igazság kereséséről nem mondhat le olyan indokkal, hogy nem tartja magát képesnek az igazság felismerésére. Ez szerinte hamis alázat, mely ugyanakkor párosul egyfajta hamis göggel azáltal, hogy az ember önmagát helyezi az igazság helyére, és ilyen

⁹ Ratzinger: Benedek Európája, 43.

¹⁰ Turay Alfréd: Filozófiatörténeti vázlatok, Szent István Társulat, Budapest (évszám nélkül) 27.

¹¹ Platón: Az Állam fordította: Jánosy István, 9.
file:///C:/Users/notebook/Dokuments/03629.pdf

¹² Platón: Az állam, 25.

¹³ Birher Nándor: Ius, Fas, Mos – The Emergence of Norms, 13.

https://www.researchgate.net/publication/328274920_Ius_Fas_Mos_the_Emergence_of_Norms

(Letöltés:2019.08.31.)

módon arra irányul gondolkodása, hogy uralkodjék a dolgok felett.¹⁴ Az igazság őszinte keresése azt jelenti, hogy úgy gondoljuk, hogy van igazság. Ratzinger kifejti, hogy az igazság és a szeretet összetartozik. A szeretet aligha képzelhető el igazság nélkül; és ez az emberi kapcsolatok minden szintjére érvényes, nem csak a legszemélyesebb emberi kapcsolatokra, hanem a legszélesebb értelemben vett társadalmi kapcsolatokra is.¹⁵ Mindebből világosan látszik, hogy az igazság őszinte keresése, amely magában foglalja azt a meggyőződést, hogy van objektív igazság, túlmutat az egyéni ember saját látásmódján, az egész közösség ügyévé válik. Az igazságkeresés, és az igazság létezésének meggyőződése olyan mélyen áthatja az emberi kapcsolatok szövevényét a legszélesebb horizontig, hogy bátran kijelenthetjük, hogy az igazság közüggé vált.¹⁶ Az igazságkeresés, és az objektív igazság létének meggyőződése teszi lehetővé, hogy egyáltalán közügyről, egyáltalán „közről” beszélni lehessen. E nélkül olyan szubjektív látásmódok sokasága jelenne meg az emberek között, amely lehetetlenné tenné, hogy bármilyen közös ügy, bármilyen közügy legyen.¹⁷ Az a meggyőződés, hogy van objektív igazság, az emberekben nyilván különböző. Annyi féle meggyőződés van az igazságról, ahány ember, azaz ahány alanya van ennek a meggyőződésnek. Mégis, ami közös az egyéni meggyőződések sokaságában, az teszi lehetővé, hogy közügyek legyenek, hogy közös ügy, hogy egyáltalán „köz” legyen.¹⁸ Így jutottunk vissza az eredeti kérdéshez, amely

¹⁴ Ratzinger C.S. Lewis gondolatmenetéhez kapcsolódva azt a gondolkodási magatartást kritizálja, amely a szellemtudományok esetében a történelmi környezetbe helyezve olvassa klasszikus szerzők kijelentéseit, pl. Platón vagy Dante műveit, olyan módon, hogy ezáltal felmenti magát az alól, hogy a művek állításait igaznak, vagy tévesnek fogadja el. „Meg tudjuk magyarázni, hogy egy kijelentés mikor és milyen körülmények között keletkezett, és így azt a történelem hatókörébe utaljuk, amely végső soron nem tartozik ránk. Az effajta „történelmi értelmezés” mögötti filozófia, a valósággal szemben tanúsított alapvető magatartás hűzódik, amely így szól: azt a kérdést, hogy mi van, értelmetlen feltenni. Csak azt kérdezhetjük, hogy mit tudunk kezdeni a dolgokkal. Nem az igazságról van szó, hanem a gyakorlatról, arról, hogy saját hasznunkra uralkodjunk a dolgokon. Az emberi gondolkodás ilyen látszólag meggyőző korlátozásával szemben természetesen felmerül a kérdés: tulajdonképpen mi az, ami használ nekünk? És milyen értelemben használ nekünk? Miért is vagyunk egyáltalán? Ha jobban megvizsgáljuk a kérdést, a modern ember alapvető magatartása egyszerre jele a hamis alázatnak, és a hamis gögnek: a hamis alázat nem tartja képesnek az embert az igazság megismerésére, míg az önmagát a dolgok, az igazság fölé helyező hamis gög kiterjeszti hatalmát, és gondolkodása egyetlen célját a dolgok felett való uralkodásban látja.”

Joseph Ratzinger, XVI. Benedek: Hit, igazság, tolerancia A kereszténység és a világvallások, Ős-Kép Kiadó, Budapest, 2019. 155.

¹⁵ XVI. Benedek pápa: Caritas in veritate, 8.

¹⁶ XVI. Benedek pápa: i.m. 9.

¹⁷ XVI. Benedek pápa: i.m. 43.

¹⁸ Az hogy az igazságról való meggyőződés miért fontos a „köz” szempontjából, jól érzékelhető XVI. Benedek pápa gondolatmenetéből: „Az igazság nélkül egyfajta empirikus és szkeptikus életszemléletbe zuhanunk, amely képtelen túlemelkedni a gyakorlat szintjén, mivel nem érdekelt az értékek elfogadásában – olykor még ezek jelentésének elfogadásában sem -, amelyek alapján megítélhetné és irányíthatná a gyakorlatot. Az ember iránti hűség megkívánja az igazsághoz való hűséget, amely a szabadság és a sokoldalú emberi fejlődés egyedüli garanciája. XVI. Benedek pápa: i.m.

13.

a normák eredete. Le kell szögezni, hogy a norma az ebbe a közügybe kell, hogy tartozzon. (Magán norma, egyéni norma az lehetetlen lenne, mert önellentmondó még a gondolat is.) A norma az emberi gondolkodásnak azon a szintjén jelenik meg, amely az egyéni meggyőződésekben a közös gondolat, vagy úgy is lehetne fogalmazni, hogy az egyéni meggyőződések közös vetülete.¹⁹ Az eddigiek alapján úgy látszik, hogy az az egyéni meggyőződés, hogy van objektív igazság, teszi képessé az embert a normakövetésre. Vagy már arra is, hogy elfogadja, hogy vannak normák? Ez a kijelentés talán különösnek tűnik, hiszen valóban ellene lehetne vetni az eddig felvázolt gondolatoknak, hogy nem tudhatjuk, hogy mi van az emberek tudatában az objektív igazságot illetően²⁰... Hogyan lehetne akkor a normák létének, elfogadásának akár csak gondolati előfeltétele az igazságról alkotott belső meggyőződés? Hiszen az, hogy mi az egyéni ember, az „egy ember” belső meggyőződése, tudata, az nem ismerhető meg a maga teljességében. Valóban, az egyéni ember belső látása, tudata nem ismerhető meg egy másik ember által. De az ember viselkedéséből, magatartásából következtetni lehet arra, hogy mi van a tudatában.²¹ A tudat, a belső meggyőződés, ha nem is ismerhető meg a maga teljes valóságában egy másik ember által, de bizonyos elemekre következtetni lehet a magatartásból. Azok az elemei a tudatnak, melyekre következtetni lehet az ember külvilágban megnyilvánuló magatartásából, lehetnek jelentősek. A jog számára a felelősség megállapítása szempontjából elengedhetetlen, hogy következtessenek arra, hogy mi lehetett a tudatában pl. egy kár okozójának, vagy egy bűncselekmény elkövetőjének.²² Tehát ha azt állítjuk, hogy a normakövetés előfeltételeként lennie kell az emberi tudatban egy meggyőződésnek arról, hogy van objektív igazság, bár talán ilyen formában szokatlanul tűnik ez a kijelentés, mégsem elegendő érv ez ellen, hogy az ember tudata nem ismerhető meg. A közösségi tudat, a „mi tudat” feltételezi az egyéni tudatot.²³ A közösség egyénekből áll, ezért „tudata” egyéni tudat nélkül nem képzelhető el. Ha egy közösségi szabályból nem is tudjuk megismerni az egyének tudatában meglévő létét annak a szabálynak, de mégis feltételezni kell, hogy az egyéni tudat birtokolja a szabály ismeretét. A közösségi szabály az egyéni ember tudatában, részét kell, hogy képezze az ember belső meggyőződésének, amelynek mélyén az objektív igazságról való meggyőződése van.²⁴ A norma

¹⁹ Birher: A közösség szabályai, 14.

²⁰ Zlinszky János így ír az igazság és a lelkiismereti szabadság viszonyáról: „Nagyon sokáig nagyon sok fórum nehezen tudott kiegyezni azzal a lehetőséggel, hogy az igazság egy, és azt kell keresni, de az igazság megtalálása, és az igazság elfogadása is szabad. Tehát az embernek az igazságról való felfogása lehet sokféle, akár erkölcsi vagy hitigazság, akár társadalmi igazság, noha az igazság, az érték egységes. Zlinszky János: Keresztény erkölcs és jogászai etika, Szent István Társulat, Budapest, 2017. 5.kiadás, Változatlan utánnomás, 139.

²¹ Birher Nándor: A közösség szabályai 14-15.

²² Blaskó Béla: Magyar Büntetőjog, Általános rész, Tankönyv, negyedik, átdolgozott kiadás, Rejtjel Kiadó, Budapest - Debrecen, 2010.180.köv.

²³ Birher Nándor a mi tudat, és az én-tudat kapcsolatát így fejezi ki: „A mi életének óvása az én életének a feltétele. A bölcsellettörténet évszázadokon keresztül az én fogalmának varázsában élt, azonban az én nagyon kicsi ahhoz, hogy reflexív tudatába sűrítse azoknak az értékeknek a teljességét, amiket a mi már réges-régen megalkotott” i.m. 18.

²⁴ Birher Nándor – Szabó Adrienn közös művükben rámutatnak arra, hogy az „együtt-lét tévútjai” közé tartozik az is, ha az ént, az „egot” hangsúlyozzák túl, és az egész valóságot az „ego” részeként írják le, de az is, hogyha az egyén feloldódik egy közösségi

elfogadás és a normakövetés az emberi gondolkodással tehát olyan szoros összefüggésben van, hogy a norma eredetének az emberi gondolkodást tekinthetjük.

