TARTALOMJEGYZÉK

I. A természetjog oktatása a világ egyetemeinek jogi karain 3

II. A természetjogi gondolkodás kutatásának alapvető kérdései 9

III. A filozófus felfedezi a természetet és annak törvényeit 18

IV. Retorika, nyilvánosság és érvelés a polisz bíróságain 22

V. Arisztotelészi méltányosság: jogtechnikai kivétel a törvény alól vagy gyakorlati filozófiájához kötött szubsztantív igazságosság? 38

VI. A jog mint a „jó és a méltányos művészete” 68

VII. A természetjogi gondolkodás morálfilozófiai és politikai filozófiai jellemzői a klasszikus korban 110

VIII. Örök törvény, természeti törvény és pozitív jog 117

IX. A jog és az erkölcs viszonya a tomista eszmerendszerben 150

X. A fejedelem és a méltányosság a középkorban 176

XI. A természetjog jelentésváltozásai az aranyszabály, a politikai barátság és a kölcsönös szeretet törvénye, illetőleg az önszeretet függvényében 196

XII. A ’dolog természete’ a természetjogias jogfilozófiai gondolkodásban 364

XIII. Természetjog és jogszociológia 377

XIV. Természetjog és a jog személyközi logikája 389

XV. Természetjog és normapozitivizmus 405

XVI. A szubszidiaritás mint a „társadalomelmélet szilárd és örökérvényű” alapelve . . . 422

XVII. A demokratikus kormányzat természetjogi kötöttségéről 436

XVIII. A természettől a természetjogig: szükséges-e az emberi természet egy természetjogi tanhoz? 450

A TERMÉSZETJOG OKTATÁSA A VILÁG EGYETEMEINEK JOGI KARAIN

1. Előzetesként

Több éve immár, hogy a „Természetjog" tárgy sok éves előkészület után kötelezően választható tárggyá vált Karunkon. Ez egyrészt országunk jogfilozófiai oktatási struktúráját tekintve nagy vívmányként értékelhető, másrészt teljes összhangban van a Szentszéki alapítású Egyetemünk szellemiségével és küldetésével is, de hasonlóképpen a világ számos jogi karán észlelhető folyamatokkal is. A természetjogot oktató jogi karok így elnevezett stúdiumok keretében, illetőleg más névadások alatt (jogfilozófia, közös jog, jog és erkölcs, jogelmélet, bibliai jogelmélet stb.) a természetjogi gondolkodás örök kérdéseit teszik fel kifejezetten természetjogi megközelítésben. A természetjog oktatása a világban mindenütt nagyban segíti a régi (polgári jog, nemzetközi jog, kánonjog, alkotmányjog stb.) és az újkeletű (pl. környezetjog) tételes jogi tárgyak elméleti megalapozását. A többi elméleti, illetve történeti tárggyal hagyományosan egymást segítő a kapcsolata. (Nem ritkán az egyetemi jogtörténeti kutatások is segítik és ösztönzik a természetjogi kutatást és tananyagfejlesztést. Lásd például a *CEDANT* [Az Antik Jogok Kutatási és Tanulmányi Központja] kutatásokat a Páviai Egyetem Jogi Karán.)

2. A természetjog az egyetemi küldetésnyilatkozatokban

Számos katolikus egyetem jogi karán kifejezetten az egész kar küldetéseként határozzák meg magát a természetjogi gondolkodás tanítását, védelmét és kutatását. Elég legyen itt a *Pontificia Università Lateranense* immáron 150 éves jogi karának küldetésnyilatkozatát említeni, vagy – hogy a spanyol területről is hozzunk példát – elég utalni például az *Universidad Catolica de la Santisima Concepcion* jogi karának statútumára, amelyben a Katolikus Egyház tanításának megfelelő természetjog szellemében való oktatás a legelső célnál szerepel. De említhetnénk az Amerikai Egyesült Államok-beli *Franciscan University of Steubenville* jogi karának igazán elkötelezett és lelkes hitvallását is a katolikus természetjogias oktatás mellett, vagy utalhatnánk a *Trinity International University Law School*jának küldetésnyilatkozására hasonlóképpen. Az *University of Notre Dame* jogi kara évtizedek óta az amerikai természetjogi jogi oktatás egyik fellegvára. Az egyetem keretén belül fél évszázaddal ezelőtt alapított *Natural Law Institute* adta ki a *Natural Law Forum* tudományos folyóiratot, amelynek számai 1970 óta *American Journal of Jurisprudence* néven kerülnek a jogász, illetőleg a határos diszciplínákban kutató szakemberek kezébe. Főszerkesztője a mai napig a világszerte az egyik legismertebb katolikus természetjogász, jogfilozófus, *John Finnis*. Az *Ave Maria School of Law* pedig a másik nagy

központja a természetjogi indíttatású oktatásnak és kutatásnak, amiképpen kifejezetten küldetésének is tekinti a természetjog és a Katolikus Egyház szellemi hagyományának oktatását, annak folytatását. Olyannyira, hogy a katolikus természetjogra épített oktatási struktúrájára és módszerére mint általános érvényű példára tekintenek sok helyütt. A keresztény jogi tanulmányok amerikai kutatóintézetei is kiveszik részüket a természetjogi gondolkodás immáron sokadik virágzásából. Legyen elég itt csak az egyetemi kutatásokba is bekapcsolódó *Institute for Christian Legal Studies* (*ICLS*) természetjogi hagyományt tevékenységének középpontjába állító küldetésnyilatkozatára hivatkoznunk.

3. Természetjog Magyarországon a jogi oktatásban

A fentiek egyértelműen jelzik, hogy töretlen az a hagyomány, miszerint a katolikus egyetemek jogi oktatásukban a jogot az elmélet szintjén erkölcsi, metafizikai, antropológiai alapjaiban ragadják meg. II. János Pál pápa és a jelenlegi egyházfő, XVI. Benedek pápa is több nyilatkozatában és dokumentumában szállt síkra a korunkban is alkalmazható természetjogi gondolkodás mellett, bár a legadekvátabb fogalomhasználatot illetően egyfajta útkeresés is érzékelhető a megnyilatkozásokban.

Örömmel tölt el, hogy részben munkámnak is köszönhetően (illetőleg a Miskolci Egyetem Jogi Karán, a Jogbölcseleti Tanszék kutatási eredményeinek következtében) manapság Magyarországon ismét elfogadott a természetjogi álláspont a jogfilozófiai gondolkodásban és a jogi oktatásban.

Karunkon időközben megalakult a „Regulae iuris" interdiszciplináris, tanszékek közötti kutatóműhely El Beheiri Nadjának, a Római Jogi Tanszék vezetőjének, és e kötet szerzőjének koordinálásában, amelynek keretében szakmai konferenciák kerülnek megrendezésre a természetjogi gondolkodás tágabb témakörében is, s amelyekből sorozatba illeszkedő kiadványok is születnek. Ez a kutatóműhely nemcsak a természetjogi gondolkodás történetének feltárásán dolgozik, hanem egy, a klasszikus természetjogi tanok alapjain nyugvó kortárs természetjogias jogfilozófia kidolgozásán is.

Az alábbiakban rövid kitekintést teszek a világ néhány neves, illetőleg nálunk még kevésbé ismert egyetemének jogi kari tanrendjére, hogy bemutassam, mennyire szinkronban van a Karunkon mutatkozó törekvés a világban másutt észlelhető folyamatokkal.

4. A „Természetjog" tárgy oktatása a világ egyetemeinek jogi karain

(I.) A Karunk számára is mérvadó Belgium katolikus egyetemein virágkorát éli továbbra is a természetjog oktatása. A természetjog tantárgy itt kötelező stúdium minden joghallgató számára. A Xavier Dijon és Jacques Fierens professzorok által tartott kurzusok harmadéven 4 ECTS kreditpontért kötelező tárgyként kerülnek oktatásra a namuri *Facultes Universitaires Notre-Dame De La Pax* jogi karán. A *Katholieke Universiteit Brussel* jogi karán 3 kreditpontért kötelező tárgy a természetjog („*Droit naturel*") Gerard Philip és François Ost professzorok előadásában. Az *Université Catholique de Louvain* jogi karán a természetjog („*Droit et Nature"*) 4 ECTS kreditpontért kötelező tárgy F. Ost tantárgyjegyzésével. A *FUSL*-on, azaz a *Facultes*

Universitaires Saint Louis jogi karán szintén kötelező tárgy. Végül az *Université catholique de Louvain* (*UCL*) jogi karán „*Droit et nature*" címmel 4.5 kreditpontért kötelező tantárgy.

A levonható konklúziók a többi katolikus egyetemek számára is mintaadó belga egyetemek vonatkozásában a következők lehetnének: a természetjog mindenhol kötelező tantárgy magas kreditpontszámmal, továbbá nem az első évben tanítják, hanem magasabb évfolyamokon, míg végül tágabb, „jog és természet" értelmezésében a környezetjog jogfilozófiai megalapozását *is* szolgálja, aminek következtében további érvek szólnak kötelező tárgyként való tanítása mellett.

A másik mérvadók Lengyelország katolikus egyeteme(i) lehetnek. A lublini (*Lubelski*) *Katolicki Uniwersytet* tantárgyi rendszerében a természetjog rendkívül meghatározó szerepet tölt be, minthogy több, kifejezetten természetjogként meghirdetett tantárgy keretében oktatják. A kínálat bőségét mutatja, hogy a *Prawo naturalne* két tantárgyi kódon is meg van hirdetve, vagyis a természetjog két különböző (kötelező) tárgyként kerül be a tanrendbe. Ezt egészíti ki egy újabb tárgy „*Prawo naturalne i prawa czlowieka*" címmel, ami már a harmadik természetjogi tantárgy. Végezetül egy fakultatív természetjogi tárgy is kiegészíti a palettát. A „jogi etika" (*Etyka prawnicza*) szintén természetjogi megközelítésű jogfilozófiai kötelező tantárgy, amihez „*konwersatorium*" csatlakozik.

(II.) Olaszország, Spanyolország (Navarra) és Portugália oktatási verziója szerint – amely országokban nagyon erős a jogfilozófiai oktatás – nemcsak jogfilozófia/jogelmélet néven, hanem több más kötelező jogi elméleti tantárgy neve alatt is tanítják a természetjogi topikákat (ld. az Olaszországban mindenhol kötelező, a természetjogi gondolkodás klasszikus korszakát felölelő „*Diritto comune"* tárgyat). Ezen koncepció szerint tehát számos egyetem jogfilozófiai (jogelméleti) stúdiumai egy az egyben vagy nagy részben természetjogi tematikát tartalmaznak. Ilyenek például a következő egyetemek jogi karai: a „Jogfilozófia" tantárgy teljes egészében természetjogot takar a római „*Tor Vergata*" tudományegyetem jogi karán (Francesco D'Agostino és kollégái nyomán), illetőleg az *Universitŕ degli Studi di Palermo* jogi karán (9 kreditponttért!), nagyrészt természetjogi tematikájú a közép-európai régióhoz közeli *Universitŕ degli Studi di Udine és az Universitŕ degli Studi di Trieste* jogi karain, a nagynevű pápai egyetem, a *Pontificia Universitŕ Lateranense Utriusque Iuris* intézetének civil jogi szekciójában (a tomista P. Reginaldo M. Pizzorni és mások meghatározó tevékenysége nyomán), a milánói *Universitŕ Cattolica del Sacro Cuore* jogi karán, de más „vidéki" egyetemeken is, így pl. az *Universitŕ degli Studi di Sassari* vagy *az Universitŕ degli Studi di Padova* jogi karain is stb. A konklúzió az, hogy a jogfilozófia és a jogelmélet a *diritto comune* és más elméleti jogi tárgyakkal (sok helyütt összességében magas óraszámban) tartalmilag a természetjog tematikáját is felöleli, illetőleg van több olyan egyetem, ahol kizárólag természetjogi megközelítésben tanítják kötelező tárgyként a jogfilozófiát.

Végezetül Portugáliából a lisszaboni egyetem jogi karát (*Universidade Nova de Lisboa*) hozhatjuk példának arra, hogy a jogfilozófia kurzus tartalmilag kifejezetten, nevesítve is a természetjogi gondolkodás körébe tartozó kérdéseket tárgyal.

(III.) Az angol és az észak-amerikai jogi képzés az óra- és a tantárgyi rend koncepciója tekintetében jelentős tekintetben eltér a minkétől. Ennek ellenére külön figyelmet érdemel a tény, hogy a természetjogi tematika oktatása és kutatása egyenesen meghatározó az egész jogelméleti curriculumban például *Cambridge*ben, de bizonyos tekintetben *Oxford*ban is. Ehhez fontos tudnunk, hogy a klasszikus természetjogi gondolkodás teljes recepciója történik az angolszász

világban, különösen Arisztotelész és Aquinói Szent Tamás vonatkozásában. Ez a forradalminak is nevezhető természetjogi megújulási irányzat bár katolikus jogfilozófusok oldaláról indult, magával vonzotta a teljes jogelméleti oktatást is Angliában és az Egyesült Államokban, olyannyira, hogy még a jogpozitivisták népes táborát is jótékonyan „megfertőzte". A jogelmélet (*Jurisprudence*) tehát nagyrészt természetjogi tematikát ölel fel *Cambridge*ben, és a neves katolikus jogfilozófus, *John Finnis* és kollégái révén természetjogias a szemlélet több vonatkozásban *Oxford*ban is. Azt is mondhatjuk következésképpen, hogy a nem katolikus egyetemeken is a természetjogi tematika és megközelítésmód hódította meg a jogelméletet, s mégpedig óriási, az egész világra kisugárzó szakmai és oktatási sikerrel. Márpedig ez figyelemre méltó, hiszen az angolszász világ jogi gondolkodása sokáig nem csak a jogelmélettel szemben volt eléggé távolságtartó, hanem különösképpen éppen a természetjogias gondolkodással szemben. A folyamatok azonban úgy harminc éve megfordultak és teljesen új, a természetjogi szemléletmódot teljesen elfogadó irányt vettek.

Magyarországon a Miskolci Egyetem Jogi Karának Jogelméleti Tanszéke fektet nagyobb hangsúlyt a kortárs angolszász természetjogi (gyakorlati filozófiai) gondolkodás kutatására és kritikai oktatására.

Az észak amerikai jogi képzésben az *Ave Maria School of Law*, valamint a *Notre Dame Law School* számít a természetjogi oktatás fellegvárainak. Mindkét jogi fakultásnak a katolikus természetjogi oktatásban betöltött szerepét már méltattuk. Most csak azt említjük meg, hogy a jog és az erkölcs kapcsolatának kérdései, a természetjog főbb aspektusai eszmetörténeti és rendszeres jelleggel többféle kurzus neve alatt kerülnek oktatásra. A *Natural Law Institute* pedig a *Notre Dame*-on a tudományos kutatásnak, illetve – szakmai folyóirata révén – a publikációknak nyújt immáron fél évszázada kitűnő szakmai hátteret. A *Regent University* jogi fakultása a már említett *Institute for Christian Legal Studies*-zel együttműködve, küldetésnyilatkozatával is nagymértékben összhangban, kutatja és oktatja a bibliai alapokon álló természetjogot. De nem csak a katolikus vagy katolikus szellemiségű egyetemek (például a *Santa Clara University School of Law*ján meghirdetett „Jogelmélet" kurzusa esetében), hanem más jogi karok is jogelmélet kurzus alatt döntően vagy kizárólag természetjogi topikákat oktatnak, így például a *Southern Illinois University School of Law* kurzusai esetében, míg a *Seton Hall Law School* „természetjogi jogelméletet" (*Natural law jurisprudence*) is oktat a jogelmélet mellett (3 kreditpontért), ahol ez utóbbi szintén alapvetően természetjog-központú, s amelyet a „Katolikus társadalmi tanítás", a „Jog és erkölcs", valamint a „Jogelmélet szeminárium" stb. kurzusok tesznek teljessé, amelyekben a természetjog szintén nagyon jelentős szerepet kap. De beszélhetnénk a *DePaul University College of Law*járól is, ahol a jogelmélet kurzus kifejezetten a természetjogra fókuszál. Elterjedtek a katolikus/keresztény szellemiségű jogfilozófia teológiai megalapozását, illetőleg elmélyítését szolgáló kurzusok is, így például a *Biblical Jurisprudence* oktatása, többek között a *Columbia Law School*ban, vagy ilyen például a *„Law/Divinity Joint Degree Colloquim"* interdiszciplináris kurzusa a *Vanderbilt University Law School*jában. A *Handong International Law School „Christianity and Law"* kurzust és emellett jogelméletet oktat teljesen keresztény bibliai megközelítésben és tematikával. De utalnánk szintén csak a példa kedvérét a „*Gospel Jurisprudence*" szemináriumra is a *Faulkner University Thomas Goode Jones School of Law*ján. Folytatva a katolikus természetjog oktatásának palettáját említjük, hogy a *The Catholic University of America Columbus School of Law*ja „*The Catholic Natural Law Tradition*" tantárgyat oktat. Az *ASU School of Law „Philosophical Foundations*

of Natural Law" kurzust indít, míg a *The University of Chicago Law School*ja a természetjogot interdiszciplinárisan is meghirdetve két különböző tárgyként indítja (*Natural law,* illetve: *Selected Topics: Natural Law Ancient and Modern*). Végezetül, még egy utolsó példaként, a „*Natural Law*" magas kreditszámú (3) tantárgy az *University of Virginia School of Law* tantárgyleírása szerint.

A természetjog tehát a tradicionális jogelmélet *mellett* vagy annak neve *alatt* az Egyesült Államok és Anglia számos egyetemén, de – az USA esetében – különösen a katolikusokon megbecsült része a jogi oktatásnak.

IV.) A természetjog Spanyolország számos egyetemén, a spanyol ajkú Latin Amerika jogi egyetemein, jogi karain pedig szinte kivétel nélkül kötelező tárgy az első év első félévében propedeutikus (jogfilozófiai) tárgyként, ami után a jogfilozófiai és jogelméleti studiumok kerülnek oktatásra. Ez a rögzített órarend páratlanul egységesként a régió szinte az összes szóban forgó egyetemére érvényes. Mindezekre példaként hadd utaljunk itt néhány jogi kar tanrendjére:

A „Természetjog" kötelező tárgy az *Universidad de Córdoba* és az *Universidad de Málaga „Universitas Malacitana"* jogi karainak tanmenetében az első félévében a római jog, a jogtörténet és a „derecho político" mellett. Ugyanígy az *Universidad de Almería* jogi karán, az *Universidad de la Sabana* jogi karán, az ötszáz éves természetjogi hagyománnyal rendelkező szellemi iskola, az *Universidad de Salamanca* jogi karán, továbbá az *Universidad de la Laguna* jogi karán és az *UNED* jogi karán is, de a sort hosszasan folytathatnánk tovább. Minthogy a tárgy kötelező, így például a mexikói *Anáhuac* Egyetem jogi kara 6 kreditpontért oktatja a természetjog tárgyat és ugyanennyiért a jogfilozófiát és a jogelméletet is. (Itt az összkreditszám 450.) Jól mutatja a „Természetjog" kurzus megbecsültségét, hogy az *Universidad de Málaga* jogi karán ECTS rendszerben 14,5 kreditet „ér" a tárgy, többet mint bármely tételes tárgy, többet mint a „Jogfilozófia", és egyedül csak a római jog mellett szerepel több kreditpont-érték!

A természetjog tantárgy oktatása mellett maga a jogfilozófia stúdiuma is teljes egészében természetjogi topikákat tárgyal a Chilei Szentszéki Katolikus Egyetem Jogi Karának Jogfilozófiai Intézetének tantárgyleírásában (*Pontificia Universidad Catolica De Chile Facultad De Derecho Departamento De Filosofia Del Derecho*). Az *Universidad de los Andes* (Santiago Chile) jogi karán pedig számos specifikált természetjogi tárgy szerepel a kínálatban.

Végezetül megemlítjük, hogy a természetjog oktatása régóta bevált gyakorlat a szóban forgó régióban, így például az *Universidad Autónoma de Nuevo León* jog- és társadalomtudományi karán a természetjog oktatása immáron fél évszázada folyik. (Az *Universidad de Zaragoza* jogi karán is döntően csak terminológiai változás, hogy a természetjog tantárgyat újabban jogelméletnek nevezik.)

A természetjog önálló tudományos diszcíplina voltát mutatja, hogy számos professzor külön tudományágként tekinti a természetjogot, s ezért magát is mint a természetjog és a jogfilozófia professzorát határozza meg (pl. Daniel Horacio Castañeda Granados, az *Universidad Panamericana* jogi karán, de maga Hervada is itt említendő).

Végső konklúzióként leszögezhetjük, hogy a spanyol ajkú jogi karokon tehát a „Természetjog" mint önálló, a jogi szemléletmódot meghatározó diszciplína kerül oktatásra a lehető legmagasabb, illetve nagyon magas kreditpont-értékben a „Jogfilozófia" és a „Jogelmélet" mellett, miközben a „Természetjog" nem csak mint elméleti megalapozó tantárgy szerepel, hanem ezen túl még számos további változatában tűnik fel a jogi karok tanrendjeiben.

5. Egyetemekhez kötött nemzetközi természetjogi szakmai konferenciák

A fentiekhez még annyi tartozik, hogy a tananyag-fejlesztéshez kitűnő hátteret biztosít az a magas szinvonalú kutatómunka, mely a természetjogot évszázadok óta jellemzi az egyetemeken és kutatóintézetekben, s ami ma is töretlenül zajlik. A szakmai tudományos kutatás és eszmecsere kiemelkedő alkalmai a világszerte megrendezett többnapos természetjogi konferenciák. Így például, hogy csak a legutóbbi két évben lezajlottakat említsem, „Természetjog és természetes jogok a kortárs jogelméletben" címmel került megrendezésre nemzetközi konferencia a *Princeton* egyetemen, Argentinában pedig a *Subsede Paraná Szentszéki Katolikus Egyetem Jogi Karán*, továbbá „Vigencia de la Ley Natural en el siglo XXI" címmel a *Chilei Szentszéki Katolikus Egyetemen*, s legutóbb pedig a navarrai egyetemen egy többnapos, több szekciós kongresszust szerveztek a természetjog témaköreiben. Tavaly „Le droit, de quelle nature?" címmel került megrendezésre konferencia az *Université de Paris X-Nanterre* szervezésében, míg Olaszországban a *Pontificia Università Lateranense* adott otthont egy szintén többnapos konferenciának „La legge morale naturale: problemi e prospettive" ígéretes címmel.

6. Konklúzió

A fentiekből is nyilvánvalóvá válik, hogy a természetjog a világ számos jogi karán kötelező tárgyként kerül oktatásra, különös tekintettel a szentszéki alapítású katolikus egyetemekre, mint amilyen a miénk is.

Az olyan jogi karon, ahol a stúdiumok során alapos jog- és államelméleti tudásra tesznek szert a hallgatók, ott a természetjogi gondolkodás történetét ismertnek lehet venni, s a tárgy keretében természetjogi alapokon bonyolultabb, *tematikus* jogfilozófiai problémákat lehet tárgyalni. Így Karunkon a mintatentervben ötödévben szereplő „Természetjog" tárgy keretében okszerűen nem a természetjogi gondolkodás történetét tanítjuk, hanem magát a természetjogi szemléletmódot, amelynek keretében a legfontosabb jogfilozófiai kérdésekre, s reményünk szerint a joggyakorlat legégetőbb problémáira is választ fogunk kapni. A természetjogi gondolkodás történeti példái e tekintetben csupán az egyes problémakörök megvilágítására fognak szolgálni.

Budapest, 2007. szeptember 3.

A TERMÉSZETJOGI GONDOLKODÁS KUTATÁSÁNAK ALAPVETŐ KÉRDÉSEI

1. A természetjogi tan jogi, erkölcsi és politikai-közjogi jellegének kérdése

Az adott természetjogi tan helyes értékeléséhez először azt érdemes tisztázni, hogy mely átfogóbb szemléletmód jegyében fogant, mert ez „mondanivalóját", de kifejezési tartalmát is jelentősen behatárolhatja. Annál is inkább szükséges mindezt tisztázni, mert eszmetörténeti áttekintésben előfordul sokszor, hogy a közel azonos terminológia mögött más és más háttérvilágnézet – és ehhez szorosan kötődően – más elméletalkotási cél húzódik meg. Egyes tanok pedig egyenesen értelmezhetetlenek lesznek enélkül. A szemléletmód jelent egyrészről világnézetet, másrészről egy olyan alapdiszciplínát, amelyre, vagy amelyek együttesére a természetjogi tan épül, de legalábbis kiindulási pontként szolgál (teológia, kozmológia, filozófiai antropológia, ontológia, metafizika, etika, gnoszeológia, tudományelmélet stb.), harmadrészt jelent egy konkrét kifejeződési módot is a természetjogi szemléletmódon belül, ami lehet primérebben erkölcsi, jogi vagy politikai-államtani. Ezért beszélhetünk csak „elsődlegességről", mert bár a természeti törvény hatószférájának működési területéről beszélünk, mindazonáltal, mivel a természeti törvény egyetemes érvényessége révén minden életviszonyt átfog, ezért minden emberi viszonyt érintő területen érvényes is, még ha nem is minden területe képezi például a jogászok, vagy az állam, illetőleg a politika tudományával, tanával foglalkozó tudósok vizsgálatának tárgyát. Ez utóbbiak csak az általuk kutatott relációkban tárják fel a természetjog, illetőleg a természeti törvényt hatását, s az egyéb területeket elhatárolják, vagy éppen egyszerűen egy reflektálatlanul hagyott „elvágással" jelzik a továbbgondolás meghatározott irányait. Számos természeti törvény-tanban azonban egy alapvető morálfilozófiai teórián belül helyezkedik el a természetjogi alapú jog- és politikai filozófia[1], így sokszor ez utóbbiak szorosabban kötődnek az erkölcsfilozófiához metafizikai vagy gyakorlati filozófiai alapokon, amelyeket nem lehet figyelmen kívül hagyni a jogfilozófiai mondanivaló megértéséhez. Sőt, sokszor a morálfilozófia és a politikai filozófia szinte felszippantja a sajátlagosan jogfilozófiai kérdéseket, s így ezek nem is igen kerülnek tárgyalásra. Ez a helyzet az angolszász világban észlelhető neoklasszikus természetjogi reneszánsz vonatkozásában, amely a gyakorlati filozófiát középpontba állítva, a cselekvések és az intézmények igazolását teszi meg központi kérdésének, bármiféle megalapozó metafizikai tan alapulvétele nélkül.

A természetjogi gondolkodás hajnalán a jogászok meg voltak győződve arról, hogy a jognak van sajátos erkölcse, amelynek természeti erkölcsi alapja van. Ez az erkölcsiség az ember racionális, társas és erkölcsi természetében gyökerezik, ami a jogban is kifejezésre jut. A természetjogi gondolkodás tehát egyfajta kimondott vagy kimondatlan morálfilozófiai teória keretében helyezkedik el (explicit módon például Aquinói Szent Tamás és a tomisták esetében),

vagy éppen inkább a politikai filozófiai része, amit viszont az emberből kiinduló erkölcsi célok vagy az emberre vonatkozó jó fényében tekintenek (például Arisztotelésznél), de lehet az is, hogy a természetjogi gondolkodás közvetlenebbül kötődik a (jog)teológiához (mint például a protestáns gondolkodóknál), ami viszont meglehetősen beszűkíti a természeti törvényről való sajátjogú gondolkodás lehetőségeit.

A jog, minthogy az ilyen emberek közötti együttélést szabályozza, szükségképpen, azaz fogalmánál fogva osztozik az emberi természet jellemzőiben. Sőt, ezeket kényszeríti ki pozitív jogként, most már ember alkotta normaként. A 'kötelező erő' az emberi természet lényegéből fakad, de a 'kényszerítő erő' nélkül a pozitív jog nem érné el sajátlagos célját, azaz az emberi együttélés hatékony szabályozását minden ember között. A jogi tevékenység azonban mint művészet [*ars*], egyszerre feltételezi az alkotás szabadságát, s ugyanakkor az „anyag" természeti adottságát is, amelyben, mint a 'dolog természeté'-ben, mint a jogi szabályozás természeti előképében, benne van az elrendezettség és valamiképpen a kötelező erő is. Másrészt a jogászi tevékenységnek, mint szabályozott „mesterségnek", vannak sajátlagos normái, amit a jogász ismer és be is tart.

A magánjog főbb elvei egyben természetjogi elvek is voltak, amelyek közül bizonyosak csak lassan, a modern kor felé közeledve alakultak át közjogi államalkotó (politikai) elvekké, amikor is az újonnan keletkezett államoknak szolgáltak immár konstrukciós-legitimációs elvekként. Így például a '*nemo plus iuris*' – elve John Locke természetjogi politika-tanában, de hasonlóképpen a '*pacta sunt servanda*' jogelve is, ami a közjogi megalapozás szinte egyedüliként megmaradt természetjogi elvévé vált a modern korban. A szubjektív (alanyi) jogok pedig eleve alkalmasaknak bizonyultak a jog és a hatalom (önrendelkezés) strukturális korrelációja folytán politikai jelentések felvételére. A természetjogi nyelvezet ezen is túl, mint majd látni fogjuk, gyakran jól megalapozott – mert általánosan elfogadott – teoretikus alapot szolgáltatott aktuálpolitikai törekvések igazolására.

2. Természeti törvény-tan és interdiszciplinaritás

A természeti törvényre alapító, illetve maga a természetjogi gondolkodás a klasszikus értelemben vett filozófia, a politikai filozófia, a filozófiai antropológia, az ismeret- és tudományelmélet, a jogbölcselet, a társadalmi etika, a szociológia és a természetfilozófia egymást is metsző kérdésköreinek középpontjában helyezkedik el, így tehát az interdiszciplinaritás az egyik jellegzetes ismérve a természeti törvényi, illetve a természetjogi gondolkodási módnak. A különböző természetjogi felfogások között csak akkor tudunk megértést segítő rendszerezést végrehajtani, de magukat az egyes természeti törvény-tanokat is akkor tudjuk önmagukban helyesen megérteni, ha azokkal a mögöttes filozófiai eszmeáramlatokkal együtt kezeljük őket, amelyek magukra a természetjogi tanok kialakulására is hatottak, s ez még a „jogászi" természetjogi tanok esetében is így van. Ezért ezen filozófiai, morálfilozófiai, vagy esetenként morálteológiai dimenziókat is alaposabban elemeznünk kell, mert ezek nélkül az említett természeti törvény-tanok nem érthetőek meg valódi tartalmukban, illetve adott esetben újdonságukban. A hasonlóságok pedig nem kevésbé zavarba ejtőek, hiszen az „egy iskolába" tartozó szerzők természetjogi tanai között is nemegyszer nagyobbak a (látszólagos) különbségek, mint esetleg az egymástól korban messze kerülőkéi között.

Nem is annyira kérdés, hogy a jogi és a politikai gondolkodásmód bölcselettörténete vizsgálható-e függetlenítve a természetjogi gondolkodás eszmetörténetétől, minthogy ez utóbbi nem csupán kontingens vagy éppen járulékos külsődleges eleme a jog- és politikabölcseletnek, hiszen szorosan át- meg átfonódik vele. Meg kell tehát így például fontolnunk, hogy a jogbölcseleti, a filozófiai és a morálfilozófiai, vagy esetleg a morálteológiai kérdések mennyire választhatóak le a politikai gondolkodásról, vagyis, hogy a politikai gondolkodásnak vehetjük-e modern fogalmát alapul, amelyet csak mintegy bővítünk, kiegészítünk a kor releváns gondolati dimenzióival, vagy esetleg – ahogy azt mi valljuk – korról korra újra kell értékelnünk a „politikait" aszerint, ahogy a korban azt értették, mert csakis így kaphatunk hiteles képet a gondolkodási mintáról és a változó tartalmakról. Nézetünk szerint a jogi és a politikai gondolkodásmód eszmetörténetileg, de strukturálisan is elszakíthatatlan a természetjogi reflexiótól. Az előbbiek fényében mindenképpen figyelemre méltó az, ahogy a természetjog előbb politikai, majd a római aknál jogi, és a keresztény korban pedig teológiai-erkölcsi elsődleges jelentést kap, hogy utána a modern korban ismét politikai színezetet öltsön, míg végül a XX. században újólag (észjogtanként vagy hagyományos értelemben) jogi tan lesz. Az előbbiek fényében megállapítható, hogy a klasszikus ókori természetjogi tanítás tulajdonképpen nem más, mint a legjobb politikai berendezkedés tana. Ennek leírásával válaszolták meg, hogy a természet szerint mi helyes, mi igazságos. Az is sokat sejtető tény, hogy Arisztotelész a természetjogot a politikai igazságosság keretében tárgyalja. Az ókori egalitáriánus természetjog, illetve a keresztény kinyilatkoztatott vallás új tanai hatására viszont a természetjog politikai jellege elvész.[2] A legjobb erkölcsi rendet immáron nem a legjobb politikai berendezkedéssel írják le, illetve az előbbi nem azonos az utóbbival. A transzcendens szféra, a törvényalkotó Isten meghatározó szerepet kap a teremtett világ és – benne – az ember teleologikus rendjében. A társadalom és a politikai berendezkedés önmagukban nem képesek az embert az erény teljességére eljuttatni, bár a moralitás egy bizonyos területén továbbra is komoly szerephez jutnak. A természetjog nem a politikai erény, a politikai igazságosság része, hanem a politika maga az erkölcsiség meghatározott területe. A természetjog, vagy a természeti törvény – ahogy inkább nevezik – függetlenedik a legjobb politikai berendezkedéstől és vele szemben prioritást élvez. Ha végigtekintjük a keresztény természetjogi tanokat, akkor bizonyossággal állíthatjuk, hogy az isteni kinyilatkoztatás eredményeképpen kapott ó- és újszövetségi törvények, és különösen a Tízparancsolat rendelkeznek a legnagyobb autoritással, melyek egyben a keresztény természetjog foglalatát is adják. Ez – úgy véljük – önmagában is jó figyelmeztetés arra, hogy a természetjogi kifejezésmódot és a tágabb elméleti keretet egymásra vetítetten árnyaltan vizsgáljuk minden egyes korban.

3. A belehelyezkedő eszmetörténeti megértés és annak módszertani konzekvenciái

Szükséges megvizsgálni azt a társadalmi közeget, kort is, amelyben a természetjogi tanok hatottak, továbbá azokat a sajátos intézményeket, fogalmakat, amelyekben „a természetjog" a legpregnánsabban a jogi, politikai valóságban megjelent (pl. a középkor tekintetében az *aequitas* intézménye, a modern korban pedig a természeti állapot és a társadalmi szerződés fogalmai mindenképpen ilyeneknek tekinthetőek, hogy ne is beszéljünk a 'prudencia' kortárs elméle-

teiről). Mindezeken túl át kell tekinteni, hogy milyen tudományfelfogás érvényesült az adott korban, különös tekintettel a jogra, a filozófiára és az etikára nézvést, amely nélkül az általában vett jogfilozófiai gondolkodás sem érthető meg adekvát módon. Maguk a természetjogi tanok – mint már említettük – sajátos látásmódjuknak és filozófiájuknak megfelelően egyrészt interdiszciplinárisak a XIX. és XX. századi egzakt tudományfelfogást alapul véve (már ha egyáltalán van értelme ilyen tudományosságot, tárgy- és módszertisztaságot számon kérni egy egészen más logika alapján működő jogi szemléletmódon, ahogy azt jogosulatlanul Hans Kelsen teszi), másrészt hordoznak értékelő elemeket is, ami a társadalmi erkölcsi dimenzió bevonását teszi szükségessé, különösképpen a klasszikus természetjogi gondolkodók esetében. Mint említettük, az olyan intézményeknek, normatípusoknak vagy fogalmi képződményeknek, amelyekben ez kifejezésre jut, a kortárs tudományos kutatás kiemelt jelentőséget tulajdonít és fokozott figyelmet szentel, így például a 'politikai barátság' *terminus technicus*ának a klasszikusok (így Arisztotelész, Ciceró, Szent Ágoston, John of Salisbury és Aquinói Szent Tamás) vonatkozásában. Értelmezésre és alapos magyarázatra szorul, hogy ez utóbbi kategória, amely oly nagy jelentőséggel bírt a klasszikus természetjogi gondolkodásban, miért és miként tűnt el a modern kor hajnalára, amely jelenségre közvetetten rámutat például Etienne de la Boétie is (*A Zsarnok ellen* politikai vitairat szerzője) a XVI. században. Az Isten- és felebaráti szeretetet felváltja az Istenfélelem és az önszeretet (, ahogy arra kiváló bizonyítékot jelentenek Holbach ateista, kereszténységet „leleplező" írásai), az Istenben való élő hitet társadalmi és elvi szinten Isten létének puszta teoretikus bizonyítása számos modern természetjogi gondolkodónál, amelyből már nem következik semmi a természeti törvény érvényességére vonatkozóan, s még kevésbé a helyes emberi (jogi) cselekvést illetően. Ezen, a természeti törvény újszerű, önmegalapozó érvényességére vonatkozó állítást Hugo Grotiustól szokták idézni, de már ő előtte is megfogalmazták mások ugyanezen radikális modern tézist a természeti törvény érvényességéről és tartalmáról elmélkedvén. Az Istenre való hivatkozás tehát megtévesztő lehet a természetjogi tant mint egészet tekintve és értékelve, így szükséges meglátni benne és kiemelni belőle az újszerű elemet. Összehasonlítani éppen ezen különbségeket érdemes.

Kérdés azonban, hogy a klasszikus és a modern kor természetjogi iskolája között nem kellene egy újabb, heterogén csoportot képezni a XIII. századtól mondjuk az 1600-as évekig (Ockhamtól, néhány itáliai teoretikuson, majd a reformáción át az ellenreformációig, a salamancai iskoláig)[3]. Történeti szempontból, tehát történelmileg mindenképpen indokolt lenne, de eszmetörténetileg tekintve „iskola"-ként vagy akár csak irányzatként aligha tekinthetők e nagyon is különböző bölcselők, bár sok közös sajátosságot is mutatnak gondolataik. Ezért a klasszikus és a modern kor között inkább csak egy átmenetről beszélhetünk, ami viszont természetesen semmit nem vesz el ezen korszak eszmetörténeti érdekességéből, hiszen éppen ezen hajszálfinom átmenetek, eltávolodások és átértelmezések azok, amelyek egy eszmetörténész számára a történelmi megértés horizontjából e kor igazi értékét jelentik. Nem is véletlen, hogy az utóbbi években az angol szakirodalomban éppen ezen kort igyekeznek jobban feltárni.

4. A fogalmak látens átalakulása, átértelmezése

A jogbölcseleti gondolkodás egész története majdhogynem teljességgel egybeesik – a törvénypozitivizmus néhány évszázadát leszámítva – a természeti törvényi, illetőleg a természetjo-

gi gondolkodás történetével. Sőt, a természeti törvény fogalmi kategóriája alapul szolgált az etikai, a társadalmi és politikai gondolkodáshoz is, még az egzakt társadalomtudományok kialakulásának kezdetén is. Vagyis a természetjogi gondolkodásmód és fogalomhasználat olyan időtállóságot mutat, ami nagyfokú éberséget kíván meg, ha nem akarjuk jogosulatlanul egybemosni a különböző jelentéstartalmakat. A jogászok fogalmai kevés változást mutatnak a jogbölcseleti alapfogalmak tekintetében, különösen, ha a klasszikus gondolkodást vesszük alapul. E fogalomhasználati konzervativizmus azonban nem takarhatja el egy éles szemű kutató számára a meglévő tartalmi különbségeket. Így figyelemmel kell lenni a természetjogi gondolkodás klasszikus fogalmainak sokszor gyökeres szemantikai átalakítására, amelyet nem egyszer tudatosan lepleznek a szerzők a gondolati, eszmei örökség folytonosságának felmutatása céljából, aminek viszont legitimációs vagy kritikai közvetlenebb céljai lehetnek. Ez a technika számos gondolkodónál megjelenik, de talán elég legyen csak John Locke Richard Hookerre történő visszatérő hivatkozásait említeni. A keresztény tanok szóban forgó elemeinek, szövegszerű értelmeinek átértelmezése viszont olyan gyakori, hogy szinte nem is lehetne teljes katalógusát hozni e törekvéseknek és példáknak. Már Szent Ágoston is beleesik ebbe, a híres szent páli passzus tekintetében, miszerint a pogányok képesek a természeti törvényt követni; amihez azonban – a történeti hűség kedvéért – tudatosítani kell azt a polémikus közeget, amiben nézeteit kifejtette Ágoston; a modern korban pedig szinte se szeri se száma például a kölcsönös szeretet evangéliumi főparancsolatának individualista, sőt egoista jelentéstöltetű természetjogi átértelmezésének.

A társadalmi szerződés elméleteiben a 'természeti állapot' és a szerződés fogalmainak, valamint az emberi természet milyenségének meghatározásai, továbbá a referenciaművek, illetőleg az abból vett idézetek nem ritkán sajátszempontú átértelmezéseinek célja szinte majdnem mindig az, hogy a társadalmi és/vagy államalkotó szerződést oly módon és olyan tartalommal lehessen/kelljen megkötni, ami az elmélet alkotójának megfelel, azaz egybecseng teoretikus meggyőződésével és esetleg politikai igényeivel, szándékaival. E tekintetben az egyik legnagyobb változás abban áll, hogy a természetjogot a „természeti állapot" tanával azonosítják, miközben ez utóbbinak eredeti keresztény tartalmát (édeni, paradicsomi állapot) egyre inkább szekularizálják.

5. Ideológiai és kritikai-normatív jelleg

Ha annak kutatására vállalkozunk, hogy a természeti törvényi gondolatmintán alapuló természetjogi gondolkodásmód vagy érvelési minta miképpen járult hozzá a közjogi és a politikai gondolkodás alakulásához, akkor a „politikai" magyarázatra szorul, hiszen több dimenziót fedhet. Jelenthet ugyanis politikai filozófiai normatív (regulatív) elméleti megfogalmazást, amely viszont problematikusan kapcsolódik a földi és gyakorlati politikai valóság lényegalkotó elemeihez – lásd például az igazságosság államban való jelenlétének deskriptív előadása és konstitutív filozófiai módon való megfogalmazásából fakadó problematikát Cicerónál és Szent Ágostonnál –, de közismerten betölthet primérebben ideológiai funkciót is, amely így nem csupán politikai feladatott tölt be megalkotójának intenciója szerint, hanem a gondolkodás meghatározott elvontsági szintjét is jelöli. Az ideológiai funkció tartalmazhat kritikai-normatív vagy legitimáló-igazoló elemeket is, de sokszor a kettő együtt van jelen, azonban szinte mindig je-

lentős terjedelmi eltolódásokkal: az elmondani kívánt helyes állami-politikai berendezkedést kifejtve támadta a szóban forgó elmélet a helytelennek bélyegzettet, s ezt is nem egyszer burkolt formában, azaz teoretizálva, de erős politikai célzattal. E tekintetben vizsgálhatjuk, hogy milyen politikai tartalmakat kívántak kifejezni az így szerkesztett és előadott elmélettel, illetve hogy milyen tartalmak kifejezésére volt alkalmas az egyes történelmi korokban, történelmi szituációkban. Ekkor már az „ideológiai" meghatározást is szűkíteni kell, mivel az szűkebb értelmében – az egész állami politikai berendezkedés legitimálásaként – csak a modern korra értelmezhető, míg a tágabb, „elméleti igazolás"-értelmű használata esetén a klasszikus korban csupán egynémely, az adott korban meghaladhatatlan, de mégis vitatott, teológiailag vagy morálfilozófiai szempontból aligha tartható társadalmi és/vagy politikai intézmény (így a *servitus* intézményének, vagy akár bizonyos tekintetben, evangéliumi alapokon, a magántulajdon intézményének) pragmatikus szempontú igazolását érthetjük alatta, amellyel egyszersmind – a középkorban – a természeti törvény és a természetjog természetszerűleg elveszíti idealitásbeli kritikai normatív funkcióját ezen intézmények, emberi-társadalmi állapotok vonatkozásában. Tételszerűen állapítható meg, hogy a klasszikus korban inkább a fennállót legitimáló természeti törvényen alapuló elméletek születtek, míg a politikai társadalmi változások korában inkább kritikaiak, például a szofisták vagy Szókratész korában, de említhetjük akár William Ockham elméletét is. Mindazonáltal jelentősen tompítani szükséges az ideológiai funkciók közvetlen politikai irányultságát, mivel a legitimáló-ideológiai jelleg szinte sohasem egy konkrét, történelmileg adott, perszonifikált, illetőleg konkrétan megjelölhető politikai hatalom igazolására irányul, hanem éppen elvi jellege miatt megőrzi általánosabb – még ha nem is elvont filozófiai – jellegét, s inkább egy állami berendezkedési formát vagy típust igyekszik védeni, semmint tehát egy meghatározható politikai személy vagy grémium politikai hatalmát. Bár az sem tagadható, hogy – egy konkrét példát említve – a két nagy természetjogász, John Selden és Hugo Grotius a tengerek (és az óceán) jogi státusáról alkotott tanait, s azok eltéréseit ne ihlette volna nagyon is közvetlenül az angol, illetve a holland nemzetközi hatalmi törekvések igazolásának vágya, a szuverenitás jogi megalapozásának gyakorlati politikai igénye, de a példákat sorolhatnánk tovább. Szükséges ezért vizsgálni a történelmi kort, azt a történelmi dátumot és kontextust, amikor a mű pontosan keletkezett, hogy a munka „ideológiai" funkcióját, s annak korlátait világosan érzékelhessük. Enélkül történelmietlen lenne Arisztotelész *polisz*-koncepciójának értelmezése, de hasonlóképpen majd az összes modern kori természetjogi elmélet politikai céljának interpretálása, és itt külön kiemelném John Locke *Két értekezés*ét. Eszmetörténetileg, valamint az elemzés alá vont elmélet jelentőségének megértése szempontjából lenne teljességgel inadekvát, ha nem értékelnénk a természetjogi elméletalkotás szempontjából meghatározó politikai tapasztalatként például Platón esetében szirakúzai kudarcát vagy a pápaellenes harcaiban Bajor Lajos császár szolgálatába állott William Ockham politikai szerepvállalását, de akár John Locke esetében is azt, amikor is ez utóbbi teoretikus alapállása nagymértékben változott több tekintetben is attól fogva, hogy közelebb került a politikai gyakorlathoz, mint ahogy hasonlóképpen nem állítható, hogy Hugo Grotius börtönben szerzett tapasztalatai is ne érlelték volna az utána írt *Háború és béke jogáról*t. Gustav Radbruch jogbölcseletében a II. világháború után végbement természetjogi fordulat szintén csak a történelmi kontextus fényében érthető meg.