A gondolkodás transzcendens irányultsága, mint a vallási norma eredete

Az ember sajátossága, hogy szembesül saját létevel. Ebbe beletartozik az is, hogy létének korlátaira is ráébred. Ezzel együtt azonban elkezd keresni létének eredetét, és végső értelmét. Elkezd keresni azt, hogy mi végre van a világon, és azt is, hogy mi történik vele, miután elhagyja ezt az életet. Lesz-e valamilyen folytatás, vagy őrá is a megsemmisülés vár? Mai civilizációnk kétféle választ ad erre, egy materialista, és egy vallási megközelítést.²⁵ Azonban ha végigtekintünk az emberi történelmen, azt láthatjuk, hogy a materialista és ateista beállítottság merőben újkori jelenség. Ugyanakkor az ember valamilyen módon mindig hitt a túlvilágban, mindig „vallásos” volt. Ma is, az emberiség nagyobbik része valamilyen valláshoz tartozónak vallja magát. Az ember történelme ezért tekinthető az Isten keresés történetének. Azt is mondhatnánk, hogy az ember történelme azért válik valóban történelemmé, és nem csak történések sorozatává, mert az Istennel való kapcsolat története van jelen benne. Az ember élete nem valamiből, hanem valakitől ered, és valaki felé tart. Ez a valaki tudja csak beteljesíteni az embert, akitől az ember léte ered, és aki a végső értelmét megadja az ember életének. Descartes híres mondását „cogito ergo sum”, a teremtésben, tehát a saját teremtettségében is hívó ember valójában úgy korrigálja, hogy passzív igealakkkal gondolja el: „cogitor ergo sum”, azaz nem „gondolkodom, tehát vagyok”, hanem „elgondolva vagyok valaki által, és ezért vagyok” (és nyilván ezért gondolkodom, mert a gondolkodás képességét is tőle kaptam).²⁶

Az emberi gondolkodás sajátos irányultsága az ember felett álló valaki léteire irányuló kérdés megfogalmazása.²⁷ Ez a kérdés kifejezetten arra a valakire irányul, akitől ered az ember személyes léte, és akiben egyúttal magyarázatot nyer a személyes lét végső értelme. A vallási norma mélyén, a belsejében az ember transzcendens, azaz saját természetes világa fölötti létezőre irányuló gondolkodása van. A kereszténységben ez az irányultság találkozik azzal a tapasztalattal, amit az ember az Isten kinyilatkoztatásaként élt át.²⁸

Amikor a rómaiak a három normarendet megkülönböztették, és a „Ius, Fas, Mos” megjelölést alkalmazták a jogi, vallási, és erkölcsi norma tekintetében, a vallási normáról azt a magyarázatot adták, hogy az ősök hagyományának a követése.²⁹ A vallást úgy meghatározni, mint hagyomány-követést, akár az ősök hagyományának a követését, nyilván nem lehetetlen, különösen akkor nem, ha tovább kérdezzük, hogy mi is az a hagyomány, amit az ősök átadnak. A vallás alapvető ismérve, hogy a létezők teljességére keresi a magyarázatot, mindennek a végső értelmét kutatja, és a

elvonatkoztatott „Weltgeist”-ban. Birher Nándor – Szabó Adrienn: Az élet és a túlélés erkölcsi-jogi kérdései, 35-36.

²⁵ Birher Nándor – Szabó Adrienn: Az élet és a túlélés erkölcsi-jogi kérdései, 67.

²⁶ Birher Nándor – Szabó Adrienn: Az élet és a túlélés erkölcsi-jogi kérdései, 36.

²⁷ Zlinszky János: Keresztény erkölcs és jogászti etika, 21.

²⁸ Joseph Ratzinger, XVI. Benedek: Hit, Igazság, Tolerancia, 27.

²⁹ Birher Nándor: Ius, Fas, Mos – The Emergence of Norms, 12

természetfelettire irányul.³⁰ Hogyha egy hagyomány tárgya, amit átadnak, megfelel ennek, akkor lehet vallásról beszélni. Hogyha csak bizonyos jelenségek magyarázata képezi egy hagyomány tárgyát, akkor az inkább a mítoszok világába tartozik. A vallás a mítoszokból az egyetemességével emelkedik ki. A filozófiai Istentantól, illetve az Isten létét elfogadó, de filozófiai jellegű gondolkodási rendszerektől pedig az különbözteti meg a vallást, hogy személyes kapcsolatot keres az abszolútummal.³¹ Ennek a tartalomnak, mint hagyománynak az átadása kell, hogy jellemezze a vallási normát.

A vallás egyetemességre törekszik, és olyan tanítást fogalmaz meg, amely a teljes emberi életre irányul. Az ember teljességére vonatkozó tanítás – a mítoszokkal szemben – sajátossága a vallásnak. Az ember teremtése, a jelen viszonyainak, küzdelmeinek és halálának is az értelmezése, végül végső beteljesedése is, része a vallási tanításnak. A vallás egyetemessége tehát a világról való tanítás, és az emberről szóló tanításban egyaránt tetten érhető. Az ember, aki szembesül az élet végességével, egyúttal szembesül azzal a vágyával, szemléletével is, amely túlmutat a végességén. Másképp megfogalmazva: az ember egyszerre szembesül a saját létének korlátaival, de azzal a vágyával is, amely túlmutat ezeken a korlátokon.³²

Az ember, aki az igazságot keresi, kénytelen feltételezni, hogy van igazság, objektív igazság, máskülönben igazságkeresése értelmetlen lenne. Ugyanakkor igazságkeresése gondolkodás útján történik. A gondolkodó ember ráébred saját egyediségére, arra, hogy ő az, aki gondolkodik, a gondolkodásának az alanya. Erre a felismerésre utal Descartes már fentebb idézett híres mondása „Cogito ergo sum”.³³ Az egyediségével együtt azonban eljuthat arra a felismerésre is, hogy létezése nem szükségszerű. Saját esetlegességére rádöbbenhet a gondolkodó ember. Arra, hogy tudna nem-lenni, mint ahogy volt is olyan, hogy nem volt. A valóság fennállt, és fennállhatna az ő személyes léte nélkül is. Most mégis van az ember, aki önmagáról kimondja, hogy: „én”. És ez az „én” megismeri a valóságot, amely létezett előtte, és amely tudna létezni nélküle is. Az ember gondolkodásában ezen a ponton megjelenik a lét titka. A lét titkával együtt pedig elkezd keresni a maradandót, az örök értéket. Elkezd keresni azt, ami mindig volt, és mindig lesz. A „valami mindig volt” érzése kérdésként felmerül benne, még ha nem is változik át eleinte a valami valakivé ebben a gondolatban. Mint ahogy később megérlelődik: „valaki mindig volt”, valaki, akinek nincs kezdete. Ahogy megtapasztalja önmagában a létezés esetlegességét, úgy eljut arra a gondolatra, hogy ebben a valamiben/valakiben, aki mindig volt, meg kell lennie a lét szükségszerűségének. Ezen az úton haladva pedig eljut az ember a lényeg felismeréséig. A lényeg felismerése abban áll, hogy a kezdet nélkül létező valami vagy valaki olyan lény, aminek, vagy akinek a léte és a lényege egybeesik. Más szóval a lényegéhez hozzátartozik az, hogy van. Ezen a gondolati

³⁰ „A Teremtő elutasítása egyúttal a teremtmény léte értelmének a megtagadása, életpályájának vakvágányra futtatása, céljának be nem töltése lesz. Ebben nem vagyunk szabadok. Bizonyos szempontból igenis determinált a mi pályánk; meg van szabva, hogy tudunk jól, értéket megvalósítón haladni rajta. Nem vagyunk kötelesek ennek eleget tenni. De akkor nem valósulnak meg azok az értékek, amelyek bennünket teljessé tesznek.” Zlinszky János: Keresztény erkölcs, és jogászai etika, 22.

³¹ Zlinszky János: Keresztény erkölcs és jogászai etika, 20.

³² Birher Nándor – Szabó Adrienn: Az élet és a túlélés erkölcsi-jogi kérdései, 18.

³³ Birher Nándor – Szabó Adrienn: i.m. 36.

úton az ember eljut a létezésből a létig.³⁴ Úgy is meg lehetne fogalmazni, hogy a vallás egyetemességéhez hozzátartozik az a gondolati út, ami a létezésre reflektálva a létig eljut. Ez persze filozófiai elgondolás, a léttel foglalkozó, metafizikai megközelítés. A vallás nyilván nem ebben merül ki. A metafizikai, filozófiai elgondolás önmagában még nem vallás. A valláshoz az Istennel való személyes kapcsolat, vagy annak keresése hozzátartozik. A létezésből a létig ívelő gondolati út ugyanakkor előfeltétele a vallásnak. Ez a gondolati előfeltétel akkor is jelen van a vallásban, ha nincs megfogalmazva tételesen. A metafizikai, azaz a létezésből a létig ívelő gondolati út nélkül az Istennel, vagy Istenséggel való személyes kapcsolatkeresés legfeljebb spirituális misztika lehetne, vagy akár a mágia körébe is tartozhatna.³⁵

Amikor a gondolkodás transzcendens irányultságát úgy kívánom bemutatni, mint a vallási norma eredetét, akkor tekintetbe kell venni, hogy a vallás fogalma némileg különbözik a vallási norma fogalmától. A vallási jelenség megközelítésének három fő szempontja különböztethető meg: „az alany (a vallási tudat alanya), a tárgy (a vallás tárgya: természetfeletti valóság), és a vallás intézményesült formái.”³⁶

Azonban amikor a vallást normaként, vagy normarendként írjuk le, mint „vallási norma”³⁷, akkor annak tárgya nem csak a természetfeletti valóság, mint a vallásnak magának, hanem: a követendő magtartás, amit a norma előír (vagy leír). De tárgy lesz a normának a vallás „intézményesült formái”³⁸, azaz a szervezeti, és adott esetben a vallás rituális megjelenése is. A vallási norma alanya tehát az ember, mint magának a vallásnak az alanya. A vallási norma tárgya azonban egyrészt magának a vallásnak a tárgya, másrészt a vallás intézményes, szervezeti, vagy rituális megjelenése is. A vallási norma egyrészt előírja, hogy mit kell hinni (vallás tárgya), másrészt hogy hogyan, milyen keretek között (vallás intézményes/rituális megjelenése). Ilyen értelemben különbözik, ha a vallásról általánosságban beszélünk, attól, ha kifejezetten vallási normáról beszélünk.³⁹ A gondolkodás

³⁴ Birher Nándor – Szabó Adrienn: i.m. 19.

³⁵ A spiritualitás és a mágia itt olyan összefüggésben jelenik meg, mint a (hiteles) vallás ellentéte. Pontosabban, az igazság-keresést olyan elengedhetetlen feltételnek látom, amely szükséges a vallásban. A spiritualitás, vagy spiritizmus, és mágia esetében az ember, valamilyen kapcsolatba, akár személyes kapcsolatba is kerülhet valamilyen szellemi erővel. Ugyanakkor, hogyha nincs meg az emberben az a szándék, hogy azzal a szellemi erővel kerüljön kapcsolatba, akitől minden létező ered, mivel a lényegéhez tartozik a lét, tehát a legvégső abszolútum, az utat nyithat a vallási jellegű tévelygéseknek. Ez az álláspontom nem azt jelenti, hogy „filozófusnak” kell lenni ahhoz, hogy az ember vallásos lehessen. De az a gondolati igény, amely a legvégső abszolútumra irányul, és a filozófia által definiálva van, és elemezve, kutatva van, annak jelen kell lenni a kifejezett filozófiai reflexió nélkül is. Ebben kifejezésre jut a filozófia, különösen a metafizika leíró tudomány jellege. vö.: Kuminetz Géza: Egy tomista jog- és állambölcsélet vázlata, Szent István Társulat, az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest, 2018. 297 (296-298)

³⁶ Ez a három megközelítési szempont Kuminetz Géza hivatkozott munkájában a „Vallás és a vallásosság fogalma” cím alatti bevezetőben szerepel, az idézett formától némileg eltérő módon. Kuminetz Géza: i.m. 108.

³⁷ Birher Nándor: Ius, Fas, Mos – The Emergence of Norms, 14.

³⁸ Kuminetz Géza: i.m. 108.

³⁹ Birher Nándor: Ius, Fas, Mos – The Emergence of Norms, 14.

transzcendens irányultsága elsősorban a vallásnak az eredete, de ezen keresztül eredete a vallási normának is.⁴⁰

Láthatjuk, hogy árnyalatnyi, úgy is tűnhet, hogy csupán nyelvi jellegű a különbség a „vallás”, és a „vallási norma” kifejezések között. Mégis, ha a vallást úgy közelítjük meg, mint vallási normát, más hangsúlyok jelennek meg a gondolkodásunkban, mintha a vallásról általános értelemben beszélünk. Például: Az Isten és az ember személyes találkozásaként, kapcsolataként leírható a vallás abban az esetben, ha a vallási élményre koncentrálnak, ha a vallás „élményszerű”, „misztikus” vonásaira utalunk. Ugyanakkor, ha a vallási normáról gondolkodunk, akkor az kevésbé vonatkozik az „Istennel való találkozás” személyes élményére, inkább utal valamilyen leírt, előírt, vagy áthagyományozott szabályra. Ugyanakkor ennek olyan szabálynak kell lenni a vallási norma esetében, amely közvetve vagy közvetlenül visszavezethető Istenre, az Istennel való kapcsolatra, vagy az Isteni akaratra.⁴¹

A vallás, mint jelenség, tehát megközelíthető az alany oldaláról, a vallás tárgya felől, és a vallás szervezeti és rituális megjelenésének az irányából.⁴² Mindhárom szempont a gondolkodás transzcendens irányultságát feltételezi. Az alany, az egyén gondolkodása ugyanakkor ráirányul arra, „amit, vagy akit az ember végső valóságként megsejtett”.⁴³ A végső valóságról való gondolkodás nevezhető egyfajta tapasztalatnak, amit nevezhetünk „vallási tapasztalatnak”, ami olyan tapasztalat, amely tekinthető „az emberi tapasztalás legsajátosabbjának”.⁴⁴

Ennek az ún. „vallási tapasztalatnak” öt fő összetevője állapítható meg: 1. „Totalitás-tapasztalat”, „mely teljesen bevonja az alanyt a maga lényének és létezésének a mélységeibe.” Ez a tapasztalat az értelem, az akarat, és az érzelmi élet olyan szintézisét jelenti, amely magában foglal egy olyan szintézist világlátás, és életérzés tekintetében, amelyre „az ember egyáltalán képes”. 2. „A végső valóság tapasztalata”, „ami nemcsak több mint az ember, hanem a legfőbb valóság; ami nemcsak meghaladja az embert, hanem a vele való belső összetartozás tudata is kíséri. (a transzcendencia és az immanencia tapasztalata).” 3. „Valóság-tapasztalat”, az „Istenség” – e szerint a tapasztalat szerint - „minden valóság létének alapja és elve”, azaz minden létező valóságnak, voltaképp magának a létnek „teljessége, alapja és célja”. 4. „Üdvösségtapasztalat”, ami azt a felismerést foglalja magában, hogy „az Isteni hatalomnak üdvözítő jellege van, vagyis megment a megsemmisüléstől, a(z örök) haláltól”. 5. Az „aszimmetrikus kapcsolatnak a tapasztalata”, amely azt jelenti, hogy a Mindenható Isten, aki valóban az egyetlen abszolútum, nem lehet másmilyen az embert illetően, mint nála végtelenül nagyobb, aki az ember javát akarja, meg akarja az embert a legnagyobb jóval ajándékozni, és ezért az embertől feltétlen, „szabad elfogadást” vár. Az, hogy szabad elfogadást vár az Isten az embertől azt is magában foglalja, hogy „nem kényszerít”.⁴⁵

⁴⁰ vö.: Kuminecz Géza: Egy tomista jog- és állambölcselet vázlata, 121.

⁴¹ uo.

⁴² Kuminecz Géza: i.m. 108.

⁴³ Kuminecz Géza: i.m. 110.

⁴⁴ uo. 2.bek.

⁴⁵ Kuminecz Géza hivatkozott művéből átvettem ezt a részt, ami a vallási tapasztalat főbb jegyeire vonatkozik 1-5. számozásban. Az idézőjelbe tett szavakat, mondatrészeket szó szerint vettem át, az idézőjelbe nem tett részeket parafrázeáltam, azaz részben

A szabadságnak ez az adottsága a forrása az ember lelkiismereti szabadságának. A vallás oldaláról értékelve ez a szabadság az Istentől van, melyet a Teremtő Isten azért adott az emberi természet lényegi vonásaként, hogy az ember szabadon tudjon Istenre Igent mondani.⁴⁶ Az, hogy az Isten az embernek ezt a szabadságot megadta, előfeltétele annak, hogy az ember tudjon az Isten mellett dönteni. Ez a szabadság jogilag is értékelhető. Az Isten vonatkozásában felismert szabadság megjelenése a jogban a lelkiismereti szabadság deklarálása által történik.⁴⁷ Ez a lelkiismereti szabadság éppen ezért a gondolatilag felismerhető Istenre vonatkozás miatt szükséges, hogy magában foglalja a vallásszabadságot is.⁴⁸ A vallásszabadság ezért ebben az összefüggésben nem úgy jelenik meg, mint a lelkiismereti szabadságnak egy szelvénye, vagy egy mellőzhető, háttérbe szorítható összetevője, hanem úgy jelenik meg a vallásszabadság, mint a lelkiismereti szabadság olyan lényegi eleme, amelynek kiemelésével, vagy kiüresítésével, maga a lelkiismereti szabadság üresedne ki. Ezért a vallásszabadság deklarálása, és feltétlen biztosítása elengedhetetlen feltétele annak, hogy a lelkiismereti szabadság megjelenjen.⁴⁹ A lelkiismereti szabadság a vallásszabadságot magában foglalja, de ez mégsem korlátlan szabadság, mivel a lelkiismereti szabadság, mint az elnevezése is utal rá, magában foglalja a lelkiismeretet. A lelkiismerete szavát pedig köteles követni az ember. Ez azt jelenti, hogy őszintén keresnie lelki az embernek az igazságot, és a megismert igazságot követnie kell.⁵⁰

A vallási norma a gondolkodásnak arra a képességére épül, hogy fel tudja ismerni az abszolút igazságot. A norma, mint elvárás, mint követendő magatartás, ebben az összefüggésben azt írja elő, hogy az ember kövesse az az igazságot, amit felismer a végső abszolútum irányában. A végső abszolútumra irányuló döntés, ebben az összefüggésben az, amit az ember Istenként, Istenségként elismer. Maga a vallás, valóban értékelhető úgy, mint „az Isten és az ember találkozásának

egyszerűsítve, és egy-egy hozzáadott szóval magyarázva nem szó szerint idéztem. vö.:

Kuminetz Géza: Egy tomista jog- és állambölcselet vázlatja II. 110. 2. bek.

⁴⁶ Zlinszky János: Keresztény erkölcs és jogászai etika, 139.3.bek.

⁴⁷ Zlinszky János: i.m.141.

⁴⁸ Zlinszky János hivatkozott művében Voltaire híres mondását idézi: „Voltaire-nek volt az a sokszor idézett nevezetes mondása, hogy a vallásos embernek a meggyőződése ellen holtáig harcolni fog, de hogy annak a meggyőződése szabadon megvallható legyen, azért hajlandó akár az életét is kockáztatni.” Zlinszky János: i.m.142.

⁴⁹ Ki kell térni arra, hogy amikor a lelkiismereti szabadság az európai jogban megjelent, akkor a vallásszabadság a korábbi abszolutizmus történelmi ellenhatásaként úgy jelent meg, mint a vallási élet államegyházi szabályozásának a megszüntetése. Az „állam és egyház elválasztásának a kívánalma” és a vallásszabadság egyszerre jelentek meg, mint szorosan összetartozó követelések. „Az egyházak a folyamatot vallásellenes mozgalomként élték meg, noha bizonyos vonatkozásokban épp a keresztény vallási szabadság elvén alapult.” Zlinszky János: i.m.143.

⁵⁰ Zlinszky János felhívja a figyelmet arra, hogy megismert igazságot követnie kell az embernek akkor is, hogyha az áldozattal jár. „Minden lelkiismereti szabadságát meggyőződése szerint megvalló és aszerint cselekedni akaró ember találkozhat az életben olyan esetekkel, olyan jelenségekkel, amikor azért, mert nem fogadja el a szokványost, a félmegoldást, a langyos megoldásokat, üldözik, megvetik, vagy legalább leszólják, számárnak tartják – különböző fokai vannak az üldözésnek. Nem mindig lesz belőle keresztre feszítés, még csak börtön sem. De vannak igen kellemtelen formái egyszerűbb fokon is.” Zlinszky János: Keresztény erkölcs és jogászai etika, 140.5.bek.

egzisztenciális élménye”.⁵¹ Ez azonban felveti azt a problémát, hogy annak az élménynek a tárgya, amely élményt az ember az Istennel való találkozásként él meg, az mennyire valóságos, mennyire az igaz Isten? És ezt továbbgondolva az a kérdést veti fel, hogy a végső abszolútum tekintetében van-e megismerhető objektív igazság? Illetve úgy is meg lehetne fogalmazni, hogy elképzelhető-e, és elvárható-e az embertől, hogy ezt az igazságot megtalálja? Ez utóbbi kérdés tisztázásra szorul. Ugyanis a végső abszolút igazság megtalálásával kapcsolatban részletesebben ki kell fejteni, hogy mit értünk a megtalálás alatt ebben az összefüggésben. A végső igazság megtalálása alatt nem lehet azt érteni, hogy valaki olyan értelemben birtokába jut a végső igazságnak, hogy teljesen átlátja, és maradéktalanul birtokolja azt. Az Istenség fogalmi sajátosságához hozzátartozik az, hogy tökéletesen és abszolút módon nem ragadható meg. Ezért is nevezi a vallástudomány az Istenséget titoknak, Numinóznak, azaz olyan valóságnak, amely tökéletesen nem ragadható meg.⁵² Ez azonban nem vezethet el arra a gondolatra, hogy a végső igazság megtalálása lehetetlen, és ezért annak kereséséről le kell mondani. Ez utóbbi gondolat az agnosztikus álláspont igazolása lehetne, mivel azt mondja ki, hogy a végső igazság az Isten vonatkozásában nem ismerhető meg, az Istenség végtelensége, hatalmassága, kimeríthetlensége miatt.⁵³

A végső igazság, az abszolútum vonatkozásában az a felismerés, hogy van végső igazság, együtt jár azzal a felismeréssel, hogy tökéletesen nem ismerhető meg. Ugyanakkor az a felismerés, hogy van végső igazság, a legmélyebb szinten, egzisztenciális valóságában érinti az embert. Olyan felismerés ez, amely az ember életét alapjaiban megváltoztatja. Lehet, hogy ez úgy tűnik, hogy nem gyakorlati felismerés, de arra a valóságra irányul, amely minden létezőnek, és ezért minden gyakorlatnak az alapja, mivel az ebben a kérdésben való állásfoglalás alól nem lehet kitérni, maga az egész élet válik egy állásfoglalássá a végső igazság kérdésében.⁵⁴ Ezen a ponton tudjuk a vallás, és a vallási norma eredetét az emberi gondolkodásban talán legjobban megragadni. Amikor az emberi gondolkodás eljut odáig, hogy a végső igazság, abszolútum, bár nem ismerhető meg teljesen a végtelensége, és kimeríthetlensége miatt, mégis ez az a valóság, amely a legmélyebb szinten az ember személyes valóságát meghatározza, a hívő gondolkodás kezdetét jelenti. Amikor a végső igazság keresésében az ember személyes létének a végső igazságát keresi, és ráébred arra, hogy ez szükségszerűen egybeesik végső igazság, az abszolútum keresésével, az már vallási keresés.⁵⁵

⁵¹ Kuminetz Géza: Egy tomista jog és állambölcselet vázlata II. 110.3.bek.