Végezetül szeretnénk rámutatni arra is, hogy egy konszolidáltabb történelmi kor mindig is megérlelte a maga legitimáló elméleteit, amely – az ideológiainál – magas fokú, vagy ponto-

sabb, mélyebb elméleti kimunkáltság, valamint a filozófikusság jegyeit hordozza magán, s az európai eszmetörténeti fejlődést tekintve nem véletlenül ezek egy gondolati irányba sorolhatók tartalmilag is: gondolunk itt például Aquinói Szent Tamás és a – sok tekintetben – tomista Richard Hooker teológiai és filozófiai politikai tanaira.

Az igazán csak a modern korban kimutatható ideológiai átitatottság olyan kompaktság jellegét mutatja éppen a közvetlenebb politikai funkció okán, ami nem egyszer feszültségbe, hanem ellentétbe kerül egy kevésbé elkötelezett, elméletibb igényű természetjogi tannal, például John Locke esetében. A megoldás sokszor csak az, hogy az ellentmondásokat, illetőleg a szemléletbeli változást – kutatóként – tudomásul vesszük, s nem próbáljuk harmóniába hozni azt, amit nem lehet. Így például Locke korábbi politikai tanait a természetjogról a *Két Értekezés*sel, illetve harmonikus szintézisbe hozni (az értékekre vonatkoztatott) ismeretelméletét ez utóbbi műben kifejtett természetjogi tanával. Az előbbiek értelmében már az is tanulságos, ha arra kiterjed figyelmünk, hogy milyen alapvető kérdéseket nem tárgyal, s ennek mélyen fekvő okait igyekszünk tudatosítani. Ezen okok fakadhatnak abból is, hogy a politikai és társadalmi gyakorlat próbáját nem állják ki a teoretikusan „helytállónak" látszó ismeretelméleti tételrendszerek.

A XX. század a második harmadáig tipikusan az ideológiák korszakaként tartható számon, így nem csodálkozhatunk, ha a természetjogi tanok közül is több ideológiailag kategórizálható, így a jobboldalon például a fiatal Carl Schmitt ágostoniánus ihletettségű „naturalizmus nélküli" természetjoga, de a baloldalon is, Ernst Bloch gondolatiságát példának hozva.

Érdekes történelmi tény, hogy ugyanazon módszertani irányzaton belüli gondolkodás egyaránt alkalmas lehet kritikai és egyben normatív-orientáló-legitimációs funkció betöltésére is különböző történelmi korokban. Az újkantiánus fogalmi apparátusban a jog ideális fogalma a jogiságától jogfilozófiai értelemben megfosztott, hatalom alkotta, alapvetően igazságtalan és erkölcstelen törvények lététől függetlenül érvényes, mint ahogy a *Sollen* sem a *Sein*ból nyeri az érvényességét. Így Giorgio del Vecchio ideális joga, jogeszme fogalma kritikai lehetett korának tételes jogával szemben, s orientáló jellegű a II. világháború utáni jogállamépítési korszakban. Gustav Radbruch pedig ezzel szemben, ezzel ellentétes módon a 'jogeszmén' belül tett teoretikus módosításokkal érhette el, hogy az 'igazságosság' és az emberi jogok a 'jogbiztonság' és a 'célkonformitás' előtt megalapozhassa és mérceként mérhesse a tételes jog jogiságát. Vagyis a jogeszme jogfilozófiai konstrukciójának változatlanul hagyása mellett, de annak tartalmi átrendezésével vált alkalmassá elmélete a legitimációs funkció felváltásával a kritikai-mércefunkció betöltésére az alapvetően igazságtalan és jogtalan törvényekkel szemben. A 'radbruchi formula' így természetesen visszamenőleg is alkalmas egy korábban hozott törvény jogiságának megítélésére. A német jogbölcseleti irodalomban megjelenő '*ius*' teoretikus különválasztása a '*lex*'-től jól mutatja azon elméleti igényt, hogy a hatalom alkotta jogot ne lehessen minden további nélkül – azaz meghatározott kritériumoknak való megfelelés nélkül – „jog"-nak tartani, jogfilozófiai értelemben véve.

6. A politikai meggyőzés és a tudományos bizonyítás

A modern korra jellemző axiomatikus–geometriai elméletalkotás teoretikus „bizonyító" (mert demonstratív) jellege, de inkább igénye, sokszor éppen a mindenki által való belátandóságával

az ideológiai-meggyőző funkciót látszik elősegíteni, ami a politikai cselekvésre való buzdítást közvetetten indukálhatja. „Bizonyítottan" (demonstratíve) az általuk leírt(ak) nyilváníttatnak racionálisnak, következésképpen ezért ez a helyes és igazságos berendezkedés, a politikai cselekvés vonatkozásában pedig a legitim. Ez a módszertani rendszeralkotás azonban dogmatikusságot eredményez mind a kiválasztott axiómákat tekintve (emberi természet, a „jó" fogalma, a sokak által előszeretettel választott ismeretelméleti individualizmus stb.), mind a levezetések esetleges sikertelenségeinek elkendőzését illetően, ahol ez utóbbi esetében a „dogmatikusság" a hajthatatlanságot jelenti, még olyan esetekben is, ha rések és feszültségek vannak a rendszerben, vagy esetleg tautológiák és logikai buktatók csúsznak a „levezetésbe". A nem ideológiai, hanem teoretikusabb, elvontabb, filozófiaibb-teológiaibb természeti törvényi tanok nem csak premisszáikban közelítenek kielégítőbben a politikai-jogi valósághoz, hanem az elkerülhetetlen társadalmi és antropológiai ellentmondások tekintetében a feloldást is magasabb szinten érik el, s nem a buktatókkal teli politika-közeli szférában. A természetjogi alapelvekhez kötött 'gyakorlati morális tudás' és a 'helyes értelem' flexibilis természetjogias kategóriái azok, amelyek a cselekvő és döntő aktor bölcsességére apellálva biztosítják az elméleti rendszer rugalmas harmóniáját, de egyben gyakorlati értelemben vett adekvátságát is, ahol az empirikus valóság ellentmondásai (a pozitív jog és a politikai intézmények 'jelenség'-szférája) egy magasabb teoretikus elvontsági szinten (a jog 'lényeg'-szférája) képesek kiteljesíteni a „legyen" szféráját.

Az is vizsgálandó, hogy a politikai és jogi gondolkodás struktúrája, a diskurzusok miként változtak a természetjogi gondolkodás hatására, amiként az is, hogy ez utóbbinak szerkezeti vagy tartalmi módosulása miként hatott vissza a jogilag vagy politikailag kifejezhetőre. A természetjogi érvelés gyakorlati funkciói is vizsgálat alá vonhatóak a tekintetben, hogy milyen gyakorlati érdekek miként határozzák meg a természeti törvényi, illetve természetjogi gondolkodási mintát, fogalomhasználatot.

7. A rejtett politikai jelentéstartalmak problémája

A kutató elemzés tárgya a teoretikus igénnyel elmondani kívánt politikaelméleti tartalom, de nem egy esetben az elérni kívánt konkrétabb, de mégis teoretikusan megfogalmazott politikai cél is, amelynek feltárását nehezíti, hogy bizonyos történelmi korokban, szituációkban esetleg több politikai fórum felé szól egyszerre az üzenet, és ezért érthetően gondot jelenthet ezen jelentésrétegek különválasztása, azaz a manifeszt és a rejtett tartalom elkülönítése. Az enigmatikusság, illetve az óvatosság nem egy természetjogi politikai gondolkodó sajátja, amelynek lehetnek műfaji sajátosságai (például a szofisták esetében, ami nem kevés forráskritikai kutatómunkát igényel), de politikai okai is, elég legyen itt csak Ockhamra, vagy éppen Locke utalnunk.

Egy demokratikus jogállamban nincs szükség rejtett politikai tanokra, minthogy azok nyíltan vállalhatóak. Az elrejtettség csak „kriptonormativizmust" jelenthet, olyan normativizmust, ami az elméletalkotó saját állítása, tudományos állásfoglalása ellenére, miszerint csak analizál, elemez, s nem értékel, mégis jellemzi az elemzési keretet. Michel Foucault libertariánus elmélete sokak szerint ilyen elmélet egy sajátos természet- és normalitás-felfogás alapján. Érdekes tény azonban, hogy egy ilyen felfogás éppen a jogiság kárára politizálja át a társadalom makro-,

de különösen mikrorelációit. Vagyis éppen ott tár fel „rejtett politikai tartalmakat", elnyomó hatalmi viszonyulási formákat, ahol manapság, azaz a interszubjektivitásban, a jogkeletkeztető jogi dimenziót határozzák meg mások. Nézetünk szerint a különbség végső alapjait leginkább az antropológiai eltérésekben kell látnunk, azaz abban, hogy az elmélet konfliktusos-e vagy pedig konszenzus-orientált-e inkább. A nietzschei mindenképpen az előbbi kategóriába tartozik.

Jegyzetek

[1] Így például a tomista tanok esetében.

[2] A természetjog új alakot ölt, más alapokon nyugszik, s a természetjogi gondolkodók immáron más kérdéseket tekintenek központinak. A keresztény hit szerint a „legjobb állam" Isten országa. A legjobb politikai berendezkedés, ahogy azt az ókori klasszikusok értették, már nem a természetjog központi témája, helyette olyan új fogalmi kategóriák és érdeklődési területek fogalmazódnak meg, amelyek vagy teljesen újak, vagy pedig korábban más alakban, más tartalommal és más helyiértékkel szerepeltek.

[3] A suárezi kísérletet mindenképpen, mint az adott korban – a voluntarista, a racionalista és idealista irányultságok és meghatározottságok közepette – a szinte az egyedül lehetséges gondolati szintézist értékeljük, amely alkalmas volt a teológiai megalapozottságú természetjog, s így magának a nem redukált természetjogi gondolkodás még egy utolsó, hatásos és felettébb sikeres megmentésére. Mindazonáltal leszögezhető, hogy az isteni akaratra való alapozás ily módon megfogalmazott korlátozott természetjogi voluntarizmusa és a későbbi teljessé tett racionalizmus egyaránt járultak hozzá történetileg – egy későbbi időpontban – a természetjog érvényességének Istentől való független megalapozásához. Ezt a folyamatot Francisco Suárez csak feltartóztatni tudta, de megállítani már nem.

A FILOZÓFUS FELFEDEZI A TERMÉSZETET ÉS ANNAK TÖRVÉNYEIT

AZ ELSŐ FILOZÓFUSOK TERMÉSZETJOGÁSZOK VOLTAK? A FILOZÓFUS AZ, AKI„FELFEDEZTE" A TERMÉSZETET ÉS ANNAK TÖRVÉNYEIT A VÁLTOZÓ EMBERI TÖRVÉNYEK ÉS SZOKÁSOK „MÖGÖTT"

1. A görögök felfedezik a filozófiai kutatás eredményeképpen a természetet

Mindaddig nem találkozhatunk természetjogi gondolkodással a történelemben, ameddig nem terjedt el a természetről való autonóm gondolkodás, vagyis ameddig nem jelenik meg a *természet eszméje*, minthogy a természet felfedezése a természetjogi gondolkodás magva. A természetről a filozófia alkot fogalmat.[1] Ahol tehát nincs elkülönült filozófia, ott ennek következtében természetjogi gondolkodás sem létezik.[2] A természet önálló felfedezése – s ez a filozófia feladata – tehát megelőzi a természetjog felfedezését. A filozófia viszont, mint a „*dolgok elveinek*" keresésének tudománya – amely így elsősorban az „első dolgokat", a kezdeti dolgokat, vagyis a *dolgok kezdetét* keresi –, korábban alakult ki, mint a politikai filozófia. A dolgok kezdetét keresték azonban a mítoszok is, így közösséget mutatnak vele. A filozófia akkor különül el a mítosztól, amikor a természetet felfedezték, és akik felfedezték, azok a filozófusok voltak. A filozófus tehát az, aki a természetről gondolkodik.

2. A természet felfedezése előtt a megkérdőjelezetlenül „természetesnek" tekintett ősi szokások tekintélye jelentették a normák alapját

A természet felfedezése előtt a dolgok sajátlagos viselkedését azonosították a szóban forgó dolgok szokásával, sajátos útjával. Ily módon nem tettek lényegi különbséget a mindig és mindenhol érvényes szokások és utak, és azon szokások és utak között, amelyek egy-egy törzsre jellemzőek. A természet filozófiai fogalmának létrejötte előtt tehát a *szokások* és az *utak* fogalmaival találkozunk. Minden népcsoport azt az utat tekintette kiemelkedő jelentőségűnek, amely sajátosan az övéké volt. Ez az út a legfőbb út, a helyes út.[3] A szokásokat kifejező út helyességét régisége, *ősi* mivolta garantálja. A jogban is azon elveket tartották helyesnek, amelyek régiek. Az újjal szemben ösztönösen egyfajta averzióval viseltettek. Az ősi azonban nem mindenhol helyes, hanem csak az érintett közösségben, ami az övék, hiszen az az ő ősi útjuk. A „régi" és a „sajátjuk", hajdanán egyet jelentett a helyessel, a jóval. A filozófia előtti világban az a „jó", ami „ősi". Így a „helyes út" az ősökről és az első dolgokról szóló eszmékkel és tanításokkal fonódik egybe. A helyes utat kialakító ősöknek – a gondolkodásból fakadóan – szükségszerűen magasabb rendűeknek kell lenniük, mint a közönséges halandóknak: egy-

fajta isteneknek, istenek rokonaiknak vagy legalábbis olyanoknak, akik az istenek közelében laknak. A helyes út így isteni út, s mivel több közösség létezik, s ezeknek mind megvannak a maga ősei, ennek következtében arra a belátásra kell jutni, hogy sokféle isteni törvény és sokféle isteni törvényhozás létezik.

Az ősi helyes út a *tekintély* miatt helyes és ezért *kötelez*. A tekintély viszont a törvényben testesül meg, ami pedig a közösség életmódját, szokásait, értékeit fejezi ki. Ameddig a tekintélyt nem lehet megkérdőjelezni, addig a helyes út, vagy az első dolgok sem válhatnak kutatás tárgyává, s következésképpen a filozófiai kutatás nem indulhat meg, és a természet sem fedezhető fel.[4] A természetjog megjelenése így feltételezi a *tekintély kétségbe vonhatóságát*. Szókratész és a szofisták érdeme pedig éppen ebben áll, vagyis hogy (filozófiai) vizsgálódás tárgyává tették a természetjogot, s bírálat alá vették az ősi vagy isteni jogot.

Felmerül a kérdés, hogy mivel magyarázható a különböző népek egymásnak ellentmondó isteni törvénykönyveinek egymás mellett létezése. Melyik törvénykönyv az igazságos, s melyiknek az első dolgokat bemutató tanítása az igaz, hiszen ezen kódexek az első dolgokra vonatkozóan ellentétes dolgokat állítanak. A tekintély immáron nem szolgál eligazítással, így az ember a kérdésekre a filozófiai kutatás által kaphatott csak választ. A „jó" már nem azonosulhat az „ősi"-vel, hanem a kettő között különbség tétetik. Az első dolgok és a helyes út keresése az „ősi"-től alapvetően különböző „jó" keresésévé válik.[5] A folyamat végeredményét tekintve pedig a puszta konvención alapuló „jó"-tól megkülönböztetett „természet-szerint-jó" filozófiai kutatásában nyeri el végső formáját.

3. A természet, mivel állandó, ezért alapja a változónak

Az első dolgok keresése magában foglalja azt a meggyőződést, hogy az első dolgok *mindig jelen levőek*, és ezek pedig *valóságosabbak*, mint a nem mindig meglévő dolgok. Mindebből következik, hogy a mindig jelenlévő az *alapja a változónak*, a nem mindig jelen levőnek, az *esetleges létező*nek. Mindez persze feltételezi azt, hogy a létező dolgoknak oka van, vagyis az első dolgok sem a semmiből lettek a semmi bázisán. A változások lehetetlenek lennének, ha nem lenne valami *állandó*, valami *örök*. Az esetleges létezők tehát valami szükségszerű és következésképpen örök létezőt feltételeznek. Az előbbiekből azonban az is következik, hogy a mindig meglévő magasabb méltóságú, mint a nem mindig meglévő, hiszen csak az előbbi lehet az esetleges létező *végső oka*, illetve mert ez utóbbi a mindig létező *rendjén belül* helyezkedik el. Az esetleges, vagyis a nem mindig meglévő dolgok kevésbé valóságosak a mindig meglévőeknél, hiszen ami el tud enyészni, azaz tud nem-lévő lenni, az természetszerűleg kevésbé valóságos, mint a mindig létező.

4. A „konvenció szerinti" és a „természet szerinti" közötti különbségtétel

A természet felfedezése után a szokások és az utak nem azonosulhattak immáron a mindig meglévő és következésképpen a helyes dolgokkal. A természetes létezők „szokásait", mint azok tulajdonságait, az emberi csoportok szokásait pedig mint konvenciókat könyvelték el. A „szokás" és az „út" ősi fogalmai a „természet" és a „konvenció" fogalmaira válnak ketté. A „természet" és a „konvenció" közötti különbségtétel egyidős a természet felfedezésével és –

ennek megfelelően – a filozófia megszületésével.[6] Nem lett volna szükség a természet felfedezésére, ha az nyilvánvaló módon látható lett volna. A filozófiai gondolkodás eredménye éppen abban áll, hogy a természetet kivonta azon dolgok mögül, amelyek azt eltakarták. A természet ily módon ezen dolgoktól megkülönböztetetten, mintegy ezek ellentéteként fogalmiasult. Vannak azonban olyan gondolkodók, akik nem fogadják el a természet és a „természetes" ilyen fogalmát, azt feltételezve, hogy minden, ami van, az természetes. Azonban, ha bár problémamentesnek is látják a természet létezését és az az alapján való gondolkodást, mégis feltételezik a természetet és annak természetes létét, azaz valamiféleképpen megkülönböztetett tudással bírnak róla.

A természettel szemben álló dolgok azok, amelyek az emberi önkénytől, az ember akarati elhatározásából és hatalmából származnak és attól függnek. Az emberek társas jól-létéhez arra van szükség, hogy *törvények* szabályozzák az emberi magatartásokat, ezeknek viszont ahhoz, hogy valóban helyesek legyenek, a természet előírásaihoz kell igazodniuk. Ilyen értelemben a törvény van hivatva nyilvánvalóvá tenni az első dolgok igazságát, s ez mindenki számára egyaránt kötelező, mivel enélkül – mint mondtuk – nincs jó élet. A konvenció, vagyis a törvény előírásai azonban nem azonosak a természet előírásaival, hanem a puszta emberi megállapodás termékei, s ebből fakadóan elfedik a természetet. Ez az elfedés nagyon is sikeres, hiszen a természet így sokszor csak mint „faktum", vagy mint „szokás" tűnik fel, vagyis mint partikuláris, nem teljes, kevésbé értékes valóság. A természetjogi gondolkodás – s így az első dolgokról való gondolkodás – ezzel szemben a filozófia alapvető kérdéseire koncentrálva a létezés móduszai között különböztet, s ekképpen különbséget tesz az „igazság szerinti létezés" és a „konvenció", azaz a törvény szerinti élet között. A pozitív törvény szerinti lét viszont kétségtelenül nélkülözhetetlen az emberi létezés számára. Ezen valóságok elméletileg kielégítő filozófiai tisztázása adja a természetjogi gondolkodás lényegét és igazi kihívását. Szókratész gondolati öröksége és élete példája mindezen kérdéseket felveti és – egyszer s mindenkorra az emberi gondolkodásból kitörölhetetlenül – örökül hagyja az utókorra.

5. Összefoglalás

Az előbbieket úgy összegezhetnénk, hogy a gondolkodás az „ősi"-től a „lényegileg jó", a „természet szerint jó" felé tolódott el. Az első dolgok filozófiája révén megtalált „természet szerint jó" annyiban osztozik az „ősi" tulajdonságaiban, hogy régi, sőt a legrégebbi, öröktől fennálló valóság, s így nemcsak valóságosabb, hanem a „helyesnek" is a legigazibb, sőt egyetlen igaz alapja. Mivel az első dolgok a legrégibb dolgokat jelölték, így a „természet szerint jó" még ősibb mint az „ősi".[7] A természet minden dolgok őse, minden dolgok szülője, így a legtiszteletreméltóbb hagyománynál is tekintélyesebb. A mesterséges dolgok feltételezik a természetet és a természetest, a természetesnél ezért kevésbé valóságosak. A tradíció pedig partikulárisnak és kevésbé réginek tűnt a természethez képest, s így visszakoznia is kellett a filozófiai gondolkodással együtt megszülető ez utóbbi valósággal szemben. Míg korábban az ősi volt a tekintély forrása, most a természet lett az, s így a tekintély hagyományos legitimációja alól kiszaladt a talaj. Az észbeli tevékenység jön rá – az első dolgok keresése révén – a természet ősi voltára és következésképpen normatív jellegére, s így az intézmények igazolása is *észelvű* az „ősi" pusztán tekintélyen alapuló legitimációjával szemben. Az értelem rákérdez az első

dolgokra, s a legvalóságosabb dologban, a természetben leli meg a választ. Az ész azonban nemcsak *megismerni* képes, hanem *elismerni* is kénytelen a legfőbb tekintélynek tekintett természet *normatíváit*. Az ész tehát egyfajta médium a természet és a helyes emberi cselekvés normái között. A természet és a természetjog megjelenését megelőzően a „jogos" a törvénnyel vagy a szokással volt azonos. A filozófiai vizsgálódás azonban feltárta a konvenció és a szokás mögött a nem emberi önkénytől függőt és a nem partikulárisat.

Jegyzetek

[1] „A természet és a történelem azok a legtágabb fogalmak, melyekkel az emberi szellem a jelenségek világát megragadja." Gustav Droysen „A historika alapvonala" in *Ész, élet, egzisztencia* IV. történetfilozófia 1. [Pro Philosophia Szegediensi] (Szeged 1994), 117. o.

[2] A *Bibliá*ban ebben az előbbi értelemben *kifejezetten* nem létezik sem filozófiai értelemben vett természet, sem maga a filozófiai gondolkodásmód, így természetjogi szemléletmóddal sem találkozhatunk benne. A teremtés teológiája azonban már, mint teológiai diszciplína, adott esetben a természetjogi kifejtő érvelést is alkalmazhatja. A Krisztussal egy időben élő zsidó Alexandriai Philón volt az első, aki a bibliai kinyilatkoztatást a görög hagyománnyal ötvözve dolgozott ki egy természeti törvényről szóló tant.

[3] Vö.: „Az Iliászban szereplő emberek nem az istenekben, hanem embertársaikban, *saját életük szokásaiban, intézményeikben leltek erkölcsi támaszra*" (kiemelés tőlem – F.J.). Moses I. Finley *Odüsszeusz világa* (Budapest: Európa Könyvkiadó 1985), 210. o.

[4] Leo Strauss *Természetjog és történelem* (Budapest: Pallas Stúdió-Attraktor Kft. 1999), 66. o.

[5] Uo.

[6] I. m. 69. o.

[7] A görögöknél a „természet olyan tekintetben jelentette az anyagi világot, mint valamely *ősi elem* (kiemelés tőlem – F.J.) vagy törvény eredményét" – írja H. Maine. H. S. Maine *Az ősi jog* (Budapest: Gondolat 1988.), 45. o.

RETORIKA, NYILVÁNOSSÁG ÉS ÉRVELÉS A POLISZ BÍRÓSÁGAIN

1. A jogtudomány hiánya

A görögöknél nem lehet római jogi értelemben vett *jogtudományról* beszélni több okból sem. A görög rendelkeztek ugyan joggal, jogforrásokkal, jogi intézményekkel, továbbá érvekkel vitatkoztak bírói testületek előtt, azonban ezen érvelésekben inkább a *retorikai* elem, semmint a specifikusabban *jogi* volt a meghatározó. A perek során a legkülönfélébb érveket vették elő, amelyek a bírák meggyőzésére alkalmasnak, hatásosnak bizonyultak. Ezen érveket, amelyek lehettek személyre szabott [*ad hominem*] érvek, vagy filozófiai, illetőleg más, az adott társadalomban közhasználatú elvek, nevezhetjük „*nyitottak*"-nak.[1] A retorika eszköztárával, azaz a lehetséges *érvtípusok katalógusával* rendelkeztek, s ilyen értelemben volt egy topikus elméletük. Amivel viszont nem rendelkeztek sem elméleti, sem gyakorlati szinten, az egy *rendszeres* diszciplína, amely rögzítette volna, hogy mely érvek alkalmasak, vagyis érvényesek a jogvitákban és melyek nem. Márpedig

> „egy ilyen diszciplínával – írja A. M. Honoré – szűkíteni lehet azt a kört, amiről egy jogi természetű vitában szó eshet, ezáltal pedig szilárd határok közé lehet szorítani a meggyőzőképességet, végső soron pedig megbízható szilárdságot lehet kölcsönözni a végső döntéseknek."

A görög *polisz*ok partikularitását a hellén monarchiáknak sikerült ugyan meghaladniuk, azonban az egységesítő tendenciák ellenére még több tényező gátolta az egységes jog, illetve jogtudomány kialakulását. A görög jogi hagyományban nem tapasztalható a pozitív jog teoretikus igényű tudományos feldolgozására való törekvés. A görög jog egységesülésének jegyeit, a kétségtelenül meglevő egybecsengéseket is sokkal inkább a gyakorlati követelményekre adott válaszban találhatjuk, mintsem a tudatos dogmatikus reflexióban. A görög kultúrából hiányzott a jogi valóság normatív tartalmának jogi-technikai rendszerezésére való igény és az erre vonatkozó tudományos érzék is, ami nem jelenti azt, hogy egyáltalán semmiféle, legelemibb rendszerezési kezdeményezésekkel sem találkozunk a görög jog esetében.[2]

A tudományos gondolkodás alapjait megvető görögöknél tehát nem találunk hajlandóságot ezen eredményeknek a jog tudományos rendszerezésében való kamatoztatására.

Olyan mechanizmusok működtek a görög társadalomban, amelyek nem tették lehetővé a római jogi értelemben vett jogtudomány létrejöttét. Amikor kialakul egyfajta görög *jogi irodalom*, az is a római jogtudományt alapul véve fejlődik ki.

Tekintsük röviden át, hogy melyek azok a társadalmi és jogi tényezők, amik miatt nem alakulhatott ki a pozitív jog rendszerezett tudománya, illetve, hogy főbb vonalakban mi jellemezte a görög jogi gondolkodást!

2. A jog tudományos és szakmai reflektálatlansága: a laikus elem túlsúlya a bíráskodásban

Plutarkosz leírásából tudjuk, Szolón lehetővé tette, hogy a bírói ítélet ellen népbírósághoz lehessen fordulni. Innen indul a népbíróságok története. Kr. e. 462/461-től gyakorlatilag a polgári és büntető ügyek a különböző népbíróságokhoz [*dikasztéria*] tartoztak, az *Areioszpagosz* szűkre szabott hatáskörét leszámítva. A bírák ettől kezdve nem a per urai, hanem csak instruálnak és elnökölnek. A népbíróságokba sorshúzással kerültek a polgárok, Periklész után pedig a demokratizálódás eredményeképpen a kevésbé jómódúak számára is megnyílt a lehetőség, így tehát gyakorlatilag bárki lehetett esküdt. A népbíráskodás létrejöttét a *demokratikus reform* vívmányának tekintették, olyannyira, hogy Arisztotelész a népbíráskodásban látta a politikai hatalom demokratizálódásának zálogát.[3]

Annak, hogy a görög jogi gyakorlatban nem alakult ki tudományos jogi gondolkodás egyik oka a *laikus népbíráskodás*. Ez ugyanis képtelen volt a jogi szaktudást érvényre juttatni, mivel tagjai nem rendelkeztek speciális jogi-technikai felkészültséggel. Ezt erősíti az is, hogy nem lehetett jogi szakértőt (ügyvédet) alkalmazni a perekben, amely előírás azonban nem gátolta meg egy specializáltabb jogi képviselet kialakulását a védelem oldalán, a szónokok személyében. A fél adta elő a *logográf* által elkészített beszédet a bíróság előtt. Az athéni *szünégorosz*, aki a fél helyett beszélt, sem volt *logográf* vagy szónok, hanem olyasvalaki, aki a szónok által elkészített beszédet [*logosz*] mondta el a fél képviseletében.[4] A szóbeli tárgyalásokon a laikusok jelenléte, illetve a beszédek el-, illetve felmondása sajátosan befolyásolták a per arculatát, minthogy

> „a főbeszédek és a válaszok egymásba fonódása ellenére nem volt szó gyakorlatilag egy racionális síkon futó, ellentétes érvelések igazi diszkussziójáról, hanem csak azok, valamint a bizonyítékok egymás mellé helyezéséről, retorikai szinten [. . .]”.[5]

Az igazi jogi diskurzus kialakulása ellenében hatott a jogi *döntés meghozatalának módja* is. Arisztotelész leírásából tudjuk, hogy a döntés titkos szavazás utján született (szavazókövecsek segítségével), ami során vagy az alperes vagy a felperes javára döntöttek. Nem volt mód az esküdtbírák között a konzultációra vagy a vitára (a választott bíráskodásra ez nem áll).[6] A döntést pedig, az előzőekből is következően, nem indokolták meg. Az esküdteknek nem állt módjukban az ítéletet tartalmilag alakítaniuk, mivel csak arra voltak felhatalmazva, hogy a két döntési tervezet közül válasszanak, azaz vagy a felperesét (vagy vádlóét), vagy az alperesét (vagy vádlottét) fogadják el: „S hogy is ne lenne zavaros az ítélet, ha pl. az esküdtbíró elismeri ugyan, hogy tartozik a vádlott, de nem annyival, mint a felperes mondja?” – állapítja meg Arisztotelész.[7]

Jogtudományról tehát nem beszélhetünk, viszont meg kell említenünk az *interpretációt*, aminek alakulására kétség kívül a *rhetor*oknak volt hatásuk. A jogértelmezés bizonyos formáiról így a görög világban is beszélhetünk, amelynek tárgyai nem annyira a törvények, hanem a „jogérvényesítést célzó cselekmények”.[8] A törvényt értelmezni annyit jelentett volna, mint „hozzátenni”, „módosítani”, ami egy néphatalmat és törvényuralmat érvényesítő ideológiában nem lehetett elfogadott.

Érdekes ténynek minősül, hogy a jogalkotási és a bírói *eljárás* strukturális azonosságáról beszélhetünk, hiszen a *nomothétai*ok (a népbíróság törvényalkotásra létrehozott különbíróságának tagjai) *jogpolitikai vitát* folytattak le a régi és az új normatívák védelmében, illetve ellenében, mintegy igazi *agón*-eljárást megvalósítva, ugyanúgy mint a jogalkalmazási eljárásban.[9] Mindazonáltal megállapítható, hogy a különböző – a törvények szakszerűségét biztosító – testületek csak *de facto* és nem az elvet illetően korlátozták a népgyűlés törvényalkotó kompetenciáját, hiszen a törvény csak a nép akaratának lehetett a kifejeződése.[10]

3. Érvelés és nyilvánosság

A természeti rend és törvény tudata hatékony volt, de a társadalmi kapcsolatok „természete" ideológiailag alakítva élt a törvényhozók tudatában. A törvény a görög *polis*ban a természeti rend normatíváinak leképezésére volt a legfőbb, *par excellence* jogi eszköz. A természeti rend és a pozitív jogi törvények közötti ellentmondás a görögök tudatában azonban mindvégig jelen volt. Az előbbiekkel összefüggésben kell megállapítanunk, hogy a görögök nem választották el mereven egymástól a politikai kérdéseket, a drámai megjelenítést és a filozófiai kérdések megtárgyalását. Ez a *nyilvánosság*, az *érvelés*, a *problémamegoldás*, valamint a reflexió közösségi megélése volt (, ahogy a drámában Antigóné esete is példázza). A tragédia morális dilemáiban való döntés lényegi mechanizmusait és strukturális összetevőit tekintve nagyban hasonlított a népbíróság igazságszolgáltatási mechanizmusaihoz: „A valóságban a tragédiák a közönséget bizonyos értelemben az összetett morális problémák bíráivá teszik, ahol mind a két fél igazságosságot követel és nehéz megkülönböztetni az igazságosat az igazságtalantól".[11] Egyáltalában véve azt mondhatjuk, hogy a görögök a *párbeszéd*, a meghallgatás és *megfigyelés-nézés* népe voltak, akik hangsúlyt fektettek mind a különbözőségre (barbárok, nem-görögök), mind az önazonosságra. Ez csak úgy történhetett meg, ha dialogizáltak, ha nézőként megfigyeltek és ha narrátorként elmeséltek, előadtak.[12] Azok a polgárok, akik a színházban a drámát – például Szophoklész *Antigoné*ját Kr. e. 442 körül – együtt élték át a szereplőkkel, hasonlóképpen szembesülhettek egzisztenciálisan is adott esetben a népbíróságban ülve vagy törvényt hozva a két normatív rend (természeti/íratlan és írott törvény), illetve a természeti rend és a politikai akarat ütközésével.

A *természetjogi érvelés* mindvégig jelen volt Attikában – olyannyira, hogy a természetjog valódi „egységes jogot" képezett a hellén világban –, bár az írott és az íratlan törvény elsőbbségének kérdése folyamatos, egyszer s mindenkorra meg nem oldható antagonizmusnak bizonyult. Az *ágraphosz nómosz* és a *nómoi gegramménoi* viszonyát illetően elmondható, hogy a természetjogi szemlélet miatt lehetővé vált, hogy ne alkalmazzanak olyan meghozott törvényeket, amelyek a természeti rendet, vagyis az íratlan törvényeket [*ágraphosz nómosz*] sértik. Az *írott* és *íratlan* törvények termékeny feszültsége adhatta a *dialektikus gondolkodáshoz* az egyik fontos érvanyagot. Ehhez a diskurzushoz egyrészt a *nyilvánosság*, másrészt a természeti rendről egyfajta, nagyjából azonos *közérzület* és részben talán *közmegegyezés* szükségeltetett. Ez a *diskurzus* azonban nem a „haladást" szolgálta, tehát nem elvont, emberibb társadalmat akart megvalósítani, s nem egy távoli jövőben fellelt vagy kitűzött célra összpontosított. Az ilyesfajta elképzelés nemcsak a görög és az ókori, hanem a középkori gondolkodástól is idegen volt.[13]

A magán és a közszféra, a politikum és az egyéni életvitel körei alig-alig különíthetőek el. Egy olyan *polis*zban, ahol a polgárok személyesen ismerték egymást, az érdekeik és értékeik közös irányba mutattak – akkor is, ha politikai ellenfelei voltak egymásnak –, a szabad vita, a politikai szólásszabadság, a nagyjából hasonló életviszonyok nem eredményezhettek mást, mint a személyes kapcsolatokon, közösségeken nyugvó állam kialakulását. A vetélkedés, a küzdelem, a perek nem veszélyeztették komolyan a *polisz*t, ha nem fajultak el.[14]

4. A jogi diskurzus, tényfeltárás, bizonyítás

Jürgen Habermas Hanna Arendt nyomán úgy fogja fel az ógörög nyilvánosságot, mint a *társadalmi relevancia* és a *valódiság* szabad közegét:

> „Az, ami van, csak a nyilvánosság fényében jelenik meg, csak itt válik minden mindenki számára láthatóvá. A polgárok egymás közti beszélgetéseikben jutnak szóhoz és nyernek alakot a dolgok [. . .]”.[15]

A közélet [*biosz politikosz*] a nyilvánosság számos alakját öltheti, így a bíráskodás világáét is.[16] Ezen szabadságot és egyenlőséget biztosító közegben a diskurzus és ennek nyilvánossága ad alakot az igazságnak és legitimációs bázist a döntéseknek. Felkai Gábor úgy véli, hogy már a görög nyilvánosság habermasi elemzésében alkalmazhatjuk Habermas későbbi kommunikációelméleti kategóriáit. Így tehát a görög nyilvánosságban

> „viták során derül fény a dolgok »igazi« mivoltára (igazság), illetve a *polisz*-polgárok tényleges irányultságára (hitelesség, személyesség) és – a mások érdekeivel való sorozatos és nyílt ütköztetésben – kiviláglik szándékaik, törekvéseik »kiválósága« (normatív helyesség), illetve általánosíthatósága (racionalitása).”[17]

Martin Heidegger pedig rámutat arra, hogy a *phüszisz* feltárása a beszédként értett *logosz* révén történt[18], ami a minket érdeklő momentumában a természetes igazságosságnak és jogosnak a nyilvános bírósági diskurzuson keresztül való megnyilvánulását jelenheti.

Talamanca érvét alapul véve viszont elmondható, hogy a görög bírósági diskurzusban nem volt szó a perbeszédek, érvek és a bizonyítékok *egymásra reflektálásáról*. Ez következik egyrészt a bíróság előtti szereplések retorikai meghatározottságából (a retorikai képességek a meggyőzésre irányultak), másrészt az objektív jog egy bizonyos értelemben vett hiányából, mely szoros kapcsolatot mutat a jogtudomány hiányával is. A tény, hogy a görög bírósági diskurzus nem egymásba fonódó, egymásra reflektáló racionális érvanyagok színtere, óvatosságra kell hogy intsen bennünket a modern kommunikációelméleti kategóriák görög korba való visszavetítését illetően. Figyelembe kell venni tehát a racionalitás, a bizonyítás és az érvényesség görög jogi gyakorlatát, amely sajátos jogi diskurzust és jogot eredményezett.

Arisztotelész szerint – a létező görög valóság talaján állva – a jog és az igazság szervesen összefonódnak a retorikával,[19] amely hasznos, mert az előbbieket juttatja érvényre, és ha „az ítéletek nem olyanok, amilyeneknek lenniük kellene, szükségszerűen a szónok a hibás és méltó az elmarasztalásra”.[20] A csak valószínűségi premisszákon orientálódó törvényszéki diskurzus a retorika mestersége révén a *jogilag igazat* adhatja.[21] A retorikát a tudás azon része teszi

szükségszerűvé, amely már nem az apodiktikus logikai szükségszerűségek világa, hanem az esetlegességeké és valószínűségeké. A retorikában, így a törvényszéki retorikában is, nem elég az igazság felmutatása, hanem azt el is kell tudni fogadtatni, érvényre is kell tudni juttatni, így az ezt szolgáló *gyakorlati tudás* voltaképpen már nem is az igazság elérését tűzi ki célul, hanem annak igazságáról való *meggyőzés* művészetét jelenti. Meggyőzni viszont a beszéddel kell és nem a törvényszékeken elterjedt egyéb olcsó színpadias praktikákkal (pl. zokogó özvegyek és árvák elővezetése).[22]

A. M. Honoré megfogalmazásában *nyitott érvek* uralták a görögök jogvitáit.[23] Ezek javarészt a törvény alkalmazhatóságára vonatkozó, vagy az eset az alóli kivételét igazoló *toposz*ok, illetőleg széles merítésű princípiumok (elvek) voltak. Elfogadott, s főképpen hatásos lehetett azonban bármilyen olyan *ad hominem* érv is, amellyel valaki a saját ügyét meg tudta támogatni, illetve a perbeli ellenfeléét pedig meg tudta gyengíteni. Ez utóbbiak olyan nem a jogra (törvényre) hivatkozó *topos*zok voltak, amelyeket közszájon forgó ismert fordulatoknak, *közhelyeknek* minősíthetünk, s amelyeket *társadalmilag igaz*ként való elfogadottságuk miatt hatásosan lehetett elővenni, különösen, ha az ellenfélre meggyőzően tudták azokat alkalmazni.

A retorikai beszédek belső logikáját, illetve célját elemezve Arisztotelész megállapítja, hogy a törvényszéki beszéd célja a jogos vagy jogtalan.[24] A retorika tehát az igazság feltárásán túl a meggyőzésre koncentrál a *jogos elérése* végett.

Arisztotelész a bizonyítékokat[25] két csoportra osztja. A retorikán kívülieknek számítja a tanúkat, a kínzással kicsikart vallomásokat, valamint a dokumentumokat; a retorikán belüli bizonyítékok között említi a szónok jellemét, a hallgatóságra tett hatást, valamint magát a beszédet, amely valamit bizonyít, vagy úgy látszik, hogy bizonyít (*éthosz*, *pathosz*, *logosz*).[26] A retorikán kívüli bizonyítékok és a beszédben lévő bizonyság „igazsága" könnyen belátható, hogy a jogilag igaz felé mutatnak, azonban Arisztotelész nagy hangsúlyt fektet a szónok megbízhatóságára is, sőt, szerinte „legfőbb bizonyíték a jellem"[27] (ezt azonban nem az előzetes hírnévvel, hanem a beszéd során kell érvényre juttatni).

A görög, de különösen az athéni közvetlen demokrácia nagyszámú polgár aktív részvételét biztosította a jogi eljárásokban. Ez, a gyakorlatot illetően, a résztvevők számára *közvetlen jogi tapasztalatokat* jelentett. Nagyobb időintervallumot tekintve elmondhatjuk, hogy gyakorlatilag a népesség döntő hányadának volt ilyen jellegű tapasztalata. A népbíróság szuverén volt, egyesek szerint szuverénebb mint a népgyűlés.[28] Az adott esetben több ezer esküdt, akik egyben a bírák és az esküdtek is voltak, döntött a tényekről, az alkalmazandó jogról és hozták meg teljhatalmúlag az ítéletet. A sorshúzás – Arisztotelész szerint ebben áll a demokrácia lényege[29] – a felelősségvállalás és a gyakorlati tapasztalat széleskörű elterjedését eredményezte.

A retorika a dialektikához hasonlatosan olyan kérdésekkel foglalkozik, amelyeket „valamiképpen minden ember egyaránt megismerhet, és nem tartozik egy külön tudományhoz".[30] Ezen területet a dialogikus logika, a kontroverziás és topikus érvelés, a csonka vagy két tételből álló szillogizmusok, azaz az *enthümémá*k jellemzik. Ez utóbbiak a retorika érveiként a lapidáris tömörség, a hatásosság miatt kéttagúak, mivel a premissza hiányzik, ráadásul az csak valószínűség szerint, közvélekedésszerűen *doxa*ként (véleményként) igaz. Így értelemszerűen a konklúzió is csak valószínűleg igaz állítás. Éppen a premisszák igazságáról szól a vita, de az általános tapasztalat szerint többnyire, s bizonyos szempontból helytállóak, s így meggyőzőek. A premisszákat a dialogikus, s nem a formális logika alapján kell felállítani.[31] Ha azonban kiválogatjuk a premisszákat, s a bizonyíthatóan igazakat hagyjuk meg, akkor már

nem a dialektika és a retorika terrénumán mozgunk, hanem egy tudományt építünk fel, s ha alapelveit is sikerül megtalálnunk, azok már nem a retorikának, hanem egy tudománynak lesznek alapelvei.[32]

A dialógusban (*dia-logosz*), a vitatkozó érvelésben a premisszák mint hipotetikus tételek érvényessége melletti érvelések és cáfolatok ütköznek egymással. Inkább a *cáfolat*, semmint a bizonyítás jellemzi, amit például a „*reductio ad impossibile*" (a premissza lehetetlen vagy ellentmondó konklúzióra való jutáson keresztül történő cáfolása) érvelés-technikája is elősegít. Ezért is annyira konfrontatív az ezen logikát felmutató bírósági érvelés retorikai világa. Különösen csorbulnak a bizonyító érvek, ha nem is dialógusban kerülnek felvonultatásra, hanem egymással párhuzamosan futó monológokban (*mono-logosz*), ahol az érvek érdemileg nem is ütköznek egymással, s így nem is erre alkalmas argumentumok, toposzok kerülnek elő, hanem inkább olyanok, amelyek a másik felet, illetve annak társadalmi miliőjét érintik, minősítik (*argumenta a persona*). Az ideális helyzetben a dialektikus érvelésben az ellenérdekű felek ellentétes nézőpontjaiból olyan dialogikus érvmenet fejlődik ki, amely a látszaton és az ellentmondásokon keresztül járja körbe az igazságot[33], de ami csak valószínűleg igaz jellege miatt végső soron bírói döntést igényel. A dialektikus argumentációt tehát a jog terrénuma igényli mind jog-, mind ténykérdésben, hiszen itt nincsenek demonstratíve bizonyítható igazságok, tények.[34]

Arisztotelész tehát világossá teszi a tudományos igazságok és logikák, valamint a *retorikai érvelés* közötti különbséget. A retorika, mint a dialektika párja, vagy egyik ága, szorosabb kapcsolatban van tehát a *dialektikával* mint a *tudományos bizonyítással*, s *valószínűségeken* és a racionális *mindennapi élet logikáján* nyugszik, mivel a dialektikához hasonlóan az érvanyaga nem a szaktudományos megismerésre és ismeretekre alapozódik, hanem a minden értelmes ember által felfogható és használható tudásra.[35] Érdekesek Arisztotelész fejtegetései, miért van az, hogy a műveletlen szónokok nagyobb hatást tudnak kifejteni a tömegekre, mint a művelt szónokok. Arra a belátásra jut, hogy míg ez utóbbiak általános és egyetemes dolgokról szólnak, addig a műveletlenek arról, ami az ő *hétköznapi tudásuk*, valamint arról, ami a „hallgatósághoz közel esik".[36] Vagyis hatásosabb, ha az érvek a „mikro-érvényességre" alapozódnak és nem az általános érvényességre. A populista, műveletlen szónok a hallgatóság és az önnön tapasztalatainak tulajdonít érvényességet, míg a művelt az általánosabban érvényesülőknek. Mivel azonban a bírák a műveletlenebb emberek közül kerülnek ki, így ha a retorika nem akarja célját téveszteni, vagyis nem mond le a meggyőzés céljáról és funkciójáról, ami végső soron a „jogost" érvényesíti, akkor figyelembe kell vennie az elmondottakat. Ezért is mondja Arisztotelész, hogy a szónok érveit olyan vélekedésekből merítse, amelyeket a bírák elfogadnak, vagy olyanokéiból, akiknek véleményére adnak.[37] Ha tehát szükségszerű, hogy a retorika a vélekedésszerűhöz kapcsolódjék, akkor azt a valószínűleg igazat kell alkalmazni, ami a bírák számára is elfogadott. Ez egyértelmű, hiszen a jogi retorikai meggyőzés őrájuk irányul. Arisztotelész tehát a mikroszociológiai interszubjektív jogi valóság, a *retorikai helyzet vélekedésszerű igazából* indul ki (konkrét törvényszéki per), majd azt tanácsolja hogy ezt az érvényességet szélesítsük ki azt állítván, hogy minden ember (vagy majdnem minden ember) hasonló véleményen van.[38] A stílusról értekezve pedig leszögezi, hogy annak legfőbb erénye a világosság, valamint az, ha az az előadott dologhoz igazodik. El kell kerülni azonban a szokatlan szavakat és a szóösszetételeket, s azokat az eszközöket, metaforákat kell használni, amikkel mindenki él.[39]

A retorikai érvelés tehát nem öltheti fel a tudományos érvelés minőségét. A jog ily módon nem válhat speciálisan a tudományos érvelés és bizonyítás terrénumává, mint ahogy például a természettudomány. Amennyiben a speciális premisszákat keressük és az ehhez rendelhető szillogizmusokat, annyiban már eltávolodunk a retorikától. Fogalmazhatnánk úgy is, hogy – a görög értelemben vett – retorika és a jogtudomány kizárják egymást, márpedig a retorika a jog érvényesülésének eszköze a görög joggyakorlatban. A jogi-retorikai érvelés, mint a *szóbeliség* szükségszerű következménye, a mindennapi logikába ágyazódik, mely önmagában is elég a *jogi-tudományos logika* kialakulásának megakadályozására.