⁵² Kuminetz Géza: i.m. 111.

⁵³ Joseph Ratzinger: Benedek Európája a kultúrák válságában, 86.

⁵⁴ Joseph Ratzinger: i.m. 88.

⁵⁵ Joseph Ratzinger így fogalmazta meg hivatkozott művében az Isten-kérdés jelentőségét az agnoszticizmussal szemben érvelve: „Megállapíthatjuk, hogy az Isten-kérdés kikerülhetetlen, és nem tűr elodázást. De nyilvánvalóan (s hogyan is lehetne másként?) megismerésének feltételei sajátosak. Ebben a kérdésben ugyanis nem izolált valóság töredékeinek elemzéséről van szó, melyeket bizonyos értelemben kézbe vehetünk, tapasztalatiilag bizonyíthatunk, s végül uralkodhatunk rajta. A kérdés nem az alattunk, hanem a felettünk lévő valóságra irányul: nem arról szól, ami fölött uralkodhatunk, hanem arról, aki rajtunk és minden létezőn uralkodik.” Joseph Ratzinger: Benedek Európája a kultúrák válságában, 89-90.

A vallás, mint normarend, a vallási norma, mint magatartás-előírás, eredete az emberi gondolkodásban van. A vallási norma eredetétől azért lehet a gondolkodást megjelölni, mivel meg van a gondolkodásnak az a tulajdonsága, hogy a természetfeletti valóságra irányul. Az, hogy a gondolkodást nevezem az eredetnek, és nem magát a Teremtőt, vagy a teremtést, ez arra utal, hogy a norma az ebben az esetben is egy értelmi, gondolkodásbeli reflexió egy adott valóságra.⁵⁶ A vallási norma esetében ez a valóság a Teremtés, és a Teremtő személye, és ennek összefüggésében az ember felismert teremtett mivolta. A gondolkodó ember a saját valósága mögé, és fölé néz, és szembesül saját létének végességével és törékenységével, de ugyanakkor felismerheti, és elfogadhatja azt a létébe ültetett irányultságot, amely az örök beteljesedésre mutat, és megtalálhatja létének örök célját, felfedezheti teremtett valóságát, és elfogadhatja a teremtő Isten meghívását.⁵⁷ Az ember azért szabad, hogy erre a felismerésre, erre a felismert meghívásra szabadon, igennel feleljen.⁵⁸ Ez a szabadság magában foglalja az elutasítás lehetőségét is, és egy Istent, és természetfeletti valóságot tagadó álláspontra is vezethet. Ez a szabadság sajátossága a vallási normának. Az ember legmélyebb döntését érintő, abszolút szabadság ez. Ilyen abszolút szabadság a joggal (jogi normával) szemben semmiképpen nincs, fogalmilag is kizárt, hogy legyen. A vallási norma esetében azért más a szabadság, azért abszolút, szemben a jogi normával, mert akitől a norma tárgyát képező valóság ered, a Teremtő, az adja meg a normával szembeni szabadságot, azért hogy szabadon tudjon az ember dönteni mellette.⁵⁹ A jogi norma vonatkozásában tehát ilyen szabadság, amelyet a norma magában foglal, nincs. De ha jobban meggondoljuk, az erkölcs vonatkozásában is nehezen elképzelhető ilyen abszolút szabadság. A vallás sajátossága ez az abszolút szabadság a normarendek között. Ez a szabadság a jog szempontjából is jelentős.⁶⁰ Ebből a szabadságból következik, hogy a vallás nem lehet kényszer tárgya, szemben a joggal, amelynek fogalmi eleme a kikényszeríthetőség. A vallási meggyőződés, a hit fogalmi eleme pedig a szabad elfogadás, a szabad döntés mellette, vagy ellene. Amikor vallási jellegű intézményeket jogilag szabályozni kell, mindenképpen figyelembe kell venni ezt az abszolút szabadságot. Ez azt jelenti, hogy olyan módon kell a vallási intézményeket az állam életében betöltött szerepük szerint, tehát jogilag szabályozni, hogy ez az abszolút szabadság semmiképpen ne legyen csorbítva.⁶¹

A gondolkodás közösségi irányultsága, mint az erkölcsi norma eredete

Az egyén személyes szabadsága

Az emberi együttélés és gondolkodás kapcsolata nyilvánvaló. Az emberi gondolkodás feltételezi az én-te kapcsolatot. Az ember önmagáról, mint „én”-ről,

⁵⁶ Birher Nándor: A közösség szabályai, 28.

⁵⁷ Zlinszky János: Keresztény erkölcs és jogászai etika, 20.

⁵⁸ „A szabad akaratot meghatározza az egyén transzcendensre való nyitottsága is. Az, hogy hajlandó-e felismerni az Abszolútum meghívását.” Birher Nándor – Szabó Adrienn: Az élet és a túlélés erkölcsi-jogi kérdései, 31.

⁵⁹ Zlinszky János: i.m. 21.

⁶⁰ Zlinszky János i.m. 143.

⁶¹ Zlinszky János: Keresztény erkölcs és jogászai etika, 144.

csak egy másik ember, egy „te” vonatkozásában tud gondolkodni. Az egyén gondolkodásában szükségszerűen jelen van a közösségi tudat. Ezt a gondolkodási alapelveket Martin Buber mi-tudatként írta le.⁶² A mi tudat az egyénben jelenik meg, mint gondolkodási irányultság. A gondolkodás alanya az ember, az egyén. De tárgya lehet a közösség, a másik emberrel való kapcsolat. Ezt az álláspontot azonban árnyalni kell azzal, hogy maga a gondolkodás, az értelem használata sajátosan feltételezi a közösséget, mégpedig annak történelmével együtt. A mi-tudat ezért történelmi tudatot is jelent.⁶³ Azért jelentős a mi-tudat történelmi jellege, mert az egyes ember gondolkodása magában foglalja azt a tudást, amivel a közösség rendelkezik. Ez egy történetileg egyre gyarapodó ismeretanyag, és tapasztalat. Ez egy gondolkodási sajátosság, amit a közösség minden új tagja elsajátít. Ezt a tudást, ezt a közösségi ismeretet azonban az egyénnek kell elsajátítani. Az egyén azonban azért kell, hogy elsajátítsa ezt az ismeretet, hogy a közösség tagja lehessen, hogy alkalmassá váljon arra, hogy másokkal együtt éljen. Az individualizmus és a kollektívizmus felfogása egyaránt egyoldalúan szemléli a közösség és az egyén összetett kapcsolatát. Az egyén a gondolkodásának alapelemeit, és alapvető jellemzőit a közösségtől kapja, de közösség nincs egyének nélkül.⁶⁴

A már említett Martin Buber szerint a találkozás alapvető fontosságú. Az egyén nem személytelen valósággal lép kapcsolatba, hanem egy másik személlyel. Amikor a közösség, és az egyén individualista-kollektívista jellegű szemléletét hangsúlyozzák, gyakran figyelmen kívül hagyják, hogy az ember a közösséggel, mint személytelen valósággal nem találkozik, hanem a másik emberrel. Az „én” és a „te” találkozása az a bonyolult viszony, ami az ember gondolkodásának a kezdete.⁶⁵ Ez a gondolat abból a felismerésből indul ki, hogy az ember a gondolkodás által a saját személyes létére ébred rá. Személytelen gondolkodás nincs, fogalmilag is kizárt, hogy legyen. A gondolkodásnak alanya van, aki gondolkodik. A nem alanyként létező lények esetében gondolkodásról nem beszélhetünk. A mesterséges intelligencia működése sem gondolkodás, és az állatok ösztönös élete sem.⁶⁶ A gondolkodás ugyanis személyes, alanyi létet feltételez. A személyes lét pedig egy másik személlyel való találkozás alapján tudatosul.⁶⁷ A találkozás pedig személyek között történik. Ami nem személyes valóság, annak a vonatkozásában csak analóg értelemben lehetne találkozásról beszélni. Éppen úgy, ahogy a személyes valósággal nem rendelkező létező esetében cselekvésről sem lehet beszélni. Amikor egy állat, vagy egy gép, akár egy mesterséges intelligencia valamit „csinál”, az nem cselekvés. A cselekvés tudatot, szabadságot, felelősséget, személyes létet feltételez. Az „én” gondolata a „te” vonatkozásában jelenik meg, ez a „találkozás”, olyan értelemben jelenik meg ebben a gondolatban, mint a személyes lét tudatosulásának az alapja. A személyes viszony a másik ember elfogadását jelenti. A másik ember létének a tiszteletben tartása annak az elismerése, hogy nem birtokoljuk a másik embert. A birtoklás tárgyasítást jelent, a másik ember egy igazi emberi kapcsolatban nem lehet tárgy.⁶⁸ Az azonban, ahogy az ember a nem személyes létezőkhöz viszonyul, az lehet birtokviszony. A világ maga tárgyasítható, használható. A világ dolgai

⁶² Birher Nándor: A közösség szabályai, 27.

⁶³ Birher Nándor: A közösség szabályai, 12.

⁶⁴ Birher Nándor – Szabó Adrienn: Az élet és a túlélés erkölcsi-jogi kérdései, 37-39.

⁶⁵ Birher Nándor – Szabó Adrienn: Az élet és a túlélés erkölcsi-jogi kérdései, 39.

⁶⁶ Birher Nándor: A közösség szabályai, 9.

⁶⁷ uo.

⁶⁸ Birher Nándor – Szabó Adrienn: i.m. 40. 2. bek.

birtokolhatók, birtokba vehetők, használhatók.⁶⁹ A hatalmas ontológiai szakadék a személyes, és a nem személyes létezők között van. A szeretet, az önátadás, a szolgálat csak a másik személy vonatkozásában képzelhető el. Az erkölcs a személyes lét terében létezik. Az erkölcs személyek közötti kapcsolatot feltételez. Ezért az erkölcs tere a találkozás. Önmagunk megtalálása a másik ember által. Az „én” megszületése a „te” által. Ugyanakkor az ember a „te” által megnyílik értelmében az „abszolút Te” irányába is, és ezzel együtt felismeri saját létének célját, és értelmét.⁷⁰ A vallás és az erkölcs szoros kapcsolata ebből adódik: a gondolkodás megnyílik a másik személy irányába, és egyúttal a végső abszolútum irányába is. Az abszolútum tökéletesen nem ismerhető meg, de abszolút mivolta megérthető. Amint az ember megéri a végső abszolútum abszolút mivoltát, azzal együtt kénytelen belátni örök titok mivoltát is. Ugyanakkor a másik ember, éppen személyessége miatt valamilyen szinten szintén „titok” marad. A személyes szeretet, az embertársunk helyes szeretet nem éppen azt feltételezi, hogy a másik ember „titok” mivoltát tisztelőben tartjuk? Az, amiben az ember „titok” mivolta leginkább megnyilvánul, az a személy mivoltából következik, és a gondolkodással van összefüggésben. Bizonyos vonatkozásaiban az emberi psziché működése megismerhető. De az egyén gondolkodása a maga teljességében nem válik kiszámíthatóvá. Ezt a gondolati felismerést az emberrel kapcsolatban figyelembe kell venni a normák vonatkozásában.⁷¹ Az ember cselekvését a szabadság jellemzi. A szabadságot ebben az esetben úgy kell érteni, hogy előfeltétele annak, hogy cselekvésről beszélni lehessen. A szabadság fogalmi alapeleme a cselekvésnek.