A másik oldalról, a tudományos és a jogi érvelés összevetéséből közelítve érdekes következtetésekre jutunk, ha figyelembe vesszük azt, hogy a jog (és a politika is) szókincsében az általános filozófiai, tudományos terminusokat használta.[40] G. E. R. Lloyd nem látja véletlennek azt a tényt, hogy ugyanazt az *általános szókincset* használták a jogi és politikai fogalmakra, de a filozófiai, illetve tudományos meghatározásokra is. A *tudományos* és a *jogi igazság* központi szerepe teszi értelmezhetővé ezt az egybeesést. A tanúktól az – érzelmeik figyelmen kívül hagyásával – igazságot várta a bíróság, ahol is csak a tények számítottak. Az igazság firtatása, annak bizonyos felfogása az összekötő kapocs tehát a tudományos és a jogi gondolkodás között:

> „Az a felfogás tehát, hogy a bíróság elé kerülő ügyekben objektív tények szerepelnek, könnyen pozitív mintául szolgálhatott az erőteljes igazságeszmény fejlődéséhez, amely egyrészt objektív, másrészt a filozófia és a tudomány által vizsgálható."[41]

Vagy, ahogy Arisztotelész megfogalmazza: bár a retorika (így a törvényszéki retorika is) a valószínűségen orientálódik, mégis a *tény*ekkel kell hogy foglalkozzon.[42] A tényekhez való ragaszkodás eszményétől a létező görög jogi valóság meglehetősen eltérhetett, többek között azért, mert a megismerés – és így a jogi megismerés is – elszakíthatatlan volt a nézőként való megfigyeléstől és a retorikától, hiszen csak az ily módon *láthatóvá tett valóság* létezett.[43] Nem szabad elfelejtenünk, hogy a görög jogiság a kimondott és nem az írott szón alapult. Voltak közirattárak és számos írott dokumentum, a döntő momentum azonban a szóban prezentált valóság volt. A valóság *„bizonyítása"* is a közvetlenség elve alapján a verbalitás szintjén történt.[44]

A jogi gyakorlatot tekintve pedig elmondhatjuk, hogy a tanúkat természetesen nem tekintették pártatlan lényeknek, akik az objektív igazságot adják elő, sőt, a felek a saját céljaikra akarták őket felhasználni. Mind a megvesztegetés, mind a hamis tanúzás a görög jogi gyakorlatnak elkerülhetetlen velejárója volt.[45] Arisztotelész pedig mindenféle, a bíróság előtt exponált ügyhöz nem tartozó, *társadalmi érvényességgel* rendelkező igazságnemet is a tanúzás körébe sorol, úgy mint például a közmondásokat. Ezek – a jogiság fogyatékosságai miatt – a „társadalmi igaz" legszélesebb területeiről kerülnek elő. Lehetnek jelenbeli vagy múltbeli, az ügyhöz kapcsolódó vagy arra csak asszociatíve vonatkozó jogi vagy nem jogi érvek. Arisztotelész a mostani tanúk között szerepelteti azokat is, akik nem részei a pernek, az ő ítéleteik bölcsességtartalmuk miatt fontosak.[46]

A *perbeli meggyőzés* módja szintén a jogiság és a jogi érvelés kialakulása ellen hatott. A *logográf*ok vagy a felek, a beszédek összeállításakor és előadásakor nem a bizonyítékok racio-

nális exponálására, a normatív elemek kiemelésére törekedtek, hanem a bírák meggyőzését tartották szem előtt. Lloyd viszont rámutat arra is, hogy a tudományokat jellemző általános tény volt, hogy nem tárgyilagosan kezelték az ismert, elfogadott vagy csupán feltételezett adatokat.[47] A bizonyítás valamiféleképpen egy igazság mellé való *felsorakoztatást* jelentett. Ekként meglehetősen szelektáltan és tendenciózusan használták fel a bizonyítékokat. A jogot illetően – a tudományról elmondottak analógiájára – megállapíthatjuk, hogy a tanúskodás nem volt más, mint egy *ügy védelme*.[48]

A felek így nem a jogi érvelésre és a tényekre összpontosítottak, hanem a *topika* és egyéb retorikai fogások széles tárházából merítettek a *„totális" meggyőzés* végett. A perbeli beszédekben – bár a per megkezdése előtt a peres feleknek meg kellett esküdniük arra, hogy csak a tárgyról fognak szólni[49] – például gyakran utaltak dicsekvőleg a beszélő liturgikus (közszolgálati) tevékenységére, illetve az ellenfél nemtörődömségére, hanyagságára.[50]

A bizonyítás tehát alapvetően retorikai volt, ami pedig az igazsághoz nem a tudományos érvelés útján jut el, mivel „ha tudományos ismereteink a legrészletesebbek is, ezzel nem egykönnyen tudunk meggyőzni embereket, a tudományos előadás ugyanis oktatás és az erre képtelen".[51] Az igazság kiderítése a közösség feladata, a meggyőzés mint eszköz és módszer pedig a valóság retorikai és nem tudományos feltárását igényli. A *megismerés* ezen gyakorlata azonban kétségtelen, hogy valamiféle közösségi élményt is adott, mely mint *kollektív tapasztalat* az igazsággal szervesen összefüggött, s mindez a racionalitás megingathatatlan bázisán nyugodott.[52] A diskurzus alanyai azt igénylik, hogy az érvanyag a résztvevők számára ismert legyen. A laikus polgárok számára tehát már ezért sem lenne elfogadható a tudományos érvelés; a hétköznapi, mindenki által ismert valóságból kell következésképpen az érveket és a bizonyítékokat meríteni.[53]

A résztvevők és a szónokok egy álláspontot képviseltek és az ellenfelét pedig meg kívánták gyengíteni. A győzelem tehát nem az objektív igazság (logikai, ténybeli és jogi) felmutatásában állt, hanem egy *ügy győzelemre vitelét* jelentette. Ehhez pedig a bíróság előtti teljes *konfrontációra* volt szükség. Nem ritkán nem is annyira az eset tényei álltak a felek igyekezetének központjában, hanem a bíróság előtt megjelentek teljes lényének jó színben való feltüntetése vagy diszkreditálása. Az ügy ugyanis győzelmet kívánt, ez pedig a másik álláspont *legyőzése* révén volt elérhető.[54] Meglepő módon a bizonyítás és az érvelő diskurzus hasonló gyakorlatát tapasztaljuk – a nem az emberi morális ügyeket érintő – valóságfirtatás *par excellence* szférájánál, a tudománynál is. Az ókori görögöknél egy új tudományos igazság képviseleténél ugyanis szokványos volt az addigi, kortárs elméletek szétzúzása. (A korabeli kínai tudományos diskurzusra éppen ezzel ellentétes gyakorlat volt jellemző.[55]) El kell fogadnunk Lloyd tézisét, hogy a görög filozófiai és tudományos viták stílusára valamiféleképpen, áttételesen hathattak a jogi és politikai tapasztalatok. A nyílt és vállalt diskurzus, valamint a konfrontáció mind a jogi mind a tudományos érvelés, bizonyítás és gondolkodásmód részét képezte. Ezek hátterében pedig a görög társadalmi gyakorlat (részvételi demokrácia) és az igazságról alkotott meghatározott felfogás állt (álláspont érvelés által történő győzelemre vitele). Nyilvánvaló, hogy a polgárok számára egyértelműek voltak a jogi és a tudományos diskurzus különbségei, mindazonáltal

> „az előbbiekkel kapcsolatos széles körű tapasztalatok bátorították az intellektuális viták stílusát, és hasznos hátteret nyújtanak ezek értelmezéséhez. Lehetséges, hogy hasonlóan ahhoz, ahogy a bíróságokon a *dikasztés*zek megtanulták a »he-

> lyükre tenni« a vád vagy a védelem szónoki túlzásait [...], a szofisták »kirakat«-beszédeinél [...] is hasonlóképpen »leszámították« a különösen túlzó állításokat."[56]

Az állampolgároknál a filozófiai és tudományos viták érveinek és bizonyítékainak mérlegelési képessége – amelyre sokszor oly büszkék is voltak – részben a bírósági (és politikai) gyakorlatból eredhetett.

A jogi kiszámíthatóság a bizonyítékok „laza" kezelésénél, valamint az érvelés meglehetősen (jog)tudománytalan jellege folytán csorbult. Mindezek ellenére a görög *polisz*ok társadalma életképesnek bizonyult, minthogy az emberek közötti konfliktusokat kielégítően rendezte a szokás és a jog. A jogi fogyatékosságot pedig a radikális demokratikus gyakorlat, valamint a polgári felelősségvállalással járó erkölcsi érzék pótolta.

5. A polgárok közötti konfliktusfeloldás és a bírósághoz való fordulás

A homéroszi világban a jog megvédése alapvetően az egyén feladata és joga volt, egyszerűen magánügynek számított, de egyben az ő joga is volt, hogy a rendelkezésre álló eszközökből, eljárásmódokból válasszon. Akik segítségére siettek – rokonok, vendégbarátok, csatlósok stb. –, azok tettei is magáncselekedetnek számítottak. A mű megírásának idején már kialakult a nyilvános igazságszolgáltatás valamilyen formája, amiben szükségképpen szerepet játszott a területei közösség eszméjének bizonyos mértékű fejlettsége. A kezdetekben azonban kétségtelenül a közvélemény hatása jelentette az egyedüli nyilvános ítélkezési módot. Homérosz idejében a közvéleménynek még volt hatása és nem ritkán előfordult, hogy ennek hatására kívülállók avatkoztak közbe a béke fenntartása érdekében. Nem tudjuk, hogy a közemberek egymás közötti vitás ügyeiben miként szolgáltattak igazságot, mint ahogy azt sem, hogy ez miként történt a nemes és a közember között támadt viszály esetén.[57]

A pörög *polisz* mindennapjait tekintve elmondhatjuk, hogy a bírósághoz való fordulás mindenképpen szélső és végső esetet jelentett[58], bár a források tanúsága szerint így is rengeteg per indítottak.[59] A forrásokból kiderül, hogy a polgárok jelentős rizikót éreztek a bírósági eljárásban, a magánvádas [*diké*], és sokkal inkább a közvádas [*graphé*] perek esetében. A *polisz* magánviszonyokat érintő érdekeltsége kompetenciája kiterjedtségével mutatható ki, hiszen számos, az államot mint olyant nem érintő jogi kérdést is *közérdekű*nek kezelt. Voltak tehát olyan interszubjektív dimenzióban realizálódó magatartások, amelyek – az akkori *ethosz* szerint – a közre is komoly kihatással voltak. Érdekes tény az, hogy, míg a lopás egyes súlyosabb esetei a közvádas eljárás alá estek, addig olyan nagyon súlyos bűncselekmény, mint az emberölés, ami nagyon is közvetlenül érintette az állampolgárok összességét, vagyis az államot, nos ez esetében a közvetlen érdekeltek vádjogosultsága élt.[60] Ez a furcsaság azzal magyarázható, hogy ekkor még élt a régi vérségi jog. Másik oldalról pedig azzal találkozhatunk, hogy bár a családjog a magánvádas eljárás körébe tartozott, azonban bizonyos szülők, árvák, lány örökösök elleni bűncselekmények, sőt, Athénban a henyélés és a tékozlás is közvádas eljárás alá estek, mivel ezen esetekben a család egzisztenciáját és vagyonát védték, amely mindenféle szempontból a *polisz* alapvető egysége volt.[61] A két eljárást (köz- és magánvádas) illetően pedig csak annyit jegyeznénk meg, hogy ezek az elveket tekintve nagymértékben hasonlítottak egymáshoz, a különbség az egyes részletekben volt, olyanokban mint például, hogy csak a közvádas perekben lehetett a testet és hírnevet érintő ítéletet hozni.

A bírósághoz való fordulás a rómaiaknál gyakori volt. A római polgárok – talán nem túlzunk, ha így fogalmazunk – szerettek pereskedni, ami egyrészről feltételez egy kedvező állami-politikai berendezkedést, másrészről egy kultúrát, és természetesen nem utolsó sorban kiszámítható jogot és jogszolgáltatást. Az athéniek pereskedései – úgy tűnik – más okokból[62] és másként voltak gyakoriak.

Ezúttal nem tekintjük a politikai pereket[63], illetve az olyan processzusokat, amelyek mögött politikai hátsó szándék húzódott meg, minthogy ezeket a politikai logika alapján döntötték el. Valószínűleg, amikor Ehrenberg azt állítja, hogy egyfajta pereskedési „őrület" jellemezte a *polisz* hétköznapjait, itt a politikai töltetű perekre (is) gondol.[64]

A görögök a magánvádas pereknél közhelyszerűen hivatkoztak arra, hogy csak azért folyamodtak a bírósági igazságszolgáltatáshoz, mivel az ellenfél makacsul visszautasította a vitás kérdés arbitrázs vagy közvetítő segítségével történő jóhiszemű megoldását. Természetesen *topos*ról van szó, mindazonáltal kitűnik belőle, hogy komoly aggodalmat keltett bennük a bírósághoz való fordulás, annak kiszámíthatatlan kimenetele miatt.[65] Sokkal inkább az *ethé* által vezérelt konfliktusfeloldás volt tehát – feltételezhetően – az ő szemükben az ideális viszonyulás. Platón megfogalmazásában a törvényhozás alapelve arra irányul, hogy „polgáraink a lehető legboldogabbak legyenek és minél barátibb viszonyban álljanak agymással; barátok azonban nem lehetnek, ha mindenféle perek folynak közöttük és számos sérelem és igazságtalanság dúlja fel életüket; ellenkezőleg: mindezek hiánya vagy elenyésző csekély száma biztosítja a barátságot"[66]. Úgy tűnik, hogy a helyi bíróságoknak sok vitás kérdést sikerült *megegyezéssel* lezárniuk, megoldaniuk, ha pedig nem jött létre békés megegyezés, akkor határozatot hoztak; ha a felek ezt elfogadták, akkor véget ért a per, ha viszont a felek egyike nem volt elégedett a határozattal, akkor módja volt fellebbezni.[67] Az eljárás szerkezetében valószínűleg csökkentette a feljebbviteli ügyek számát és az alsófokon való megegyezésre, illetve a döntőbírói határozat elfogadására ösztönzött, hiszen a feljebbviteli bíróságok döntése, nagy számuk és az ismert okok miatt, korántsem volt előre megjósolható. Mindemellett a feljebbvitel lehetősége természetszerűleg a pártatlan ítélet megszületését biztosította, már csak a népes tagot számláló bíróságok megvesztegethetetlensége miatt is.

A már sokat emlegetett tényezői a bírósági processzusnak mind a modern értelemben vett jogiság kialakulása ellenében hatottak, s így a jog kiszámíthatóságát és igazságosságát is nem kis mértékben csökkentették. Mindezen tényezők miatt a per rendkívül *kockázatos* volt a felek számára, különösen a közvádasok. Ezzel is magyarázható, hogy a „tények biztosítása" érdekében nagy számban használtak *besúgókat* Athénban. Ezek a feljelentők [*szükophantész*][68], akik igen sokan voltak, különösen a IV. században, abból éltek, hogy zsarolták – például – a gazdagokat. A vagyonosoknak ugyanis egyfajta közadót, „liturgiát" kellett fizetniük. Ezt a terhet általában büszkeséggel vállalták, mivel dicsőséget is jelentett nekik. Előfordult azonban, hogy valakinek ez komoly nehézséget jelentett. A szegényekből álló törvényszékek nagy veszélyt jelentettek azokra nézve, akiknek a közvélemény megalapozottan vagy tévesen nagy vagyont tulajdonított. Itt volt szerepük a feljelentőknek, akik könnyű helyzetben voltak, hiszen nem voltak egyértelműek a jogi előírások[69], melyeket a gazdagok betartva biztonságban lehettek volna. A vádpontok esetlegesek voltak és az volt azok elfogadása is egy olyan szegényekből álló bíróság előtt, mely természetesen előítélettel viseltetett a gazdagokkal szemben. A *szükophantész* tehát zsarolta a gazdagot és megvásároltatta hallgatását. Előfordult, hogy a gazdag polgár inkább megvásárolta a vád visszavonását – akkor is ha alaptalan volt a vád –, mivel

félt a pertől. A feljelentők így „üzleteltek” a jogbiztonság és a kiszámíthatóság hiányát kihasználva.

A demokratikus időszakban a kriminalitás olyan kérdés volt, ami az egész közösséget fokozott mértékben érintette, tudati szinten is, így magától értetődően mindenki fel volt jogosítva a vádemelésre. E korszak büntetőjogát tehát csakis e közösségi szellem figyelembevételével érthetjük meg.[70]

A követendő magatartási minták szempontjából az athéni bírósági gyakorlat nem szolgálhatott zsinórmértékül a mindennapokban, már csak azért sem, mivel a döntési jogalap az ítélet megokolásának hiánya miatt nem vált ismertté. A jog eljárási oldala így nem segítette a normatív rend megismerését. Hiányzott tehát a „hathatós dialektika a mindennapi gyakorlat és a jog kényszerítő erejének érvényre juttatásakor felszínre kerülő értékelési kritériumok között.”[71]

Bár a népbíráskodás kialakulásának egyik célja éppen a jog biztonságának, s így az igazságosság érvényre jutásának garantálása volt, a polgárok nem kis *kockázatként* élték meg a perbe bocsátkozást.

A népbírósági gyakorlatot tekintve már láthattuk, hogy annak minden mozzanata a jogiság kialakulása ellen hatott. A bíró csak a tárgyalás megkezdésének pillanatában tudja meg, hogy milyen ügyben kell ítélkeznie. Az ügyet pedig csak abból az előadásból ismerhette meg, melyet a tárgyalás elején tárnak elébe. Azt feltételezték, hogy mindenféle előkészület nélkül meg fogja érteni az ügyet. Az Arisztotelész által leírt rendkívül *bonyolult procedúra* azt volt hivatva biztosítani, hogy ne kerülhessen sor csalásra. Az ajándék elfogadását pedig esküvel próbálták meggátolni.

Mivel Athénban nem volt államügyészség (bár léteztek sorsolással választott ügyészek [*eisagógeus*], ők a kisebb súlyú bűncselekmények esetében képviselték a vádat[72]), szinte mindig magánvádat kellett benyújtani, bár volt néhány kivétel, amikor az állam, illetve a magisztrátus járt el hivatalból, vagy amikor – az állam veszélyeztetettsége esetén – közvádlót választottak, ezek azonban csak azt a szabályt erősítik, miszerint a vád minden teljes jogú polgárt megillet. Ha az ügy egy ember vagy pedig egy család ügye volt, akkor ő vagy ők (család esetén annak képviselője) emeltek vádat. Ha közügyről volt szó, akkor – ahogy arról előbb szóltunk – mindenki felléphetett vádlóként, amint azt láthattuk a liturgiák teljesítése kapcsán emelt vádak esetén is (ebből éltek a feljelentők).[73]

A panasz, a vád és a bizonyítékok hitelességét esküvel támasztották alá. Az egész vizsgálatot tulajdonképpen a felek „folytatták le”, a bírák csak hitelesítették a nyilatkozatokat és jegyzőkönyvet vettek fel róluk. A bíróság előtti vita ezen jegyzőkönyvek alapján indult meg.

Utaltunk már arra, hogy a feleknek maguknak kellett védelmezniük ügyüket[74], mindenféle képviselő, ügyvéd nélkül[75]. Feltétlenül hittek a világosan, *közvetlenül* előadott érvek *tényfeltáró* erejében, valamint a laikus bírák ezek alapján hozott titkos szavazatának igazságos voltában. Hittek az átláthatóságban és az egyszerűségben. A valóságban ez természetesen nem így valósult meg. A beszédeket megszerkesztették a *logographos*zokkal[76], majd kívülről megtanulták és úgy szavalták el azokat. A *logographos*zok „hivatásszerűen” és „futószalagon” gyártották az ilyen szónoklatokat. Ezt természetesen senki sem vallotta be, de mindenki tudott róla. Nem meglepő – ahogy már korábban utaltunk is rá –, ha az ilyen *monológok* között nem alakulhatott ki igazi diszkusszió. Inkább egymással párhuzamosan, mintsem egymásba fonódó-reflektáló jelleggel futottak a gondolatmenetek. Az érvek érdemi egymásra reflektálása, azok valódi ütköztetése híján nem beszélhetünk dialektikus logikáról vagy érvelésmódról sem.

Hitték, hogy mindenki képes józan eszével az igazságot meglátni és igazságos ítéletet alkotni. Minél több ember alkotja a bíróságot, annál igazságosabb lesz az ítélet (a feljebbviteli bíróságok több tagúak voltak az alsóbb fokúaknál).[77] Ehelyett azonban sokszor a politikai elem és a dilektantizmus uralkodott el, valamint a retorikai meggyőzés széles instrumentáriumának bátor igénybevétele. Egyszóval, a jogiság fogyatékossága az igazságosság érvényre jutását „torpedózta meg" nagyon sok esetben, ez pedig a bírósági konfliktusmegoldásba vetett hitet gyengítette. Az ítélet ugyan a konfliktust „megoldotta", de számos esetben valószínűsíthetőleg el nem rendezte, mert nem hozott létre egy igazságélményen nyugvó vitális, morálisan is megfogalmazható új interszubjektív tartalmat a bírósági diskurzusban.[78]

6. A toposzokról a jogi érvelésben

A források tanúsága szerint a *logographos*zok csak elvétve használták az Arisztotelész által a *koinósz nómosz* és a *nómoi gegramménoi* közötti dialektika kapcsán ajánlott toposzokat. Mint már említettük, a természeti rend mint pozitivitáson túli rend és az írott törvények lehetséges összeütközése, szembenállása azonban nagyon is élő valóság volt az athéniak tudatában, mind az egyének szintjén mind kollektív reflexiós szinten.

A jogtudomány – mint láthattuk – nem forrása a jognak, de a *szokásjog* sem. A *legalizmus* ezt elvi éllel zárja ki. Ennek legeklatánsabb bizonyítéka Andokidésztől származik, amelynek értelmében a bírák nem alkalmazhatnak íratlan törvényt [*agraphosz nómosz*] egyetlen esetben sem.

Az Andokidész által megörökített tilalom, az *agraphosz nómosz* alkalmazásának tilalma a Kr. e. V. század történelmi kontextusában értelmezendő, amikor is a demokrácia helyreállítása után új törvényalkotásra került sor. Ilyen értelemben az *agraphosz nómosz* ellentéte nem az általában vett írott törvény [*gegramménoi nómoi*], hanem az *anagegramménoi*, vagyis az új jogalkotás termékei.

Az esküdtek esküjében van egy kitétel, hogy a *gnóme dikaiotáte*, vagyis a legjobb meggyőződésük szerint, a törvényeknek megfelelően kell dönteniük.[79] A forrásokból úgy tűnik, hogy az athéni szónokok nem használták fel topikájukban az íratlan törvényeket, mint a törvények mellett vagy azokkal szemben való szokásjogra utalást. A *gegramménoi*jal szemben az *agraphosz* áll, de nem szokásjog, hanem „természetjog" értelemben. Tehát egyfelől vannak a *gegramménoi nómoi* a szokások [*ethé*] nélkül mint pozitív jog, másfelől a természetjog, mint íratlan törvény.

A bírósági retorikában valószínűleg nem a *koinósz nómosz*ra vagy a *nómoi gegramménoi*ra alapozott érvelés között választottak, hanem megpróbálták kimutatni, hogy az általuk védett álláspontot mind a két normatív rend egybehangzóan és egymást megerősítőleg alátámasztja (talán a pozitív normák elsőbbségével és a természeti rend megerősítő tekintélyével).[80] A törvények pedig nagyon hajlékony és alkalmas eszközök voltak a védett álláspont alátámasztására, jogtudomány és így jogi logika hiányában.

7. Konklúzió gyanánt

Mindenképpen figyelemreméltó, hogy Arisztotelész a lehetséges bíróságokat szemügyre véve nem lát más lehetőséget, mint a népes esküdtszékeket a demokráciától különböző államformákra nézve is. Az oligarchikus, az arisztokratikus, a *politeia*-szerű vagy a demokratikus bíróságok nem számuk szerint különböznek, hanem csak összetételükben, hogy mely rétegből sorsoltatnak, választatnak.[81] A bíráskodásról való felfogás tehát strukturálisan predesztinálja az ítélkezést a meglehetős kiszámíthatatlanságra. A *polis*zok szeme előtt tartott cél a *pártatlanság* volt – ezért sorsolták vagy választották a bírákat. Ezen törekvésnek volt a hellenisztikus korban egy más megjelenési formát öltő jelensége, az „idegen bírák" intézménye, vagyis, hogy egy *polisz* bírát küld egy másik városba.

Ha aláhúztuk az athéni igazságszolgáltatás strukturális adottságából adódó diszfunkcióit, utalnunk kell az érem másik oldalára is, vagyis arra, hogy ennek ellenére ez a bíráskodási forma mégis kielégítően működött. Funkcionalitását az adhatta, hogy a görög *polisz* élete viszonylag limitált és zárt térben zajlott, ahol a *személyes kapcsolatok* a szolidaritás révén pótolták az immanens diszfunkcionális elemeket. Röviden: a személyes ismeretség és összetartozás interperszonális relációi egy bizonyos szintig kiegyensúlyozták a torzító hatásokat. A népbíróságokon a kollektivitás mindazonáltal elnyomta a szakmaiságot, a demokratikustól különböző egyéb logikákat, azonban a *polisz* méreténél és szerkezeténél fogva a kollektíva nem azonos a személytelen, presszionáló tömeggel. A kollektíva (tömeg) mögötti közösségi dimenzió (szolidaritás) átengedhetett valamit az alárendelt egyén arcából, azonban csak mint közösséghez tartozót tekintette. Mindezek fényében értjük meg, hogy bár az athéni igazságszolgáltatás rendszere meglehetősen nagy kockázati tényezőt rejtett magában az érintett felek vonatkozásában, mégsem dúlta fel a hétköznapi viszonyokat és a kereskedelmi kapcsolatokat sem, ahol pedig – az athéniakra oly jellemző tevékenységszférában – nagyon fontos volt a kiszámíthatóság és a bizalom. Valószínűsíthető, hogy a *polisz* közössége a békülésre nagy hangsúlyt fektetett és nem hagyták elmenni a konfliktusokat a bírósági eljárásig. Ebbe az irányba hatott a már említett szűk élettér és a perek kiszámíthatatlansága is. A döntőbírák fóruma és az *ethosz* – melynek központi magva a *mértékletesség*[82], ami viszont *mérték*ként az igazságosság központi erényének kulcskategóriája – önmagukban is a békében való harmonikus együttélést, illetőleg a (ki)békítést voltak hivatva szolgálni.

Nehezen túlbecsülhető a pedagógia „generálpreventív" szerepe, amely nem intézményesen zajlott (ez inkább csak a hellenizmus korszakában jelent meg), hanem a *nómos*zon keresztül történt.[83] Ez egyrészt tudatos módon, közvetlenül hatott tiltásaival, előírásaival,[84] másrészt az *Areioszpagosz* jelenlétét említhetnénk meg, melynek jelentős pedagógiai funkciója is volt a törvények védelmezésének tekintetében, de ezen túl számos magisztrátust is nevesíthetnénk, melyeknek szinten ezirányba ható funkciói voltak.

Összességében azt mondhatjuk, hogy a hellenizmus előtt a nevelés a „társadalmon keresztül" történt, amely azonban elválaszthatatlanul összefonódott a törvények nevelő szerepével, oly módon, hogy kölcsönösen támaszkodtak egymásra egy olyan társadalomban, ahol a „köz" maga alá rendelte a „magánt" és a „publikus" nem vált el az „államitól".

A hellén monarchiák időszakára a társadalmi-politikai változások nem kis mértékben módosítottak az előbb előadottakon. A források itt is meglehetősen fogyatékosak, mindazonáltal megállapítható, hogy bár a *polis*zok egyes intézményei továbbélnek, a városállamok partikula-

rizmusát a hellén monarchiák centralizációja megszűntette. A Ptolemaioszi királyságban például nem népbíróságok ítélkeznek, hanem szűk bírói testületek. Az ügyvédek szorosan tartották magukat az ügy tényeihez és az athéni *logográf*okkal ellentétben nem folyamodtak retorikai trükkökhöz a minden eszközzel való meggyőzés végett. Bevezetik a perbeli jegyzőkönyv használatát, amelyben az is szerepet játszott, hogy az egyes bírák ítéleteit indoklással látták el. Gyökeresen más tehát az athéni és a ptolemaioszi ítélkezési gyakorlat.

Végezetül megállapíthatjuk, hogy sajátos strukturális és mentális feltételek összességének eredménye tehát a bíróságok előtti diskurzus a görög poliszban, amely egyaránt következménye és oka a görög jogi gyakorlat retorikai/politikai meghatározottságának.

Jegyzetek

[1] A. M. Honoré 'Jogi érvelés a római jogban és napjainkban' in *Összehasonlító jogi kultúrák* Varga Csaba szerk. (Budapest: Osiris 2000), 269–270. o. és 273. o.

[2] Hamza Gábor *Jogösszehasonlítás és antikvitás* (Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó 1985), 184–187. o.

[3] Arisztotelész 'Az athéni állam' in *Államéletrajzok* (Budapest: Századvég Kiadó 1994) 9, 1., 10. o. A demokratikus meggyőződés ideológiailag alapozta meg a népbíráskodást, a gyakorlatban pedig valóban a nép hatalmának megerősödéséhez vezetett. 9,1., i. m. 10. o.

[4] Mario Talamanca 'Il diritto in Grecia' in Mario Bretone–Mario Talamanca *Il diritto in Grecia e a Roma* (Roma–Bari: Editori Laterza 1994), 26. o.

[5] Uo.

[6] Ld. Arisztotelész *Politika* (Budapest: Gondolat Kiadó) 1268b. 59. o.

[7] Uo.

[8] Hamza G., i. m. 154. o.

[9] M. Talamanca, i. m. 52. o.

[10] Viktor Ehrenberg *Lo Stato dei Greci* (Firenze: La Nuova Italia editrice 1980), 86. o. [eredeti cím: *Der Staat der Griechen*, 1967].

[11] Charles Segal 'L'Uditore e lo spettatore' in *L'Uomo greco* szerk. Jean-Pierre Vernant (Roma–Bari: Editori Laterza 1997), 214. o.

[12] I. m. 186. ill. 189. o.

[13] Rudolf Bultmann *Történelem és eszkatológia* (Budapest: Atlantisz 1994), 26. o. vö.: George H. Mead *A pszichikum, az én és a társadalom* (Budapest: Gondolat 1973), 369–370. o.

[14] A „személyes" görög állam és a belviszály viszonyára, illetve a *stasis* és a demokrácia logikájának ellentmondásaira ld. L. Luciano Canfora 'Il cittadino' in *L'Uomo greco*, i. m. 135. o.

[15] Jürgen Habermas *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása* (Budapest: Századvég Gondolat 1993), 54. o.

[16] I. m. 53. o.

[17] Felkai Gábor utószója in J. Habermas, i. m. 368. o., vö.: Felkai Gábor *Jürgen Habermas* (Budapest: Áron Kiadó 1993), 384. o.

[18] Martin Heidegger *Lét és idő* (Budapest: Gondolat 1989), 127-131. o.; Martin Heidegger *A metafizika alapfogalmai* (Budapest: Osiris Kiadó 2004), 50–56. o.

[19] Bár az arisztotelészi megállapítás – mint majd látni fogjuk – nem „teljesen" fedi a kortárs görög joggyakorlatot sem, még távolabb áll ez a koncepció a homéroszi kor valóságától, hiszen bár itt is a szónoklatoknak, a retorikai meggyőzésnek komoly szerepe volt, de igazán racionális diskurzusra – amelyben a felek mélyrehatóan megvizsgálták volna a körülményeket, mérlegelték volna a következményeket, amiben próbálták volna az eseményeket menetét végiggondolni, a várható előnyöket és hátrányokat számba venni – nem találunk példát a homéroszi írásokban. A szóváltások inkább perpatvarok és nem racionális diskurzusok, viták. A felek fenyegetésekkel igyekeznek egymást legyőzni, és az érzelmekre való ráhatással, szónoki felhívásokkal, intelmekkel próbálják a tömegeket a maguk számára megnyerni. vö.: Moses I. Finley *Odüsszeusz világa* (Budapest: Európa Könyvkiadó 1985), 167–168. o.

[20] Arisztotelész *Rétorika* 1355a, (Budapest: Gondolat 1982), 8. o.

[21] *Rétorika*, 1355b, i. m. 10. o.

[22] Sir David Ross *Arisztotelész* (Budapest: Osiris Kiadó 1996), 347. o.

[23] Ld. A. M. Honoré, i. m. 269–270. o., 273. o.

[24] *Rétorika*, 1358b, i. m. 20. o.
[25] Az ügyvédek által felhozott bizonyítékok fajtáira ld.: Robert J. Bonner *Lawyers and litigants in ancient Athens* (Chicago, Illinois: The University of Chicago Press 1927), 205–206. o.
[26] *Rétorika*, 1356a, i. m. 11. o.
[27] Uo.
[28] Ld. ehhez Simon Hornblower 'A demokratikus intézmények létrehozása és fejlődése az ókori Görögországban' in *A demokrácia, befejezetlen utazás* szerk. John Dunn (Budapest: Akadémiai Kiadó 1995), 32. o.
[29] *Rétorika*, 1365b, i. m. 44. o.
[30] *Rétorika*, 1354a, i. m. 5. o.
[31] Szabó Miklós *Trivium*, Grammatika, logika, retorika (Miskolc: Bíbor Kiadó 2001), 187. o. [Prudentia Iuris]
[32] *Rétorika*, 1358a, i. m. 18. o.; vö.: „Ha pedig valaki a dialektikát vagy a rétorikát nem mint képességet, hanem mint tudományt próbálja kiépíteni, az tudtán kívül elmossa természetüket, mert olyan tudományokká alakítja át őket, amelyek már nem csupán a beszéddel foglalkoznak, hanem a tárgyukként szolgáló valóságos dolgokkal is." *Rétorika*, 1359b, i. m. 22–23. o.
[33] A topikai gondolkodás szerepéhez e tekintetben ld.: Sándor Pál *Aristoteles logikája* (Gondolat Kiadó 1958), 128. o.
[34] Szabó M. i. m. 185; 326; 243–244. o.
[35] S. D. Ross, i. m. 347. o.
[36] *Rétorika*, 1395b, i. m. 145. o.
[37] Uo.
[38] *Rétorika*, 1396a, i. m. 146. o.
[39] S. D. Ross, i. m. 352. o. Ne feledjük, hogy a *Rétorika* gyakorlati kézikönyv kíván lenni, a szónok kézikönyve!
[40] G. E. R. Lloyd 'Demokrácia, filozófia és tudomány az ókori Görögországban' in *A demokrácia, befejezetlen utazás* szerk. J. Dunn, i. m. 77. o.
[41] I. m. 78. o.
[42] *Rétorika*, 1404a, i. m. 173. o.
[43] Vö.: Ch. Segal, i. m. 195. o.
[44] Moses I. Finley *Politika az ókorban* (Budapest: Európa Könyvkiadó 1995), 174. o.
[45] *Rétorika*, 1375a, i. m. 75. o. ill., 1376a, 78-79. o. Arisztotelész a tanúknak két személyi köre között különböztet: régiek és mostaniak között. A régi tanúk közé sorolja a költőket és a társadalmilag elfogadott tekintélyeket (!) „akiknek ítéleteit mindenki ismeri". *Rétorika*, 1375b, i. m. 77. o. Az ítéletek a valóságról mondott érték- vagy tényítéletek, tehát nem feltétlenül (sőt!) jogi ítéletek. Ezek a tanúk tehát a megtörtént dolgokról vallanak. Röviden utal a jósokra is, akik a jövendőekről mondanak érvényes kijelentéseket. Ezek általában a politikai döntésekre vonatkoztak, bár hozzá kell tennünk, hogy az állami döntésekre a görög gyakorlatban a jóslásoknak sohasem volt döntő, kényszerítő erejük. M. I. Finley, i. m. 197-201. o.
[46] *Rétorika*, 1376a, i. m. 78. o.
[47] G. E. R. Lloyd, i. m. 79. o.
[48] I. m. 80. o.
[49] Arisztotelész 'Az athéni állam' in *Államéletrajzok*, i. m. 54. o.
[50] Arisztotelész is a jogi tanúbizonyságról értekezve idézi fel, hogy Klephón Kritiász ellen Szólon elégiáit használta fel bizonyságként miszerint Kritiász családja „ősidők óta kicsapongó"(!), tehát nem csak a perbeli fél, hanem a visszamenő generációk egész jelleme, mint „családjellem" a perbeli bizonyítás része lehetett.
[51] *Rétorika*, 1355a, i. m. 8-9. o.
[52] Vö.: R. Bultmann, i. m. 104. o.
[53] *Rétorika*, 1355a, i. m. 9. o.
[54] Sándor P., i. m. 136. o.
[55] G. E. R. Lloyd, i. m. 92-95. o. vö.: Tőkei Ferenc *Kínai szofisztika és logika* (Budapest: Balassi Kiadó 1997), különösen: 9-11. o.
[56] G. E. R. Lloyd, i. m. 82. o.
[57] M. I. Finley *Odüsszeusz világa* i. m. 165. o.
[58] Az alsófokú bíráskodás leírásához ld.: Arisztotelész 'Az athéni állam', i. m. 44. o.
[59] R. J. Bonner, i. m. 96. o.
[60] I. m. 57. o.
[61] V. Ehrenberg, i. m. 115–117. o.
[62] Néhány okra Bonner is helytállóan rámutat: i. m. 104. o.; 106–110. o., de másutt is.

[63] Vö.: R. J. Bonner, i. m. 100–101. o.
[64] V. Ehrenberg, i. m. 117. o.
[65] M. Talamanca, i. m. 68. o.
[66] Platón 'Törvények' in *Platón összes művei* III, (Budapest: Európa Könyvkiadó 1984), V. 743d. 652. o.
[67] Az athéni állam eljárási szabályairól írja Arisztotelész. Ld.: 'Az athéni állam', i. m. 44. o.
[68] Vö.: R. J. Bonner, i. m. 59-71. o.; John Walter Jones *The law and legal theory of the Greeks* (Aalen: Scientia Verlag 1977), 123–124. o.
[69] A modern törvényekkel összevetve az athéni törvények rosszul fogalmazottak, szerkesztettek voltak. Számos szó és kifejezés jelentésében kétséges volt, és így alkalmazásában sem lehetett problémamentes. Athénban egy bíróság döntései nem szolgáltak egy másikének döntési alapjául; mindegyik esküdtszék úgy interpretálta és alkalmazta a törvényt, ahogy célszerűnek tartotta. Ez a különös jellemvonása az athéni bírósági rendszernek kétségtelenül felelős volt a sok pereskedésért. R. J. Bonner, i. m. 104. o.
[70] Nagyné Szegvári Katalin 'Az ókori görög állam és jog' in *Egyetemes állam- és jogtörténet, Ókor–feudális kor* szerk. Rácz Lajos (Budapest: HVGOrac 1998), 85. o.
[71] M. Talamanca, i. m. 69. o.
[72] Arisztotelész 'Az athéni állam', i. m. 44. o.
[73] A köz- és a magánvád distinkció nem felel meg a modern közjog/magánjog, de a büntető és polgári jog felosztásnak sem. A *polisz* megjutalmazta azokat, akik – közügyet érintő kérdésben – sikeres vádat emeltek, másrészről pedig büntetések kiszabásával próbálta elejét venni annak, hogy könnyelműen éljenek a közvád eszközével. Fontos továbbá hozzátennünk, hogy az egyszer benyújtott közvádat – ellentétben a magánváddal – nem lehetett visszavonni. Mindezek az intézkedések a „köz" primátusát mutatták az egyén jogaival, érdekeivel szemben. V. Ehrenberg, i. m. 16. o.
[74] A magánjellegű (polgári) perekben azonban számos alkalommal előfordult – a törvény rendelkezéseivel ellentétes módon –, hogy az esküdtszék engedélyével közeli rokon, barát vagy kisegítő lépett fel az alperesi pozícióban lévő fél helyett annak képviseletében (de alkalmanként bizony az ellenfél személyes és politikai ellenségei is), ezt rendszerint engedélyezték, az ilyen irányú engedélyek beszerzése különösebb gondot – a források tanúsága szerint – nem okozott. R. J. Bonner, i. m. 201; 204. o.
[75] Bevett gyakorlat volt azonban kijelölni ügyvédeket büntető ügyekben, azon ügyekben, amelyek fontos közérdekeket érintettek, továbbá időnként önkéntes ügyvédek is segítettek a procedúrákban, minden fizetség nélkül. R. J. Bonner, i. m. 201. o.
[76] Ld.: i. m. 200–244. o.
[77] Vö.: Arisztotelész 'Az athéni állam', i. m. LIII. 44. o.
[78] Több mint jelzésértékű, hogy a hellenisztikus korban idegen bírákat hívtak bíráskodni magánvád esetében is, mely tény csak részben magyarázható a bíróságok túlterheltségével. Sokkal inkább arról volt szó, hogy jobban bíztak az igazságos és jogszerű ítéletben, ha az *idegen* bírák bíráskodtak és nem a helybéli görögök, akik bár közvetve, de mégis érdekeltek lehettek a konkrét ügy bizonyos irányban történő „elbírálásában".
[79] Ld. a *Retorikához* fűzött 115. jegyzetet. i. m. 242. o.
[80] M. Talamanca, i. m. 71. o.
[81] Arisztotetész *Politika* 1301a i. m. 165. o.
[82] Vö.: Heller Ágnes *Az aristotelési etika és az antik ethos* (Budapest: Akadémiai Kiadó 1966), 297. o.
[83] V. Ehrenberg, i. m. 145-146. o.
[84] Ennek társadalmi hátterének elemzéséhez ld. Oswyn Murray 'L'Uomo e le forme della socialitá' in *L'Uomo greco* i. m. 235. o.

ARISZTOTELÉSZI MÉLTÁNYOSSÁG: JOGTECHNIKAI KIVÉTEL A TÖRVÉNY ALÓL VAGY GYAKORLATI FILOZÓFIÁJÁHOZ KÖTÖTT SZUBSZTANTÍV IGAZSÁGOSSÁG?

1. Íratlan törvény, közös törvény, természetjog és méltányosság

Ahhoz hogy az arisztotelészi *epieikeia* helyiértékét meg tudjuk határozni, tehát, hogy a címben foglaltakra választ kapjunk, mindenekelőtt foglalkoznunk kell az írott és az íratlan, illetve a részleges és az egyetemes, valamint a természeti törvények egymáshoz, majd ezeknek a méltányossághoz való viszonyával.