A szabadság nem csak a cselekvésnek az alapfeltétele, hanem a morális, erkölcsi felelősségnek is.⁷² Amikor az erkölcsi normáról, és annak gondolati eredetéről van szó, akkor a morális felelősség szempontjából a cselekvést a lehető legtágabban kell értelmezni. Ez adott esetben lehet valaminek az elmulasztása is, lehet valaminek a passzív szemlélete, a valamely tevés előli kitérés, nem csak a konkrét tevés. Minden olyan magatartás lehet ilyen értelemben cselekvés, amely döntést feltételez. Ilyen értelemben lehet csak beszélni a cselekvés, és az erkölcsi felelősség összefüggéséről.⁷³

Az erkölcsi (morális) felelősség érdemelméleti megközelítése⁷⁴

Az erkölcsi (morális) felelősség érdemelméleti megközelítését azért tartom fontosnak, mert arra mutat rá ez a megközelítés, hogy az erkölcs, bár személyes

⁶⁹ uo. 3. bek.

⁷⁰ uo. 4. bek.

⁷¹ Birher Nándor – Szabó Adrienn: i.m. 41.

⁷² A következőkben Bernáth László doktori disszertációja értelmében a morális felelősség kifejezést használom, de az erkölcsi felelősség kifejezéssel azonos jelentőségűnek tekintve. Mivel dolgozatomban az erkölcsi normáról van szó, ezért az erkölcsi felelősség kifejezést is használom. vö. Bernáth László: Morális felelősség, érdem és kontroll – A morális felelősség metafizikája, doktori értekezés, Budapest, 2016. (link a bibliográfiában)

⁷³ Bernáth László: Morális felelősség, érdem és kontroll – A morális felelősség metafizikája, doktori értekezés, Budapest, 2016. 20.

⁷⁴ A következőkben alfejezetben az érdemelméletet ismertetem nagy vonalakban, és ehhez Bernáth László (fentebb már hivatkozott), A Morális felelősség metafizikája c. doktori értekezését veszem alapul a 19. oldaltól kezdődően.

viszonyulások horizontális irányában mozog, mégis olyan gondolati törvényszerűségek jelennek meg benne, amelyek túlmutatnak a személyes kapcsolatok horizontális síkján. Úgy is lehetne fogalmazni, hogy ha a vallási norma esetében azt láttuk, hogy a gondolkodás a transzcendens irányultságával rámutat az Abszolútumra, akkor a közösségre irányuló gondolkodás esetében látnunk kell, hogy az pedig túlmutat önmagán. Nem az Abszolútumra mutat egyenesen, de olyan határozott rendre, amely feltételezi az Abszolútumot. A morális felelősség érdemelméleti megközelítése egy egyszerű alaptételből indul ki, miszerint morális felelősséget „akkor viselünk valamiért, ha morális hibáztatást vagy dicséretet érdemlünk érte.”⁷⁵

Ebből az alaptételből kitűnik, hogy az érdemelméletet tárgyalva az erkölcsfilozófiai gondolkodás túlmutat önmagán. Mégpedig olyan módon, hogy amikor arról tárgyal az érdemelmélet, hogy valamely magatartás elmarasztalást, más magatartás pedig dicséretet érdemel, akkor olyan elemeket szerepeltet a rendszerben, amely elemek nem magyarázhatók a rendszeren belül, ezért kifelé mutatnak a rendszerből, vagy úgy is lehetne fogalmazni, hogy túlmutatnak rajta. Meg kell, hogy kérdezzük ugyanis, hogy ki, és miért határozza meg, hogy mi érdemel hibáztatást, vagy dicséretet? Ugyanakkor azt is meg lehetne kérdezni, hogy ez a hibáztatás, vagy dicséret tényleg csak „érdem”, vagy azt is jelenti (jelentheti), hogy „valaki” ténylegesen hibáztatni, vagy dicsérni fog? Ezen a ponton túlmutat magán az erkölcsi (morális) gondolkodás, hiszen hogy lehetne állítani, hogy valamilyen magatartás hibáztatást vagy dicséretet érdemel, hogyha soha, senki nem fog dicsérni, vagy hibáztatni értük?⁷⁶

Külön érdekes kérdés, és rávilágít a probléma lényegére, hogy hogyan lehetséges hibáztatni vagy dicsérni valakit azokért a cselekedetekért, vagy bármilyen módon megnyilvánuló valamilyen magatartásért, amiről senki nem tud?⁷⁷ De ha tudnak is egy cselekedetről az emberek, akkor biztosan lehet állítani, hogy egy cselekedetért hibáztatni fogják, vagy dicsérni fogják „elkövetőjét”? Hiszen az emberek által tudott magatartásoknak az esetében nagyon is előfordulhat, hogy valamiért, ami hibáztatást érdemelne, nem hibáztatnak, mert megértőek (például mert ők is hasonló problémával küzdenek), vagy hibáztatnak, amiért nem kellene, vagy amiért dicsérni kellene, akkor, ha nekik nem tetszik valamiért a cselekvésünk.⁷⁸

Tehát az érdemelméleti gondolkodás, amikor abból indul ki, hogy a morális felelősség abban áll, hogy vannak cselekedetek, amelyekért morális hibáztatást, míg másokért dicséretet érdemel elkövetőjük, önkéntelenül is rámutat egy olyan tényezőre, amely alapján hibáztatni, vagy dicsérni lehet a cselekedeteket. Ebből következően vannak hibáztatandó, és dicsérendő cselekedetek. Ebben két kérdés érhető tetten: egyrészt, hogy ki határozta meg, hogy mely cselekedet hibáztatandó, vagy dicsérendő, és hogy ténylegesen ki fog hibáztatni vagy dicsérni? (Jogbölcseleti megfogalmazásban ezt úgy lehetne visszaadni, hogy ha állítjuk, hogy van törvény,

⁷⁵ Bernáth László: i.m.19.1.bek.

⁷⁶ uo.

⁷⁷ Zlinszky János Keresztény erkölcs és jogászai etika c. művében a Hűség erényét úgy tárgyalja, hogy a hűséget jelentő latin fides kifejezés másik jelentésére utal, ami a hitet jelenti. Ezért a hűség erényének tárgyalásában már az elején szerepelteti a „hűség a Teremtőhöz” kifejezést. vö. Zlinszky János: i.m.146.

⁷⁸ uo.

akkor azt is állítjuk ezzel, hogy van törvényhozó, és van „bíró”, azaz olyan fórum, ahol érvényesíteni lehet a törvényt.)

Az érdemelméleti gondolkodás ezen a ponton az Abszolútum irányába mutat, azaz egy olyan abszolút létezőt feltételez, aki a törvényt megalkotja, és számon is kéri. Az erkölcsfilozófia az érdemelméleti megfontolásokban ezért túlmutat önmagán, mert rámutat az Abszolútumra.⁷⁹

A fentiekhez hozzátéve azt is látnunk kell, hogy az erkölcsi gondolkodás akkor mutat túl önmagán, ha megjelenik benne a jó, az igaz, vagy a szép fogalma. Ezek ugyanis nem vezethetők le pusztán az emberi tudatból, vagy valamilyen közös megegyezésből, vagy együttlátásból. Ha egy gondolkodás során kimondják, hogy van jóság, szépség és igazság, akkor annak szükségszerűen az emberek látásmódjától függetlenül is léteznie kell, és ezért az ilyen gondolkodás feltételezi az Abszolútumot. Úgy is lehetne fogalmazni, hogy a gondolkodás a jóság, szépség, és igazság fogalmának a használatával nyitottá válik, az erkölcs emberi kapcsolatokat mellérendelő, horizontális világa ezeken a fogalmakon keresztül szükségszerűen megnyílik fölfelé, az örök változhatatlan, abszolút érték világának vertikális dimenziói felé.⁸⁰

A jóság, szépség, és igazság értékein keresztül embertársainkat szolgáljuk. mivel ezek az értékek transzcendentális tartalmúak a maguk természete szerint, ezért el lehet jutni arra a felismerésre, hogy a jóság, szépség, és igazság erényeivel megvalósuló emberi kapcsolatok szükségszerűen az Abszolútummal való kapcsolathoz vezetnek. Ilyen értelemben igaz Zlinszky János megállapítása Keresztény erkölcs és jogászai etika c. művében: „(...) a hazán keresztül lehet csak az emberiséget és a világot szeretni, ugyanúgy, ahogy csak az egyes embertáron keresztül lehet az Abszolútumot, a végtelen Istent szeretni. Hazug az a szeretet, amely a saját hazához nem hűséges, hanem valamely elvont ideált keres magának.”⁸¹

Azt is látnunk kell, hogy az érdemelméleti gondolkodás a felelősség fogalmát szétbontja, és többféle felelősséget megjelöl, majd rámutat arra, hogy nem minden felelősség morális felelősség. Ebből a szempontból vizsgálva a kérdést, látnunk kell, hogy morális felelősség nem minden felelősség esetében állapítható meg. Lehet szó olyan felelősségi módokról, ahol a morális felelősség csak részben, vagy egyáltalán nem állapítható meg.⁸² Ilyen az oksági kapcsolat. Az oksági kapcsolat önmagában nem feltétlenül tartalmaz morális felelősséget. Csak arról van szó, hogy valakinek, vagy valaminek valamely „cselekvése” valamit okoz, bármilyen etikai jellegű következmény nélkül.⁸³

⁷⁹ Bernáth László: i.m. 19.1.bek.

⁸⁰ uo.

⁸¹ Zlinszky János: Keresztény erkölcs és jogászai etika, 147.

⁸² Bernáth László: i.m. 19.2.bek.

⁸³ Az „oksági felelősség”-re Bernáth László doktori disszertációjában a következő példát hozza: „Okságilag akkor felelős valami egy eseményért, ha okozta azt. Ebben az értelemben egy tornádó is lehet felelős egy város elpusztításáért. Ez a fajta felelősség önmagában véve még csak nem is etikai jellegű, így könnyen elkülöníthető a morális felelősségtől.” Bernáth László: i.m. 19. 3. bek. Az, hogy a tornádó nem rendelkezik etikai felelősséggel, talán nem a legszerencsésebb példa, mivel a tornádó nem igazán „alany”, legfeljebb nyelvtanilag, hanem maga is „történet”, természeti jelenség. Az oksági felelősség, amelyben nincs etikai vonatkozás, akkor szemléltethető jobban, ha van egy történetnek ténylegesen „alanya”, de nincs etikai felelőssége. Például: egy fa rádől egy

A felelősség olyan módja, amelyet valóban nevezhetünk felelősségnek, de nem minden megnyilvánulásában jár együtt morális felelősséggel, az a jogi felelősség. Egyrészt arról van szó, hogy a felelősség alanya az nem csak természetes személy lehet, hanem jogi személy is.⁸⁴ Igaz, a jogi személyek mögött, különféle módon, természetes személyek állnak, akikre adott esetben átruházódik a felelősség, amíg azonban a jogi személy viseli a felelősséget, addig az kevésbé etikai jellegű.⁸⁵