Arisztotelész *Retorikájá*ban megkülönbözteti az írott és íratlan, valamint az egyetemes és a részleges törvényeket:

> „A törvény lehet részleges vagy egyetemes. Részlegesnek nevezem az írott törvényt, mely valamely államot irányít. Egyetemesek azok az íratlan szabályok, amelyeket mindenki elfogadni látszik."[1]

Az egyetemes, közös törvények [*koinosz nomosz*] olyan *íratlan normák* tehát, amelyek úgy érvényesek, hogy általános elfogadásra találnak. Ezen íratlan törvényekkel állíthatóak szembe az írott törvények, amelyek az egyes *polisz*okat szabályozzák [*idiosz nomosz*]. Később Arisztotelész az egyetemes és az írott törvényt [*koinosz nomosz* illetve *gegrammenoi nomoi*] állítja szembe egymással. Világosan különböztet a jogilag kényszerítő írott, és az ilyen kényszerrel nem rendelkező íratlan törvények között: „[. . .] márpedig az írott törvény kényszerítő erejű, az íratlan pedig nem."[2] Rögtön ezután (XV. fejezet) az egyetemes törvényt az íratlan törvénnyel azonosítja, sőt, az igazságossághoz és a méltányossághoz köti:

> „Világos, hogy ha az írott törvény ügyünk ellen szól, akkor az egyetemes törvényhez és a méltányossághoz kell folyamodnunk, mert igazságosabb. [. . .] És, hogy a méltányosság és az egyetemes törvény (hiszen a természeten alapul) mindig változatlanul érvényben van, az írott viszont gyakran változik",[3]

majd Antigoné tettét kommentálva mondja, hogy ő csak Kreon írott törvénye ellen vétett és nem az íratlan törvények ellen. Arisztotelésznél tehát az íratlan törvények [*agraphosz nomosz*] egybeesnek az egyetemes törvényekkel [*koinosz nomosz*]. Az előbbiek pedig egyetemes érvényűek és egyfajta természetjognak is felfoghatóak, hiszen – mint láthattuk – maga Arisztotelész hivatkozik arra, hogy a természeten alapulnak. Az egyetemesség tehát az *egyetemes érvényességen* alapul, az pedig a természeten, így nem is annyira meglepő, ha Mario Talamanca,

az arisztotelészi íratlan törvényeket a *Retorika* tanúsága szerint egyfajta „természetjog"-ként aposztrofálja.[4]

Találhatunk azonban egy másfajta felosztást is a *Retorikában*. A jogos és jogtalan cselekedetekről értekezve Arisztotelész a következőket mondja:

> „A törvényt részlegesnek és egyetemesnek mondom: részlegesek azok, amelyeket minden nép önmaga számára állapít meg; lehet íratlan vagy írott. Az egyetemes a természeten alapul. Valóban van természeten alapuló egyetemes jog és jogtalanság, melyet minden nép felfedez, jóllehet nincs köztük semmiféle kapcsolat és megegyezés."[5]

A részleges törvény [*idiosz nomosz*] tehát lehet íratlan [*agraphosz*] vagy írott [*gegrammenosz nomosz*]. Igaza van Talamancának abban, hogy az egyetemes törvényről Arisztotelész csak azt mondja, hogy a „természeten alapul", de nem azonosítja az íratlan törvénnyel [*agraphosz nomosz*]: „Az *agraphosz nomosz* itt nem egy lényegileg egyetemes érvényű »természetjog«, hanem egy sajátos rendszer része, amely első látásra azzal lenne azonosítható, amit mi »szokás«-nak nevezünk."[6] Az íratlan törvénynek Arisztotelész megfogalmazásában két fajtája van, az egyik az etikai-társadalmi megítélés, a másik pedig „a konkrét írott törvény fogyatékosságait pótolja"[7], vagyis az *epieikeia*, a méltányosság.

Mint láthattuk ingadozás tapasztalható Arisztotelésznél az írott és az íratlan, illetve az egyetemes és a partikuláris törvény egymáshoz való viszonyát illetően.[8] Számunkra ebből nem az ingadozás ténye érdekes, hanem sokkal inkább az, hogy az előbbiekre tett egyes megállapításokat külön-külön érvényesnek tartja. Többdimenziós problémával állunk tehát szemben, ahol több egymást átfedő igaz állítás is megfogalmazható. Arisztotelész nagysága éppen ebben áll. Analitikai megközelítéssel természetesen pontosabb képet kaphatnánk az egyes jogi és egyéb más normák egymáshoz való viszonyáról (a szokásjogot illetően Talamanca éppen ezt teszi), azonban úgy érzem, hogy Arisztotelész saját módszerével mégis sokkal többet árult el az íratlan és az írott jog belső kapcsolatáról, belső lényegiségéről. A kétértelműségek okát nem abban kell keresnünk, hogy Arisztotelész nem képes a fent nevezett törvényi rétegek között az egzakt viszonyokat feltárni, hanem a *Retorika* természetében. Ahhoz, hogy jobban megértsük a *Retorika* szellemét, tudatosítanunk kell, hogy itt érvelésmintákkal találkozunk, amelyeket nem lehet tudománnyá szervezni. A bíróságok előtt zajló patetikus szónoklatokban populáris érvek is szerepelnek[9] és a retorikai instrumentárium használatakor elkerülhetetlen az, hogy ne jussunk egymásnak ellentmondó következtetésekre, márcsak azért is, mert

> „nemcsak a szükségszerűből kell következtetni, hanem olyanokból is, amelyek csak többnyire igazak"[10].

A *vélemény* lehet tehát érvelési kiindulási alap[11], minden ember, vagy minden ember véleményéé[12], ahol természetesen ez maga is a meggyőzés tárgya lehet. A retorika nem a kétségbevonhatatlan bizonyítás eszköze, hanem az érvelésé:

> „Ha pedig valaki a dialektikát vagy a rétorikát nem mint képességet, hanem mint tudományt próbálja kiépíteni, az tudtán kívül elmossa természetüket, mert olyan tudománnyá alakítja át őket, amelyek már nem csupán a beszéddel foglalkoznak, hanem a tárgyukként szolgáló valóságos dolgokkal is."[13]

Nos, ebben az olvasatban kell foglalkoznunk a törvényi rétegek egymáshoz és ezeknek a méltányossághoz való viszonyával. Nem tudományos, kétségbevonhatatlan, precíz helyiértékeket kell meghatároznunk, hanem lehetséges relációkat, amelynek szövedéke ad útbaigazítást. A döntést befolyásolni igyekvő, *meggyőzésre* irányuló retorika idomul a tárgyához: a retorika tárgya ugyanis olyan, hogy nem adhatók pontos definíciók az azokat leíró valóságokra, illetve nem lehet logikailag szigorú, feltétlenül helyes, igaz állításokat tartalmazó végkövetkeztetésekből álló *tudományos rendszert* felállítani a jogos, az igazságos és a méltányos döntés területén. Ehhez kapcsolódóan általános kitekintésként állítható, hogy a gyakorlati filozófia sem törekedhet a helyes döntés meghatározására a gyakorlati cselekvő számára, annak eltalálására, mivel ez a gyakorlat feladata, amely a gyakorlati okosság révén érhető el.[14] Az érvelés a retorikát használja a bírósági döntés *befolyásolására*, a meggyőzés véget, míg a gyakorlati filozófia az erkölcsi és a jogi döntések területét vizsgálja, a döntés viszont *phronészisz* tudását igényli a döntési szituációban levőtől, azonban mindhárom tekintetében elmondható, hogy az igazságos és a méltányos eltalálása nincs garantálva, a döntés helyessége pedig nem mutatható ki egzakt ellenőrizhető módszerekkel. A retorikai módszer, a gyakorlati filozófia jellege és a *phronészisz* sajátosságai egyszerre mutatják, hogy az igazságosság, de különösen a méltányosság terrénumán a jog norma-szintjei, azok egymásravonatkozásai a döntési szituációban, tehát a *jogtalálási helyzetekben* nem rögzíthetőek végérvényesen.

Francesco D'Agostino – az arisztotelészi és a görög méltányosság-felfogások egyik legelismertebb kutatója – a következőképpen összegzi a korábban ismertetett passzusok kategóriáinak konstellációját a *Retorikáb*an az *epieikeiá*ra fókuszálva, mely irányultság egybeesik a mi haladási irányukkal:

> „A közös törvény a természeti és az íratlan törvénnyel azonosíttatik (azonban az arisztotelészi szövegek olvasásából nem mondható meg, hogy a természeti törvény *tout court* azonosul-e az íratlannal, és az sem, hogy a közös törvény e két azonosítása egymással ekvivalens-e); de a partikuláris törvény is lehet íratlan vagy írott. Az annyira világosan megfogalmazott *epieikeia* változatlansága nem talál egyértelmű igazolást: vagyis hogy azért változatlan mert egy természetes igazságossági érzületnek felel meg, vagy pedig mert egy közös törvényen alapszik, nem azért mert íratlan (mely nem minősítő, jegyzi meg Arisztotelész, hiszen az a pozitív törvénynek is lehet jellemzője), hanem mert objektív."[15]

Számunkra most az az érdekes, hogy a *méltányosság* valamiképpen az íratlan joghoz köthető és mindenképpen jogi kategória is, ellentétben az etikai-társadalmi normákkal, amelyeknek a jogi jellege meglehetősen kétséges. Az íratlan törvény nem foglalja magába a szokásjogot.[16] Az *agraphoi nomoi*, mint egy adott jogrend része [*idiosz nomosz*], ugyanolyan szerepet töltenek be mint a szokások [*ethé*], ahol ez utóbbiak természetesen nem jogilag kötelező normák, hanem társadalmilag szankcionált *erkölcsök*. Fentebb szóltunk arról, hogy Arisztotelész is kétféle íratlan törvényről beszél. Az első értelemben mint etikai-társadalmi megítélést tárgyalja, aminek nincs jogi mivolta, tehát nem jogilag kényszerítő norma, csak társadalmilag-erkölcsileg. A másik értelem az *epieikeia*, a méltányosság. A többi forrás is alátámasztja ezt a megkülönböztetést. Egy konkrét, adott jogrenden belül tehát, az íratlan törvények gyakorlatilag az *ethé*nek felelnek meg (és nem a szokásjognak).[17] E tekintetben – csak így, mintegy megjegy-

zésként – a görög társadalmi gyakorlatban az önkéntes társadalmi normakövetést emelhetjük ki, valamint azt, hogy ritkán sértették meg ezen szabályokat.

Az íratlan törvények, mint egy adott jogrend részei tehát mint társadalmi szokások értendőek [*ethé*] és nem mint szokásjog. Ez utóbbi ugyanis a szigorú törvénytisztelet, a *legalizmus* ellen hatott volna. A szokásjog a K.e. V., illetve IV. században nem képezte az adott pozitív jog részét. A jog tehát a törvényekre és rendeletekre korlátozódik egyfajta legalizmus[18] jegyében, ami alatt már csak a társadalmi szokások vannak, társadalmi szankciókkal. Az *íratlan törvény* azonban Arisztotelésznél egyetemes *természeti törvényként*, illetve *méltányosságként* is felfogható, azokkal azonosítható.[19] Talamanca az íratlan törvény ilyetén való értelmezésekor három problémát vet fel. Miként értelmezhető ebben a kontextusban az Andokidész által idézett törvény?[20] Hogyan érvényesülhet az *epieikeia*, valamint, hogyan értelmezhető az előbbiek értelmében a bírák azon kötelezettsége, hogy „legjobb belátás szerint" kell dönteniük.[21] Az arisztotelészi etikákban egyértelmű megfeleltetést a méltányosság és a természetjog között nem találhatunk, ahogy arra többen – mint például K. Kuypers[22] – már rámutattak. Kuypers a méltányosság kapcsán természetjog helyett inkább *természetes igazságossági érzületről* beszél, de hozhattuk volna Gadamer vagy Michel Villey[23] tanúságát is, akik, bár különböző terminológiákkal, de arra hívják fel a figyelmet, hogy nem lehet a méltányosságot egyfajta merev természetjoghoz kötni, hiszen ez a kategória arra szolgál Arisztotelésznél, hogy a méltányosság révén az igazságosság felé vezessen; de hasonlóképpen felhozhatjuk azok érveit is, akik a modern törvény-felfogás jegyében azt mutatják ki, hogy a méltányosság a jog (törvény) immanens racionális szükségszerűségéhez kapcsolódik.

A *Rétorika* XIII. fejezetében a méltányosságról a következőket olvashatjuk: „És nem a törvényt, hanem a törvényhozót kell figyelembe venni; és a törvényhozónak nem a szavát, hanem a szándékát"[24], majd később Arisztotelész így folytatja:

> „Inkább választott bíróhoz kell folyamodni, mint törvényszékihez, mert a választott bíró a méltányosságot tartja szem előtt, a törvényszéki a törvényt, és azért találták fel a választott bírói eljárást, hogy a méltányosság érvényesülhessen a törvénnyel szemben."[25]

Ha csak ezeket a részeket tekintjük – és igaztalanul kivágjuk a közbülső tagmondatokat –, akkor könnyen juthatunk a szöveg egyfajta szigorúbb jogi olvasatához, ahogyan azt Frosini is teszi.[26] Frosini azt mondja, hogy – eltávolítva a skolasztikus értelmezési rárakodásokat, deformációkat – Arisztotelész a méltányosság alatt „az egyedi eset jogát értette" a jogi szabállyal szemben, vagyis a norma szelleme szerinti értelmezését a törvény betű szerinti értelmezése ellenében.[27] A választott bíráskodás és a törvényszéki bíráskodás eseteiben azonban két egymástól különböző dologgal állunk szemben. Míg az előzőben a jogvita a jog társadalmi és erkölcsi „forrása" alapján, vagyis a választott bírói döntés alapján oldódik meg, addig a második eset más problémát vet fel. Ez utóbbinál ugyanis az *epieikeia* mint a törvény értelmezésének eszköze kerül előtérbe és ahhoz a – jogértelmezéskor felmerülő – rendkívül bonyolult és hasonlóképpen fontos problematikához vezet el bennünket, ami a törvény betűje és annak szelleme közti viszonyban foglalható össze. Frosini azonban mindkét esetre vonatkozóan meggyőződéssel állítja, hogy „Arisztotelész kimutatja, hogy a méltányosságnak sajátlagosan »jogi« és nem elvont etikai értelmezést kíván adni"[28], majd ezt a következőképpen fejti ki:

> „[…] megkülönbözteti az írott törvényeket az íratlanoktól és elismeri – az utóbbira jellemző – a jogi értékelés elvét a »méltányosság« elvében, amely számára a tények természetét, a jog általános elveit és még másokat is magában foglal, amelyekhez folyamodni lehet, hogy kitöltsék a jogrend hiányait. A méltányosság tehát Arisztotelész számára az íratlan törvény alkalmazásának módja"

– fejezi be Frosini.[29] Frosini tehát a jogalkalmazáshoz, vagyis – természetszerűleg – a *gyakorlati mozzanathoz* köti az arisztotelészi *epieikeiá*t – de az *aequitas*t is, illetve szól még a hasonló beállítottságú jogászi tevékenységről is – és elutasítja a méltányosság egyfajta platóni ideavilágban való lehorgonyzását. A problémánk nem a jogi döntés gyakorlati jellegével és a méltányosság ide kötésével van, hanem az *epieikeia* túlságosan merev, egyoldalú megfogalmazásával. Csatlakoznunk kell Francesco D'Agostino *epieikeia*-értelmezéséhez, aki e komplex arisztotelészi fogalmat tágabban ragadja meg. Vannak ugyanis olyan elemek Arisztotelész leírásában (továbbra is a *Rétorikáb*an), amelyek nem redukálhatóak az előbb ismertetett, szigorúan gyakorlati jogi logikára.

Nézetünk szerint – ahogy már említettük is – Arisztotelész érdeme abban áll, hogy nem akarja egy síkra vetítve egyértelműen feloldani a problémát, és így megoldani az egymással szembefutó értékek kérdését.

2. A jog „vertikális" versus „horizontális" jellege, avagy miben rejlik a szubsztantív méltányosság forrása: az interszubjektív dimenzióban avagy a törvény „alatti" társadalmiságban?

A *törvény* és a méltányosság viszonyának vizsgálatához további gondolati lépéseket kell tennünk az arisztotelészi forráshelyek elemzésével.

A törvény uralma és a *nép bíráskodása* a *demokrácia* kiteljesedését jelenti.[30] A *legalizmus* tehát, mint a törvény uralma, a nép uralmát valósítja meg, de az általános normák, a törvények primátusán[31] keresztül. Az igazságosság viszont az ember *Másokhoz való viszonyának* legfőbb mércéje:

> „[…] az igazságosság jóformán az egyetlen erény, amelyet mások javának tartanak; ti. a másokhoz való viszonyunkban nyilvánul meg",[32]

ezért is az erények legmagasabbika:

> „Éppen ezért sokan a legmagasabb rendű erénynek tartják az igazságosságot: olyannak, hogy sem az esti, sem a hajnali csillag nem lehet oly csodálatos; sőt közmondásképp szoktuk mondogatni, hogy »az igazságosságban minden erény bennfoglaltatik«".[33]

Azonban ez utóbbi helyütt éppen a törvényekről szól Arisztotelész és az abban foglalt igazságosságot elemzi. A törvényeket olyanként fogja fel, amelyek az állami közösség javát szolgálják, boldogságának elemeit hozzák létre, illetve tartják fenn. Az erény és a gonoszság tárgyába tartozó dolgokat írnak elő, illetve tiltanak meg. Ezek után mondja Arisztotelész, hogy

> „az igazságosságnak ez a formája tökéletes erénynek nevezhető ugyan, de nem általánosságban véve, hanem másokkal való viszonylatban."[34]

A törvényben foglalt igazságosságot, a materiálisan megfogalmazott etikai tartalmat tehát az *interszubjektív dimenzióban* látja lehorgonyzottnak, megvalósulónak. A törvény igazságossága tehát az interszubjektív etikai igazságosságnak is megfelel. Előfordul azonban, hogy a törvény nem valósítja meg, vagy nem teszi lehetővé a teljes interszubjektív igazságosság realizációját; ekkor pusztán etikai megfontolásokból Arisztotelész a *Retorikáb*an a morális igazságosságot tartja az erényesen cselekvő ember szemszögéből (!) követendőnek:

> „És hogy az igazán derék emberre az jellemző, hogy inkább az íratlan törvényhez alkalmazkodik és mellette tart ki, nem az írott mellett."[35]

Itt természetesen az igazságosság egyik értelme és az íratlan törvény között vontunk párhuzamot, de ezt megtehettük, hiszen nemcsak a „törvény szerint igazságos" létezik, hanem Arisztotelész is utal rá, hogy *többféle igazságosságot* különíthetünk el.[36] A teljes, az etikai igazságosság szituatív keresése – amelyet az eredeti platóni gondolattal ellentétben nem egy ideális kormányzó végez, hanem pragmatikusan az ember – nem jogosít fel azonban arra, hogy az írott törvényekkel szemben az íratlanhoz nyúljunk:

> „És hogy a legjobb törvények éppen azt tiltják, hogy okosabbak akarjunk lenni a törvényeknél."[37]

Ez éppen a *törvény szerinti igazságosnak* elvéből fakad, melynek igazságossága annak *általánosságából* következik, valamint a demokratikus jogalkotás eszméjéből, és nem utolsó sorban a törvény általi egyenlően kezelés jogi értékéből, mint igazságossági elvből, hiszen – a logikát megfordítva – „minden, ami az egyenlőséggel ellenkezik, az egyúttal a törvénnyel ellenkezik".[38]

Felmerül a kérdés, hogy miért van az, hogy Arisztotelész, annak ellenére, hogy a keleti gondolkodás inkább az egyén befelé forduló önkiteljesítésére helyezi a hangsúlyt[39], ő mégis az interszubjektív igazságosságnak különös figyelmet szentel, mikor köztudott, hogy ez a relacionalitást, a másik ember elismerését, tehát a „kifelé nyitást" vonzza magával. Ez pedig – ahogy Francesco D'Agostino is megjegyzi – a keleti ember számára nem az önkiteljesedés, hanem éppen a szétszóródás veszélyét rejti magában (meg kell jegyeznünk, hogy az önuralom és az összeszedettség a keleti ember számára kardinális erények). Az ókori görög ember számára, és így Arisztotelész számára is, az erényhierarchiában az igazságé, a bölcsességgé az elsőbbség (nem pedig a barátságé), amely az emberben benne lévő valamiféle isteni szerinti életet jelenti, és ami nagymértékben *autarch*há teszi az embert, míg az egyszerű igazságosság emberként, halandóként élteti.[40] Arisztotelész a *Nikomakhoszi Etiká*ban plasztikusan foglalja össze a görög mentalitást és az ebből fakadó etikát amikor az erény tényezőit vizsgálva így ír:

> „Viszont az elmélkedő embernek – legalábbis e tevékenysége szempontjából – semmi ilyesmire nincs szüksége; sőt majdnem azt mondhatnánk, hogy az ilyesmi még útjában is van – legalábbis az elmélkedés szempontjából; hanem persze, mivel mégiscsak ember ő is, és neki is másokkal kell együtt élnie, szívesen cselekszi az erényének megfelelő tetteket, s így neki is szüksége van a külső javakra,

> hogy ember voltát megtarthassa. Hogy a tökéletes boldogság nem lehet más, mint valamiféle elmélkedő tevékenység, az látható a következőkből is [...]."[41]

Ha most ezt összevetjük a megismerésről és a szeretetről Max Scheler által mondottakkal[42], akkor egyetérthetően megállapíthatjuk, hogy nem az interszubjektív erények legmagasabb morális elvárást tartalmazó erénye, tehát a szeretet vagy az igazságosság[43], hanem a bölcsesség erénye, a 'bölcs' ember a keleti ember eszménye.[44] Az ember társas, kapcsolati dimenziójához szorosan kötődő jogról és az igazságosságról természetesen van emelkedett elképzelésük, de ezek a létformák mindenképpen „a létezés nem hiteles formái, amely nem érdemel különösebb figyelmet, még kevésbé magasztalást."[45] Arisztotelész mégis a *Nikomakhoszi Etiká*ban olyan markáns kifejtését adta az igazságosságnak, hogy az mind a mai napig az etikai és jogi gondolkodás legfőbb kútfőjének, privilegizált forrásának számít. Egyetérthetünk Francesco D'Agostino találó megjegyzésével, miszerint a klasszikus jogfilozófia története tulajdonképpen nem más, mint Arisztotelész *Nikomakhoszi Etiká*jának V. könyvének kommentárja. Abban viszont igen nagy különbség van, hogy ki miként kommentálja ezt a halhatatlan megállapításokat tartalmazó művet. De – némi túlzással – éppen erről szól a jogfilozófia története. Röviden két elemzést vetek itt össze: Peschka Vilmosét és Francesco D'Agostinóét. Két jogfilozófus, két merőben ellentétes elemzési paradigma. Míg Peschka a jog vertikális, hierarchikus szerkezetét vizsgálja, Francesco D'Agostino a jog horizontális, *interszubjektív meghatározottságát* emeli a középpontba. Míg a magyar jogfilozófus a (marxista) társadalmi meghatározottságot tekinti a jog adott környezetének, az olasz jogtudós a természetjogi, de legalábbis a perszonalista megközelítést választja.