A jogi felelősség és a morális felelősség elkülönülésének klasszikus példáit azok az esetek szolgáltatják, amikor az alany, valamiért jogi felelősséget visel, de morális felelősség nem terheli ugyanazért. Például: „lehet valaki úgy felelős jogilag egy káreseményért, hogy morálisan aligha hibáztatható érte.”⁸⁶ Például ahogy egy futball klub felelős a szurkolói által okozott károkért, az inkább jogi felelősség, mint morális felelősség, különösen, ha a klub mindent megtett azért, hogy a károkat elkerülje.⁸⁷ A jogi felelősség világosan látható a szankcionálhatóság alapján. Azonban az erkölcs terén is lehet bizonyos értelemben szankcióról, elmarasztalásról beszélni, ezért a jogi felelősség a morális felelősségtől nem általános értelemben a szankcionálhatóság alapján különböztethető meg, hanem azáltal, hogy a jogi felelősség kifejezetten a törvények alapján állapítható meg. A jogi felelősség a jog alapján mondható ki, és a jog alapján szankcionálható. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a jog sajátos világán belül értelmezhető. Ilyen értelemben a jogi felelősség elválhat a morális felelősségtől, de együtt is járhat vele.⁸⁸

Ezzel a gondolattal érdemes megközelíteni a jogpozitivisták felfogását. A pozitív jogi iskola szerint csak az a norma tekinthető jognak, amit az illetékes állami hatalom tételesen előírt, és formálisan kihirdetett.⁸⁹ Az pozitivisták jogi felfogás szerint a jog feltétlen engedelmisséget követel, ami azt is jelenti, hogy a törvényt alkalmazni kell, a tartalmára vonatkozó erkölcsi megfontolások nélkül. Ilyen értelemben a törvény értelmezésekor a nyelvtani értelmezés az elsődleges, ami kizárja a törvények értelmezéséből az értékalapú megfontolásokat. Ez a felfogás látszólag megfelel a jog természetének, vagyis annak, hogy a jog érvényesülése a törvény alapján történik, és (a kontinentális európai gyakorlat szerint) nem is történhet másképpen. Ugyanakkor amennyiben a morális felelősség egy tényállásban központi szerepet játszik, akkor azt figyelembe kell venni, és ezzel együtt kell a törvény megfelelő paragrafusát alkalmazni. A pozitív jogi felfogás szerinti jogi felelősség megállapításánál az igazságosság érvényesülése érdekében figyelembe kell venni a morális felelősség szempontját. Ilyen értelemben a morális felelősség megjelenése egy tényállásban arra kell, hogy vezesse a jog értelmezőjét (és alkalmazóját), hogy a morális felelősséggel is rendelkező jogi cselekményt

autóra, és összetöri azt. Itt a történet az, hogy a fa rádőlt az autóra, az történet „alanya” a fa. Ugyanakkor nyilván lehetséges, hogy az összes körülményt figyelembe véve, lehet, hogy valakit terhel valamilyen fokú etikai felelősség, pl. hogy nem vágták ki időben az elkorhadt fát, de magát a fát nem terheli semmilyen felelősség.

⁸⁴ Bernáth László doktori disszertációjában a „valós személy” kifejezést használja, jelen dolgozatban a „természetes személy” kifejezést használom a jogi személlyel szemben. Bernáth használja még az „individuum” kifejezést is. vö. Bernáth László: i.m. 20. 1. bek.

⁸⁵ Bernáth László: i.m. 20. 1. bek.

⁸⁶ uo.

⁸⁷ uo.

⁸⁸ Bernáth László: i.m. 20. 2. bek.

⁸⁹ Kuminetz Géza: Egy tomista jog és állambölcselet vázolata II, 31.

természetjogi alapon kezelje. A morális felelősség ilyen értelemben gyakorlati összefüggésbe is hozható a jogi felelősséggel.⁹⁰

A felelősség következő formája a társadalmi szerepből adódó felelősség. A társadalmi szerepből adódó felelősség is - hasonlóan a jogi felelősséghez - együtt járhat morális felelősséggel, de morális felelősség nélkül is megjelenhet. Ugyanígy együtt járhat a társadalmi szerepből adódó felelősség a jogi felelősséggel is, és megjelenhet nélküle is. Társadalmi felelősség alatt azt értjük, hogy valakinek „bizonyos társadalmi szerepből adódóan kötelessége biztosítani valamilyen esemény bekövetkezését vagy elmaradását”.⁹¹ Ez a társadalmi szerep jelenthet akár családi állapottal járó kötelezettséget. Például az a kötelezettség, hogy egy apa képes legyen családját eltartani, ez morális felelősséget is jelent, ugyanakkor nem biztos, hogy ehhez minden társadalom biztosítja a jogi kereteket. A magyar jogrendszerben azonban hagyományosan jelen van ennek a társadalmi szerepnek a jogi háttere, ez a társadalmi szerepből adódó felelősség - a megfelelő szociális jellegű intézményrendszer felállításán és működtetésén keresztül is, - egyre hangsúlyosabban megjelenik a jogi normák világában.⁹²

A felelősség következő formája a személyes felelősség. A személyes felelősség sem jár minden esetben együtt a morális felelősséggel, bár az előbbieknél szorosabb kapcsolatban van vele. A személyes felelősség a legegyszerűbb esetben akkor áll fenn, ha valaki valamiért felelősséget vállal. Ennek a személyes felelősségvállalásnak legegyszerűbb formája az ígéret. Ha valaki valamit megígér valakinek, akkor személyes felelősséggel tartozik azért, amit megígért.⁹³ Ez személyes felelősség azonban elválhat a morális felelősségtől. Egyrészt előfordulhat, hogy valaki ígéretet tesz olyan dologra, aminek megtételére nem alkalmas, vagy személyében, vagy az adott szituációban nem. Másrészt, ha valaki olyan dologra tesz ígéretet, olyan dolgot vállal el, ami nem erkölcsös, ami morálisan elítélendő, akkor nem lehet mondani, hogy azért az ígéretéért morális felelősség terhelné.⁹⁴

Ez utóbbi eshetőséget a jog is ismeri. A szerződések esetében ugyanis ismeri a jog azt a kategóriát, hogy „jó erkölcsbe ütközik” egy szerződés. A kötelmi jog általánosan lefektetett jogelvét, a szerződési szabadságot, a „jó erkölcsbe ütközés” áttöri. Azonban a kötelmi jog nem határozza meg közelebbről a „jó erkölcsbe ütközés” mibenlétét, hanem csak általánosságban utal erre a lehetőségre. Igaz ugyan, hogy a jogrendszer egészéből következtetni lehet sok mindenre, ami a „jó erkölcsbe ütközik”, de még sincs a jogi normában konkrétabb utalás, és ezzel a jog „nyitva van” ezen a szinten. A „jó erkölcsbe ütközés” megítéléséhez, és értelmezéséhez ezért szükség van az erkölcsi norma ismeretére. Máskülönben lehetne a kötelmi jogban a „jó erkölcsbe ütközés” helyett „jogszabályokba ütközés, vagy „törvényekbe ütközés is”. Nyilvánvaló, hogy törvényekbe vagy jogszabályba ütközés kizárja egy megállapodás érvényességét, és érvényesíthetőségét. De a „jó erkölcsbe ütközés” ezen felül egy követelmény, amely morális jellegű. Ezen a szinten a jog egyértelműen utal az erkölcsre.⁹⁵

⁹⁰ Kuminetz Géza: i.m. 31-32.

⁹¹ vö. Bernáth László: i.m. 20. 3. bek.

⁹² uo.

⁹³ Bernáth László: i.m. 20. 4. bek.

⁹⁴ Bernáth László: i.m. 20. 4. bek. – 21.

⁹⁵ A kötelmi jog alatt a hatályos Ptk. szabályait értem, ahol a „jó erkölcsbe ütközés” utalásként (klauzulaként) szerepel.

A felelősség következő megnyilvánulása a kötelesség. A kötelesség igen gyakrabban együtt jár a morális felelősséggel. „A morális felelősség akkor áll fenn, ha valakinek morális kötelezettsége valamilyen esemény bekövetkezését, vagy elmaradását biztosítani.”⁹⁶ Amikor egyértelműen erkölcsi kötelességről van szó, akkor az mindig morális felelősséggel jár.⁹⁷

A különbségtétel a felelősség, mint kötelesség, és a morális felelősség között abban ragadható meg, hogy felelősség, mint kötelesség, a kötelesség tartalmához kötődik, a morális felelősség pedig ahhoz kötődik, hogy mennyire alkalmas az egyén a tulajdonságai révén arra, ami kötelességgé rá vonatkozik.⁹⁸ Például, hogy mindenki segítse a családját anyagilag, az kötelességgé általánosan kimondható, morális felelőssége a családja segítségével azonban annak van, aki ténylegesen abban a helyzetben van, hogy tud segíteni. Ennek alapján úgy tűnik, hogy a felelősség, mint kötelesség, egy általánosan megfogalmazott szabály, a morális felelősség pedig az elvárhatóság függvénye.⁹⁹

A morális felelősséggel kapcsolatban még ki kell térni a „morális felelősség, mint státusz”, és az ezzel szorosan összefüggő „valamiért viselt felelősség” kérdéseire.¹⁰⁰ A szabad akarat kérdése úgy jelenik meg ebben az összefüggésben, mint az előfeltétele annak, hogy valamely cselekedetért erkölcsi felelősség viselése legyen lehetséges. A valamiért viselt felelősség kérdésében az erkölcsi felelősség megállapítása úgy történik, hogy két tényezőnek kell együtt állni ahhoz, hogy az erkölcsi felelősség megállapítható legyen. Először azt kell eldönteni, hogy az, amiért felelősséget viselnek, az morálisan jó, vagy rossz. Ezek után pedig azt kell eldönteni, hogy aki felelősséget visel, az morális dicséretet, vagy hibáztatást érdemel.¹⁰¹ Ezekhez a kérdésekhez úgy kapcsolódik a morális felelősség, mint státusz, hogy a cselekvő nem csak a cselekvéskor rendelkezik azokkal a tulajdonságokkal, amelyeknek alapján a morális felelőssége megállítható, hanem azt megelőzően, és azt követően is.¹⁰² Például szabad akaratlanul a cselekvő nem csak a cselekvéskor rendelkezik.¹⁰³

⁹⁶ vö. Bernát László: i.m. 21. 1. bek.

⁹⁷ Bernát László disszertációjában itt azt a példát hozza, hogy egy kísérő tanárnak, aki felügyel egy gyereksoportot, erkölcsi kötelezettsége, és ezért erkölcsi felelőssége, hogy a gyerekekre vigyázzon egy erdei kiránduláson. vö. Bernát László: i.m. 21. 1. bek.

⁹⁸ Bernát László ezt kiegészíti azzal, hogy „Ha a felelősségre kérdezzük rá, akkor arra vagyunk kíváncsiak, hogy mire van valaki kötelezve. Ezzel szemben a morális felelősség kérdése arra vonatkozik, hogy ténylegesen vonatkoztatható-e valakire valamely kötelesség.” Bernát László: i.m. 21. 2. bek.

⁹⁹ vö. Bernát László: i.m. 21. 3. bek.

¹⁰⁰ vö. Bernát László: i.m. 21. 4. bek.

¹⁰¹ Bernát László doktori disszertációjában ez a meghatározás pontosan így olvasható: „Az erkölcsi felelősséggel kapcsolatban két alapvető kérdést kell megválaszolni: az egyik, hogy mit jelent, vagy legalábbis hogyan kell értelmezni azt, ha valaki morális felelősséget visel valamiért. A későbbiekben amellet fogok érvelni, hogy erre a legjobb válasz az, amit a morális felelősség érdemelméletei állítanak: morálisan akkor felelős S X-ért, ha – amennyiben X morálisan rossz vagy jó - S megérdemli X-ért a morális hibáztatás vagy dicséret valamilyen formáját.” Bernát László: i.m. 22-23.

¹⁰² vö. Bernát László: i.m. 23.

¹⁰³ Az érdemelméleti gondolkodás ezen a ponton is transzcendens vonásokat – szinte észrevétlenül – de belevisz az érvelésébe. Mert hogyan és miért jut arra a gondolatra,

Az érdemelméleti megközelítés tehát megkülönbözteti a felelősség konkrét társadalmi megjelenését a morális felelősségtől. Kimondja ez a megközelítés, hogy a morális felelősség az nem azonos a társadalmi, és a személyes felelősséggel és a felelősséggel, mint morális kötelezettséggel. A morális felelősség eszerint nem önmagában valaminek a létrehozására, vagy megakadályozására irányuló kötelezettség.¹⁰⁴ A morális felelősség az érdemelméleti megközelítés szerint abban ragadható meg, hogy nem függ közvetlenül sem a jogrendszertől, sem a közvélekedéstől. Ezért lehet azt állítani, hogy a morális felelősség nem azonos a társadalmi, és jogi felelősséggel, és a személyes felelősséggel sem, valamint a felelősséggel, mint státusszal sem. A morális felelősséget az érdemelmélet úgy közelíti meg, hogy olyan tényező függvénye, amely a jogrendszerénél, és a közvélekedésnél kevésbé esetleges. A jogrendszerénél, vagy közvélekedésnél kevésbé esetleges eszerint az, hogy jár-e a cselekedetért vagy mulasztásért válaszreakció, vagy sem. Külön ki szeretném emelni, hogy nem a válaszreakció az, ami az érdemelmélet szerint kevésbé esetleges a jogrendszerénél, vagy a közvélekedésnél, hanem kifejezetten annak a kérdése, hogy jár-e vagy sem válaszreakció.¹⁰⁵

Ez utóbbi gondolat ismét rámutat arra, hogy az erkölcsi felelősség érdemelméleti megközelítése tartalmaz transzcendens elemeket. Mert, ha jobban szemügyre vesszük a fentebb felvázolt gondolatot, akkor látnunk kell, hogy ha egy történésre adott válaszreakció, vagy az, hogy jár-e vagy sem válaszreakció, kevésbé számít esetlegesnek, mint a jogrendszer vagy a közvélekedés, akkor olyan tényező is jelen van történésről való gondolkodásban, amely túlmutat azon a rendszeren, amelyben a történés értelmezhető, amelyben történik. Az ugyanis, hogy egyáltalán történt-e valami olyasmi, amire adható válaszreakció, az - jogilag releváns történés esetén - a jogrendszertől függ, és az is hogy mi lehet ez a válaszreakció; egyébként pedig a közvélekedéstől függ, azoknak a vélekedésétől, akik a történésben érintettek, akiknek a vélekedését azonban meghatározza a közvélekedés. Másképpen fogalmazva, minden történés, valamilyen rendszerben történik. Ez a rendszer maga a társadalom, a közösség. Azt, hogy egy történésről hogyan kell gondolkodni, azt meghatározhatja a jogrendszer - jogilag releváns történés esetén - vagy a közvélekedés. A történésre, a cselekvésre adott válaszreakciót is a rendszer részének kell tekinteni, mivel azt, hogy jár-e, - és milyen - válaszreakció, azt a

hogy nem csak a cselekvéskor van szabad akarata a cselekvőnek, hanem mindig. A cselekvéskor van, különben nem lehetne cselekvésről egyáltalán beszélni. De miért kell azt gondolni, hogy nem csak akkor van? Hiszen az, hogy a cselekvés vonatkozásában felelőssége legyen ahhoz nem elég, ha csak akkor van szabadsága, amikor cselekszik? De ha valamilyen oknál fogva a cselekvőnek egyébként van szabad akarata, csak pont a cselekvéskor valamilyen körülmény miatt nincs (nem tudja használni), akkor ennek az egyébként meglévő szabad akarata miatt lehet morálisan felelősnek tekinteni, és ugyanakkor az adott cselekvés vonatkozásában a felelősség alól felmenteni? vö. Bernáth László: i.m. 22.

¹⁰⁴ vö. Bernáth László: i.m. 22.2. bek.

¹⁰⁵ Bernáth László disszertációjában okfejtésének ezen a pontján így fogalmaz: „A morális felelősség abban hasonlít a felelősségre, mint morális kötelességre, hogy nem aktuális jogrendszertől vagy közvélekedéstől függ, hanem valami ennél kevésbé esetlegestől – bármi is legyen az közelebbiről nézve. A jogi felelősséggel pedig abban osztozik, hogy a morális felelősség megállapítása sem a kötelességek tartalmával kapcsolatos, hanem azzal, hogy az adott cselekedetért, mulasztásért és más ehhez hasonlókéért jár-e valamilyen válaszreakció vagy sem.” Bernáth László: i.m. 22. 2. bek.

jogrendszer, vagy a közvélekedés, vagy mindkettő határozza meg.¹⁰⁶ Ha tehát annak az eldöntésében, hogy valakinek morális felelőssége van-e egy történésben, cselekedetben, vagy mulasztásban, azt határozzuk meg fő szempontként, hogy jár-e a cselekedetért (mulasztásért) valamilyen válaszreakció, és ezt kevésbé tekintjük esetlegesnek, mint a jogrendszert, vagy a közvélekedést, akkor úgy tűnik, hogy egy szervesen összefüggő rendszer egyes elemét kiragadtuk a rendszerből, és a rendszer többi összetevője fölé helyeztük. Ez az – első látásra logikátlanak tűnő – kiemelése a válaszreakció kérdésének, az a pont, ahol az érdemelméleti gondolkodás túlmutat önmagán. Rámutat arra, hogy az, hogy egy cselekvésnek, egy mulasztásnak, tehát egy emberi magatartásnak van olyan minősítése, amely túlmutat a jogrendszeren, és a közvélekedésen, biztosabb azoknál, és ez dönti el, hogy a cselekvés (vagy mulasztás) alanyának van-e a cselekvés vonatkozásában morális felelőssége.¹⁰⁷ Ez pedig arra irányítja figyelmünket, hogy az érdemelméleti gondolkodás, és maga az etikai és erkölcsi gondolkodás túlmutat önmagán. Túlmutat önmagán, amikor az igazság, igazságosság fogalmait akár rejtetten is, de beleviszi a gondolkodásába, és ezzel áttöri egy önmagában zárt rendszer relativizálható logikáját. Az igazság, igazságosság ugyanis nem lehet része egy önmagában zárt relativizálható rendszernek.¹⁰⁸

Az objektív valóság kérdése és az erkölcs kapcsolata

Az erkölcsi felelősség érdemelméleti vizsgálata rávilágított arra, hogy erkölcsről nem lehet beszélni egy zárt gondolati rendszerben. Ez a kérdés szoros kapcsolatban van azzal a kérdéssel, hogy van-e objektív igazság.¹⁰⁹ Van-e olyan igaz valósága a megismerhető dolgoknak, amely független a megismerő alanytól, és független a megismerés folyamatától. Ha ugyanis azt a gondolatot fogadnánk el, hogy nincs ilyen objektív valóság, amely a megismerő alanytól független, akkor kétséges, hogy egyáltalán lehet-e megismerésről beszélni. Hiszen a megismerés során a külső világ betör az értelembé, értelmeződik, rendszereződik. Ha nincs objektív külső világ, akkor a megismerés nem lenne igazán megismerés, hanem arról lehetne szó, hogy

¹⁰⁶ vö. Szilágyi Péter: Jogi alaptan, 321.

¹⁰⁷ Bernáth László: i.m. 22 2. bek.

¹⁰⁸ Zlinszky János: Keresztény erkölcs és jogászai etika, 57. 2. bek.

¹⁰⁹ Zlinszky János az igazságosság kérdése kapcsán így fogalmaz: „A három isteni erény után a keresztény erkölcstanban a négy sarkalatos erényt szokták emlegetni mint olyan értékeket, amelyeket a keresztény embernek különös figyelemmel kell kísélnie: az okosság, az igazságosság, a bátorság és a mértékletesség erényét. Ezek közül jogi pályán az igazságosság értékjellege eleve természetesnek tűnik. Van minden emberben bizonyos igazságossági érzés, az ún. természetes igazságosság. Ulpianus azzal a tömör két szóval fejezte ki: *Suum quinque*, mindenkinek adjuk meg a magáét. Ha ezt valaki pontosan betartja, akkor a természet rendjén igazságosan cselekszik. A keresztény erkölcsben azonban az igazságosság nem elsősorban ezt jelenti. A természetfölötti igazságosság az Isten, a Teremtő tökéletességének része.” Zlinszky János: i.m. 57. 1-2. bek.

az ember a saját belső világát kivetíti, és valójában önmagából önmagába nézve nem ismer meg semmit.¹¹⁰

Ez az utóbbi gondolat, a megismerés dilemmája azzal oldható fel, ha tekintetbe vesszük, hogy az emberi értelem képes arra, hogy az önmagán kívüli valóságot megismerje. Az értelem megismerő tulajdonságai a valósághoz igazítottak, mert a valóság megismerésére vannak rendelve, és szorosan összefüggenek az ember személyes valóságával. Az ember személyes valóságától nem lehet függetleníteni a megismerő képességét. A megismerés az ember személyes, alanyi létéhez kapcsolódik. Van az ember, aki megismer. A mesterséges intelligencia tud rengeteg adatot tárolni, ezeket kezelni, használni tudja, és ezt aszerint, hogy hogyan alkották meg, egyre kifinomultabb módon tudja megtenni.¹¹¹ Mégsem lehet a mesterséges intelligencia esetében megismerésről beszélni, mert hiányzik belőle az alanyiség. A megismerés ugyanis nem adat-tárolás, hanem személyes viszonyulás a megismert valósághoz.¹¹²

Martin Buber interszjektív filozófiai rendszerében kétféle megismerést különböztet meg, egyrészt a tapasztalatot és a találkozást. A tapasztalat alatt azt érti, amikor az ember az őt körülvevő személytelen valósággal találkozik. Ettől radikálisan különbözik az, amikor a másik személlyel találkozik az ember. Amikor az ember, mint „én”, a másik emberrel, a „te”-vel találkozik, azzal létrejön a kapcsolat két személy között.¹¹³

Ez a kapcsolat az „én” és a „te” között nem tárgyiasítható. Van ebben a találkozásban valami titok, amely kimeríthetetlen. Az emberi személy sajátos méltósága ide vezethető vissza, nem tárgyiasítható, és ebből adódóan tökéletesen nem ismerhető meg. A személy megismerése ezért sohasem befejezett, és elvégzett,

¹¹⁰ Joseph Ratzinger, a későbbi XVI. Benedek pápa szerint az emberi értelem önkorlátozása a modern ember gondolkodásának alapvető problémája. Így ír erről Ratzinger: „Az egész természettudományos gondolkodás és az egész technikai alkalmazás arra a feltételezésre épül, hogy a világ szellemi törvények szerint rendeződik, olyan szellemet hordoz magában, amelyet a mi szellemünk is felismerhet. E szellem érzékelését azonban a tapasztalatnak is igazolnia kell. Minden olyan gondolat, amely meghaladja ezt a kapcsolatot, önmagában álló szellemet vagy a jelen világot megelőző valóságot feltételez, ellentmond a tudomány módszertani fegyelmének, és így mint tudományelőtti, tudománytalan gondolkodásmód kiközösítésre számíthat. A logoszt, a bölcsességet, amelyről egyfelől a görögök, másfelől Izrael beszélt, az anyagi világ dolgai közé utalják, amelyen kívül nem szalonképes. Joseph Ratzinger, XVI. Benedek: Hit, igazság, tolerancia, 131.

¹¹¹ Pokol Béla a Mesterséges intelligencia társadalma c. munkájában az öntanulásra képes algoritmusokat ismerteti. Látható ebből, hogy kifinomult módszerrel tud a mesterséges intelligencia ismereteket integrálni, és ezzel az ember értelmét, gondolkodási képességét, gyorsaságát messze felülmúlja. Ami ugyanakkor hiányzik egy mesterséges intelligenciából, az az alanyiség. A gondolkodás, a tudás feltételezi az alanyt, aki gondolkodik, aki tanul. A mesterséges intelligencia nem válik alannyá, ilyen értelemben nem gondolkodik. vö. Pokol Béla: A mesterséges intelligencia társadalma, 146-147.

¹¹² Marguerite A. Peeters egy tanulmányában az önazonosság válságáról ír. Szerinte a modern nyugati civilizáció jellemzője napjainkban, hogy mind az egyén, mind pedig egész nemzetek válságban vannak önazonosságukat tekintve. Marguerite A. Peeters: A polgár és a személy – Lázadás és kiengesztelődés, 3.
<https://katolikusvalasz.blog.hu/2019/03/14/> (letöltés: 2019. 04.12.)

¹¹³ Birher Nándor – Szabó Adrienn: Az élet és a túlélés erkölcsi-jogi kérdései, 39.

hanem minden esetben egy olyan folyamat, amit megkezdeni lehet, folytatni lehet, de befejezni nem. Aminek a megismerése befejezhető, elvégezhető, az inkább a személlyel kapcsolatos adatok, de azok nem azonosak magával a személlyel. Az adatok, amelyek hozzátartoznak a személyhez, megismerhetők, mérhetők. De maga a személy nem mérhető, mert nem ismerhető meg a maga teljességében.¹¹⁴

A személynek ez a „titok” mivolta, a keresztény felfogás szerint misztérium, mely az ember egyedi teremtettségével van kapcsolatban. Éppen ezért, amikor a személy fogalma megjelenik, még ha olyan összefüggésben is, amely elvonatkoztat a vallási dimenziótól szükségszerűen, akkor is, a személy fogalmának a megjelenése önmagában egy utalás az abszolútumra. Ilyen értelemben a személy fogalmának a megjelenése, amikor az erkölcs vonatkozásában megjelenik, az egyúttal rejtett kapcsolatot jelent a vallási dimenzióval. Vallási dimenzió alatt itt kifejezetten azt a gondolati környezetet értem, amely akkor is megjelenik, ha evilági síkon mozgó jelenségeket tárgyalunk, de olyan fogalmakat használva, amelyek rejtetten bár, de önmagukban utalnak az abszolútumra.¹¹⁵ A személy fogalmát a jogi norma vonatkozásában tovább szándékozom tárgyalni, kifejezetten abban az összefüggésben is, hogy milyen módon van kapcsolatban a vallás és az erkölcs normarendjével a személy fogalma akkor is, ha a jogi norma összefüggésrendszerében jelenik meg. Az erkölcsi norma vonatkozásában pedig a fentiek alapján látható, hogy az objektív igazság, az objektív valóság olyan kérdés, amely az erkölcsi norma viszonyrendszerébe is „behozza” a transzcendentális látásmódot. Látható, hogy a transzcendentális látásmód rejtetten, de jelen van az erkölcs rendjében is, mivel az erkölcsi norma feltételezi, hogy van objektív igazság. Objektív igazság, amelyre építve lehet bizonyos magatartásokat elismerni jónak, és helyeselni, bizonyos magatartásokat rossznak tartani, és helyteleníteni. A „mindenkinek megadni, ami jár” gondolata, amely tekinthető erkölcsi alapgondolatnak, feltételezi az objektív igazságot, mivel ha rejtetten is, de benne van a „kell” parancsa. Ha pedig a parancs megjelenik egy gondolatban, egy gondolkodási rendszerben, az feltételezi a parancsoló létét.¹¹⁶

¹¹⁴ Birher Nándor – Szabó Adrienn: i.m. 40.

¹¹⁵ Ahogyan az ember leg személyesebb viszonyaiban az abszolútum, mint az „abszolút te” megjelenik, jól érzékelteti a következő idézett gondolat Birher Nándor – Szabó Adrienn: „Az élet és a túlélés erkölcsi-jogi kérdései” c. könyvéből: „Önmagunk odaadása, az áldozat egységet teremt és nem hatalmi viszonyokat. Ebben a relációban az én és te kapcsolat tülemlelkedik a világon, tere a „zwischen”, a köztes lesz, ami ugyan még nem jelenti az Abszolútummal való teljes egységet, de már túlmutat a tapasztalati világ adottságain. A köztes térben nem birtokolható a te, azonban ezen a te-n keresztül lehetségessé válik az Abszolút Te megpillantása. Ez pedig nem jelent mást, mint a személyes lét céljának és az értelmének felismerését.” Birher Nándor – Szabó Adrienn: i.m. 40. 4. bek. (Ezt a részletet már meghivatkoztam az egyén személyes szabadságának a tárgyalásakor (1.1.3.1.). A személy szabadsága és méltósága éppúgy a teremtettségéből vezethető le, mint a személy titok mivolta, amely által az abszolútumra utal a személy, ha valamely gondolati összefüggésben megjelenik. vö. 69. lábjegyzet.)

¹¹⁶ Zlinszky János: i.m. 57. (vö. 108. lábjegyzet.)

Záró gondolat

A normákról való gondolkodást transzcendencia oldaláról vizsgáltam meg. A gondolkodás természetéhez, sajátosságaihoz tartozik a transzcendens látásmód. Ez önmagában nem jelent vallási és világnézeti meghatározottságot. Arra mutattam rá, hogy a gondolkodás alapelemei, nyelvi jellegéből is kimutatható alkotórészei tükrözik a gondolkodás történelmi háttérét. Ez a történelmi háttér magának az emberiségnek a történelméről tanúskodik, nem csak a történelmi eseményekről, hanem azokról a kérdésekről, amellyel az ember szembesült, amióta a földön él. Ezek a kérdések megjelennek az emberi gondolkodásban, és ezért a normákban is jelen vannak, mint sajátos értelemben vett gondolatokban. A transzcendencia a lét végső értelmével szembesít, és ennek során túlmutat a látható világon, és otthagyja nyomát a gondolkodásban akkor is, hogyha a gondolkodás evilági kérdésekre evilági válaszokat keres. Olyan értelemben van jelen a gondolkodásban a transzcendens gondolati elem, mint ahogy a filozófiai gondolkodásban is jelen vannak a metafizika elemei akkor is, ha nem „metafizikus” filozófiát művelnek. Tehát más kérdés, hogy mi van jelen a gondolkodásban, és az, hogy az élet végső kérdéseire milyen válaszokat adunk, vagy fogadunk el. Az, hogy mi van jelen a gondolkodásban, önmagában nem határoz meg világnézetet, de fontos kérdés, mely a gondolkodás mélyebb megismerésére vezet. Tanulmányomban ezt akartam megvizsgálni.

Bibliográfia

XVI. Benedek pápa. (2009) *Caritas in veritate - Szeretet az igazságban kezdetű enciklikája*, Pápai magyilatkozások 46., sorozatszerkesztő: Dr. Diós István, fordította: Dér Katalin és Horváth Pál, Budapest: Szent István Társulat az Apostoli Szentszék Könyvkiadója.

Bernáth, L. (2016) *Morális felelősség, érdem és kontroll – A morális felelősség metafizikája*, doktori disszertáció, Budapest.
<https://edit.elte.hu/xmlui/bitstream/handle/10831/30469/Dissz.Bern%20athL%20c3%a1szl%20c3%b3filozofiatud.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (letöltés: 2020. március 1.)

Birher, N. (2013) *A közösség szabályai*. GAZDASÁGETIKA.HU 2013 (5), pp. 1-32

Birher, N. (2018) *Ius, Fas, Mos – Emergence of Norms*
https://www.researchgate.net/publication/328274920_Ius_Fas_Mos_Emergence_of_Norms (letöltve: 2019.04.05.)

Birher, N., Szabó, A. (2004) *Az élet és túlélés erkölcsi-jogi kérdései*. Veszprém – Budapest: Jel könyvkiadó.

Blaskó, B. (2010) *Magyar büntetőjog, Általános rész*, Tankönyv, negyedik, átdolgozott kiadás. Budapest – Debrecen: Rejtjel Kiadó.

Kuminetz G. (2018) *Egy tomista jog- és állambölcselet vázlata II*. Budapest: Szent István Társulat az Apostoli Szentszék Könyvkiadója.

- Platón. (2014) *Az állam*. fordította: Jánosy István, www.mek.niif.hu/03600/03629/03629/htm. (letöltés: 2019. 11. 21.)
- Peeters, M. A. *A polgár és a személy*. <https://katolikusvalasz.blog.hu/2019/03/14/> (letöltés: 2019.04.12.)
- Pokol, Béla. (2018) *A mesterséges intelligencia társadalma*. Budapest: Kairosz Kiadó.
- Ratzinger, J. (XVI. Benedek pápa) (2005) *Benedek Európája a kultúrák válságában*. fordította: Dr. Diós István. Budapest: Szent István Társulat az Apostoli Szentszék Könyvkiadója.
- Ratzinger, Joseph (XVI. Benedek pápa) (2019) *Hit, igazság, tolerancia*. fordította: Sallai Gábor. Budapest: Ős-Kép Kiadó.
- Szilágyi P. (2006) *Jogi alaptan*. Budapest: Osiris Kiadó; ELTE Eötvös kiadó, Budapest, 2014.
- Zámbó K. (2019) *A jogi norma szekularizációja*. Humán Innovációs Szemle, 10 (1) pp. 64-70.
- Zlinszky J. (2017) *Keresztény erkölcs, és jogászai etika*. 5. kiadás, változatlan utánnomás, Budapest: Szent István Társulat.

THE TRANSCENDENT MENTAL BACKGROUND OF NORMS

KÁROLY ZÁMBÓ

Thinking is a prerequisite of creating norms, therefore norms require a mental background. Thus the prerequisite of an existing norm is the common thought which is essential for the cohesion of all human communities. At the same time, the act of thinking evokes fundamental questions about the origin and the meaning of life. When we are thinking about these questions we necessarily reach the absolute; which is the ultimate meaning and purpose of life, beyond nature. Since human thinking does not find the absolute in the surrounding world, but beyond, this direction of thinking can be considered transcendental. This direction is innate in human thinking regardless of religion and world view. Consequently, transcendent orientation is present in human language from the range of meaning of the words to the formation of more complex expressions. Since norms are linguistic notions too they incorporate the linguistic characteristics of thinking and therefore the transcendent orientation. The religious norm is clearly based on the transcendent orientation of thinking but the moral norm also has a transcendent orientation.

This publication is closely related to my previous article titled 'Secularization of the legal norm' in which I presented the transcendent mental origin of norms by the example of Roman legal history.

Keywords: we consciousness, absolute, transcendent perspective