Peschka Vilmos tanulmányának elején rámutat arra, hogy Arisztotelész a törvény, a pozitív jog hegemóniáját vallja. A törvény megelőzi mind a bírói döntést, mind a méltányosságot.[46] Tehát, míg Peschka Vilmos a valóságosan érvényesülő görög törvénypozitivizmusból vonja le következtetéseit, addig D'Agostino az interszubjektivitásban, tehát a jog relacionalista jellegében látja a *Nikomakhoszi Etika* halhatatlanságát. Ezt úgy is megfogalmazhatjuk, hogy míg Peschka a jog vertikális érvényességét húzza alá: a törvény általánosan érvényes jellegét, ahol az arisztotelészi méltányosság különösségével csak korrigálja a törvény általánosságából eredő igazságtalanságokat, méltánytalanságokat, addig D'Agostino szinte már az igazságosságot közvetlenül köti a méltányossághoz, mint a jogiság lényegi tartalmához. Míg D'Agostino a metafizikai tartalmat a Másikhoz való viszonyban, illetve az igazságosságban látja, addig Peschka Arisztotelész igazságosság- és jogfelfogásában rejlő metafizikumot visszafordítja a társadalomba, és mintegy materializálja azt:

> „A legfontosabb mozzanatokat azonban a jog és az érték viszonyának megértése érdekében jeleznünk kell. Így mindenekelőtt az érték társadalmiságát, társadalmi meghatározottságát, amely voltaképpen az imént problematikusként jelzett konkrét értékek és értékelések, valamint az érték mint olyan közötti összefüggés alapja."[47]

Valóban, Arisztotelész maga utal határozottan arra, hogy az igazságos helyenként és koronként változik, azonban különbséget tesz az igazságosság természetes és konvencionális formái között, tehát van a jogoknak és kötelességeknek egy egyetemesen elismert, természettől fogva igazságos [*phüszei dikaion*] rétege (ezektől egyetlen törvényhozó sem tér, és nem is térhet el),

de vannak csak lokálisan érvényesülő, az előbbire ráraködó, városállamok által meghatározott, pozitív döntésen alapuló jogok és kötelességek. Arisztotelész tehát nem osztja a szofista nézetet, miszerint minden igazságosság a társadalmi megegyezéstől függ, vagyis konvencionális. Vagyis nem fogadja el sem a jog kizárólag *parancs-jellegét*, sem kizárólag társadalmi meghatározottságát, *konvencionalitását*. Létezik tehát a pozitív rendben ható „természettől fogva igazságos", bár az is igaz, hogy evidenciaként utal jó egynéhányszor az erkölcsiség mibenlétéről való egyértelmű mindennapi vélekedésre, valamint a józan ész ítéletére. Olyannyira, hogy Nyíri Tamás egyenesen azt veti Arisztotelész szemére, hogy mivel adottnak veszi, hogy az emberek tudják, hogy mi az erkölcsileg jó és helyes, tanítása nem más mint ideológia.[48] Valóban, a gyakorlati filozófia által felrajzolt normarendszer az akkori poliszrendszer kontingens társadalmi-politikai valóságát mutatja, amire jó példa, hogy a rabszolgaságot természetesnek tekinti, míg Platón éppen mert elvont ideát rajzol meg, így államutópiájában a rabszolgaság intézményét normatíve, elvont elméleti szinten utasíthatja el.[49] A görög *polisz* tehát a természeti rendet alapvetőnek tekintette, ez viszont náluk az interszubjektív relációkban jelentős aszimmetriákat jelentett. A jogalkotás és a törvények ezen – természetinek tekintett – aszimmetrikus viszonyokat is beemelték a pozitív normatív rendbe. A törvények voltak ugyanis az eszközök, melyek normatív jogi szintre hozták a természet előírásait:

> „[. . .] a *nomoi* szállítóeszközként szolgáltak, amelyeken keresztül – egy alapjában véve természetjogias szemléletben – a természeti rend feltárul, mely bele van írva a dolgokba."[50]

Talamanca alaptézisét fejtegetve arra kérdez rá, hogy a szokás(jog) miért nem töltötte, tölthette be ugyanezt a funkciót? A válasz talán a *polisz*ok születésekor meglévő legalizmusban lehető meg. A törvény vált az egyedüli pozitív jogi „transzmissziós szíjjá", mely a természeti rendet fejezi ki.) A tökéletesen igazságos társadalmi viszonyok nem képezhetik így a *Politika* elemzési keretét vagy célját, mindazonáltal nem tagadható, hogy Arisztotelész etikája – mely az emberi erény etikája, s a „mérsékelt realizmus" (Gottfried Martin) jegyében született –, akkor is, ha azt valamiképpen a metafizikától függetlenül akarja megalapozni, mégis teleologizmusa[51], és az „etikai tudat", no meg az 'általános' létére vonatkozó ontológiai elmélete (bár azt nem válaszolta meg végérvényesen, hogy miképpen függ össze az 'általános' a *logosz*szal[52], mely összefüggés pedig a klasszikus természeti törvény-tan alapját képezi) a horizonton feltűnni hagy néhány szubsztanciális (metafizikai) tartalmat, különösen az igazságosság kitüntetett erénye vonatkozásában – amelynél az etikai és az ontológiai kérdések egymásba kapcsolódnak[53] –, mely metafizikai tartalmak azonban – Peschka állításával ellentétben – nem azonosíthatóak a társadalmi meghatározottsággal.[54]

Peschka hosszasan elemzi az igazságosság és az egyenlőség kérdését, amelyet Arisztotelész a geometriai, illetve aritmetikai arányosság fogalmaival jár körül. Ehelyütt természetesen nem áll módunkban az elemzés tárgyalásába és értékelésébe mélyen belebocsátkoznunk, annyi azonban mindenképpen megállapítható, hogy Peschka Vilmos marxistaként inkább a jog „vertikális", állami és társadalmi meghatározottságát emeli ki.

Francesco D'Agostino ezzel ellentétben – mint már említettük – az arisztotelészi jog és igazságosság horizontális és interperszonális jellegére helyezi a hangsúlyt. Túlságosan is hozzászoktunk ahhoz – mondja D'Agostino –, hogy a jogra mint normák rendszerére tekintsünk és

> „abból a formulából, amit a késői Kelsen erőteljesen hangsúlyoz: *kein Imperativ ohne Imperator*, vagyis, hogy nincs parancs parancsoló létezése nélkül, következik a szükségszerűség, hogy a jogra, igen, mint alanyok sokaságára gondoljunk (*ubi societas ibi ius*), de akik szükségesnél jobban is hierarchikusan viszonyulnak egymáshoz."[55]

Az ilyen szemlélet – nézete szerint – túlhangsúlyozza a jog normatív oldalát, mely alapvetően egy kettős meggyőződésen alapul: „A törvény a teljes jog, és a törvény teljesen jog".[56] A jog efféle megközelítése a *vertikális jelleget* hangsúlyozza, és a horizontális dimenziót, amely jellemzően (például) a szerződő felek között jön létre, csak látszólagosnak tekinti, „amely csak annyiban létezik, amennyiben a szuverén autoritása által garantált."[57] A jogi hagyomány azonban éppen ellenkezőleg, a jog relacionalitására alapoz, ahol a *kapcsolatiság* nem elszakítható annak lényegi igazságosságától. A úgynevezett „klasszikusok" mindig is úgy gondoltak a jogra és az igazságosságra, hogy azokra a problémákra gondoltak, amelyek az *emberek együttéléséből* fakadnak. Itt természetesen a törvényhozónak kiemelt szerepe és felelőssége van, de ez korántsem helyettesítheti a szerződő felek, a jogviszonyba lépők jóhiszeműségét, természetes igazságosságtudatát. A jog és az igazságosság gyakorlati vizsgálatakor Arisztotelész – D'Agostino szerint – az interszubjektív kapcsolat valamiféle „meta-naturalisztikus" jellegét mutatja ki. Az interszubjektív dimenzió az akaratlagosság által, tehát nem esetleges vagy ösztönös mozzanatok révén jön létre, s lényegét tekintve az erényes cselekedetek által realizálódik. Ezt látja Arisztotelész is, aki lényegében vallja az akarati szabadságot[58] és hangsúlyozza, hogy az erény nem elsősorban az értelemben, hanem sokkal inkább az akaratban és a cselekvésben székel (Ezt Nyíri Tamás a keresztény etika szempontjából is előrevivő mozzanatként értékeli). Valóban, Arisztotelész az igazságosságot rendkívüli erénynek tartja, olyannyira, hogy – rá egyébként nem jellemző módon – egy költői kép erejéig el is ragadtatja magát, amit nem árt újólag idézni:

> „Éppen ezért sokan a legmagasabb rendű erénynek tartják az igazságosságot, olyannak, hogy sem az esti, sem a hajnali csillag nem lehet oly csodálatos; sőt közmondásképp szoktuk mondogatni, hogy »az igazságosságban minden erény bennfoglaltatik«".

3. Az igazságosság és méltányosság arisztotelészi mértéke és annak gyakorlási módja a személyközi viszonyokban

Az igazságosság tehát nemcsak erény, hanem a *legtökéletesebb erény*, hogy miért is, afelől nem hagy kétséget:

> „Tökéletes erény azért, mert a tökéletes erény gyakorlati megvalósítását jelenti; s tökéletes azért, mert akinek birtokában van, az erényt nemcsak önmagával, hanem másokkal szemben is tudja gyakorolni; az erényt sokan csak a maguk dolgában tudják gyakorolni, de mással szemben erre képtelenek".[59]

A fentebb mondottak összefüggésében tehát kellőképp értékelhetjük egy keleti gondolkodótól a súlypontnak az Én-ről a társsal való kapcsolatra való áthelyezését. Hogy még egyértelműbbek legyünk, íme az igazságosságot definiáló – már idézett – döntő érv:

> „Ez az oka annak is, hogy az igazságosság jóformán az egyetlen erény, amelyet mások javának tartanak; ti. a másokhoz való viszonyunkban nyilvánul meg [...]".[60]

Ezt a meglátást azonban nem viszi végig következetesen Arisztotelész.

Arisztotelész a *Nikomakhoszi Etika* V. fejezetében a szimmetria, a *középérték* (aritmetikai vagy geometriai[61]) esztétikai, és tegyük hozzá, jogi „szépségét" kívánja összeegyeztetni az igazságosság jóval többet is magában foglaló erényével. Világosan mutat rá Heller Ágnes arra, hogy a *mérték*[62] [*metrios*] az ókori görög társadalmi életben „tartalmazza [...] a másik ember tiszteletét"[63] és egyben közvetlenül a cselekvés vezérlőjévé is válik. Jobban megértjük Arisztotelész középérték-fejtegetéseit az igazságosságról, és az egész „mérték"-központú gondolkodást, ha visszagondolunk a görögök esztétika képére, ahol is a mérték volt az esztétikum alapja. A mérték tehát önmagammal szemben a szenvedélyek visszafogására int, a művészetben a harmóniában testesül meg és a szociális életben is a cselekvés és a másik emberhez való viszonyulás alapja, a jogot tekintve pedig

> „a »mérték« az igazságosság (törvény által alkalmazott és az erkölcsi igazságosság) alapkategóriája".[64]

A probléma nézetünk szerint épp ez utóbbiban rejlik. Mert, míg az erkölcsben, önmagamhoz való viszonyulásban mindenképpen irányadó a görögök által oly fontosnak tartott mértékletesség – még az érzelmek kimutatása is szégyennek számított – és az esztétikumban is az arányosság, addig az interszubjektív dimenzióban, és különösen az igazságosság gyakorlásában ez a gyakorlati megvalósulás kerékkötőjévé válhat. Egyértelmű, hogy a középérték és arányosság az igazságosság, de különösen a jogi igazságosság nélkülözhetetlen és legfőbb mércéje. Ha viszont az igazságosság tágabb értelmét vesszük – Arisztotelész is hangsúlyozza, hogy az igazságosságnak több jelentése van – és úgy tekintjük, mint ami „nem csupán része az erénynek, hanem maga teljes egészében jelentkező erény", valamint ha figyelembe vesszük, hogy „az igazságosság jóformán az egyetlen erény, amelyet mások javának tartanak; ti. a másokhoz való viszonyunkban nyilvánul meg"[65], akkor azt kell mondanunk, hogy az igazságosság jogi kritériumának vonatkoztatási pontja valamiképpen áttevődik a Másik-ra, de legalábbis az interszubjektív síkra. Ilyen értelemben az embernek ki kell lépnie önmagából, és „interszubjektíve" kell léteznie, de mivel ez lehetetlen, így a Másikkal kell empatíve azonosulnia.[66] Jogait és annak konkrét tartalmát csak így lehet megismerni és pozitív cselekvéssel érvényre juttatni. Itt a középérték és a mértékletesség, az ember közismerten önző volta miatt, könnyen azt eredményezheti, hogy az ember igazából csak „önmaga körül forog", saját érdekét és jogait tekinti és nem adja meg a Másikat valóban illetőt. Az *aranyszabály*, mint a *természetjog foglalata*, strukturális jellemzői miatt ez utóbbi veszélyt elkerüli, ahogy erre, és a szabály egyéb előnyeire majd még részletesen lesz módunk kitérni. A „jogos közép" jelentőségét mégis abban látjuk, hogy nem elvont ideális értékideákban keresi az igazságost és mintegy onnan „dedukálja" konkrét tartalmát tekintve az egyedire, hanem azt az egyediben a *kairosz*hoz köti. Tehát a helyes döntés

megtalálása, az okos gyakorlati megfontolás révén a megtehető mellet tett döntés nem pusztán a *szabályok egy esete*[67], nem is *alkalmazás* olyan értelemben, hogy a törvény általánosságának vagy az erkölcsileg vagy jogilag helyes elvont előzetes tudásának utólagos alkalmazása lenne a különös szituációra.[68] A higgadt megfontolást jelentő *phronészisz* mellett a *megértés* mint az erkölcsi tudás erényének egyik módosulása segíthet a méltányos jogi döntés megtalálásában.[69] Ez az erkölcsi ítélés, miként az igazságosság is, a Másikra vonatkozik, de még hangsúlyosabban. A megértés az empatikus tudást és képességet jelenti, amely révén erkölcsi döntésem által abba a különös szituációba helyezem magamat, amelyben a Másiknak cselekednie, döntenie kell.[70] Ez a típusú ítélkezés tehát *belevonódik* a Másik konkrét, abszolút egyedi szituációjába, azaz korántsem általános tudás egyedi helyzetre történő vonatkoztatásáról van szó. Ez a tudás és ítélet nem technikai, amiképpen a megértő döntés sem technikai tudás alkalmazása az előbb elmondottak értelmében, mivel a megértő ember „nem érintetlen szembenállóként tud és ítél, hanem egy sajátlagos hozzátartozás viszonyában állóként, mely összeköti a másikkal, úgyszólván vele együtt érintve, vele együtt gondolkodik”[71]. A belátó ember következésképpen „méltányos módon, helyesen ítél”, minthogy „kész arra, hogy a másik sajátos helyzetét helyesen engedje érvényesülni, s ezért legtöbbször elnézésre és megbocsátásra is hajlamos”[72]. Látható, hogy ez a típusú méltányosság mily messze esik a puszta technikai tudástól.

Mindazonáltal a görög szemléletnek éppen a „közép-filozófiájában” mutatkoznak meg a korlátai. Ez a korlát pedig a görög ember- és világképben gyökerezik, és nem utolsó sorban a *megismerés intellektualizmusában*. Az intellektualizmus a vétket alapvetően megismerési problémának, helytelen észhasználatnak tekinti, melyből – cselekvésekben realizálódó – torzulások fakadnak. Az észhasználat ilyen módon történő felfogása következtében az erkölcsi dimenzió csorbul, és a megismerés erkölcsi, valamint – ezzel összefüggésben – interszubjektív jellege az intellektuális megismeréssel szemben eleve alárendelt helyzetbe kerül. A jogi megismerés és a jogi igazságosság interperszonális dimenziójában osztozik az erkölcsi interszubjektivitás sorsában. Azonban a tény, hogy Arisztotelész nem elvont, metafizikára alapozott etikai rendszert akart kidolgozni, amit utána csak „alkalmazni kell” a konkrét esetekre, hanem eleve az *egyediségre* helyezi a hangsúlyt etikájában, olyan közel juttatta Arisztotelészt az erkölcsi-jogi igazságosság és méltányosság legmélyebb tartalmaihoz az emberi erények vizsgálatakor, amennyire közel egyáltalán egy görög juthat. Arisztotelész számára is azonban – mint minden görög filozófus számára – a legfőbb erény a bölcsesség, és nem az igazságosság[73], ahol ez utóbbi a többiekhez rendeli az egyént, míg a bölcsesség nagyban autonómmá, *autarch*há teszi az embert, ami a legfőbb cél, és mint ilyen a kiváltképpeni törekvési irány.

4. A méltányosság, mint szubsztantív igazságosság, valamint a jogok és a kötelességek aszimmetrikus jellege

Francesco D’Agostino már Arisztotelésznél felfedezni véli az igazságosságnak és a relacionalitásnak egy fontos sajátosságát, aszimmetrikus voltát. Ez azt jelenti, hogy jogos elvárásaim nem mérhetőek a másik emberrel szemben fennálló kötelezettségeimhez, és így azok nem teljesülése semmiképpen sem hatalmaz fel arra, hogy kötelezettségeimnek ne tegyek eleget. Szókratész hasonlóképpen úgy véli, hogy inkább jobb a jogtalanságot elszenvedni, mintsem

megtenni.[74] Az igazságosságnak a boldogsághoz való viszonyát a relacionalitásban Démokritosz a következőképpen fogalmazza meg:

> „Boldogtalanabb a jogtalanság szerzője, mint akit ér (a jogtalanság).”[75]

Csak elvont, történelmen kívüli reláción belül képzelhető el a teljesen szimmetrikus igazságosság[76], valahogy az ember mindig adós marad. Rendkívül nehéz és erőt próbáló az igazságosság klasszikus jogi mércéjének eleget tenni, vagyis – Ulpianus meghatározásával élve – megadni a Másiknak az őt illetőt. Arisztotelész sem vélekedett másképp az igazságosság mint kritérium megvalósíthatóságáról:

> „Mármost, a leggonoszabb ember kétségkívül az, aki magának is, másnak is rosszat tesz; a legjobb viszont nem az, aki az erényt csak önmagával, hanem aki mással szemben is gyakorolja: ez az igazi nehéz feladat.”[77]

Ezután már nem meglepő Platón és Arisztotelész egybehangzó megállapítása – ahogy már utaltunk rá –, miszerint inkább jobb igazságtalanságot elszenvedni, mint azt elkövetni. Mindazonáltal a legpregnánsabban az arisztotelészi méltányosság elemzésekor válik világossá, hogy mit is jelent a jogi igazságosság. A méltányosság ugyanis a kivétel erejével juttatja érvényre a *jogot*, úgy, hogy a törvény általános szabályozásában rejlő tökéletlenségeket korrigálja. A *jogi igazságosság* kiteljesítője tehát, és nem annak lerontója. Lényegi azonosság van ily módon az igazságosság és a méltányosság között:

> „először is, a méltányos dolog, minthogy bizonyos igazságos dolognál jobb, természetesen maga is igazságos; másodszor pedig, nem olyan értelemben jobb az igazságosnál, mintha másszerű dolog volna.”[78]

Valamilyen elvi kritérium folytán, amely mind az igazságosság, mind a méltányosság lényegét képezi a méltányosság éppen az általánosban (törvény) megjelenő igazságosságot kiigazítva az „itt és most” teljesebb, azaz a konkrét eset igazságosságát valósítja meg:

> „Az igazságos és a méltányos tehát azonos, csakhogy, bár mind a kettő erkölcsös, mégis többet ér a méltányosság”.[79]

Ha mind a kettő erkölcsös, és ha a méltányosság mégis felülmúlja adott esetben a törvényben megjelenő általános és egyenlő érvényesülésből fakadó igazságosságot – Arisztotelész mondja, hogy „a méltányost igazságosnak tartják, a méltányos viszont törvény nélküli igazságosság”[80] –, akkor mégis valami erkölcsösséget is magában foglaló kritérium lehet az, amely végül az egyedi esetben a „különös igazságosságot” részesíti előnyben. Ennek mérlegelhetősége természetesen egyrészről csak szituatíve és interszubjektíve lehetséges, másrészről az általános igazságosság szellemében. (Arisztotelész szerint ugyanis úgy kell az egyedi esetben dönteni, amelyről a törvényhozó – a törvény általánossága miatt – esetleg túlságosan leegyszerűsítőleg, nem megfelelően rendelkezett, mintha a törvényalkotó ott helyben személyesen maga döntene.[81]) D’Agostino ezirányú elemzéseinek lényegét úgy foglalhatnánk össze, hogy a méltányosság bemutatásakor Arisztotelész nem a törvény hibáinak pótlásának problémájával

foglalkozik, ahol az *epieikeia* egyfajta kivétel gyakorlását jelenti, hanem úgy állítja elénk a fogalmat, mint magának a törvényalkalmazásnak természetéhez tartozó momentumot. Nem a törvény egyetemességéből fakadó hibáival, hanem az alkalmazásakor megmutatkozó természetével törődik. Egyszóval, nem a törvény és annak immanens tökéletlenségei, hanem a törvény alkalmazása érdekli:

> „Ez az *epieikeia Nikomakhoszi Etiká*ban való tárgyalásának lényegi pontja: ennek az erénynek nem a törvényben felfedezhető esetleges hibák korrigálásaképpen kell közbelépnie, hanem annak alkalmazásakor kell azt dinamikusan vezetnie."[82]

Még mindig a *Nikomakhoszi Etiká*nál maradva – különösen azokra a passzusokra koncentrálva, amelyek a méltányosságról szóló rész végén találhatóak, s amelyek immáron nem a méltányosságot mint erényt tárgyalják, hanem a *méltányos ember* jellemzőit – azt kell mondanunk, hogy olyan részeket találunk benne, amelyek kettős törekvést mutatnak. Egyrészről a méltányosságot úgy mutatják be, mint a jog *dinamikus* momentumát, vagyis formális, a jog struktúráját jellemző oldalát, másrészről azonban az *epieikeia* úgy is megjelenik, mint a jogon túli materiális tartalmak foglalata, olyanoké mint a megfelelőség, az emberség, az ésszerűség stb.[83] A méltányosság ezen két oldalát – a formálist és a materiálist ill. a szűken vett jogit és az etikait – nehéz egymásra vetítve együtt kezelni az elemzéskor, de a megtett erőfeszítés révén talán közelebb kerülhetünk az arisztotelészi meglátások hitelesebb megértéséhez.

Most visszautalnánk Frosini elemzésére, ahol azt láttuk, hogy az arisztotelészi (*Rétorikáb*an szereplő) méltányosságot a jogrend hézagainak íratlan elvekhez való folyamodás révén való kitöltésben ragadta meg. Francesco D'Agostino azonban rámutat arra, hogy hiba lenne Arisztotelész méltányosság-leírását egy aspektusra leszűkíteni, és így próbálni meg rendszerré szervezni az egyébként eléggé komplex jelentés-rétegeket. A *Rétorikáb*an a következőket olvassuk:

> „A méltányosságot a megbocsájtható esetekben kell érvényesíteni, ugyanis a bűnök, hibák, a szerencsétlenségek nem azonos súlyúak.[. . .] Méltányos megbocsájtani az emberi gyarlóságot", valamint: „nem magát a cselekedetet, hanem a cselekvő szándékát" kell figyelembe venni „és nem rész szerint, hanem egészében; és nem azt, hogy milyen most, hanem hogy milyen volt mindig vagy általában. Jobban kell emlékeznünk a jó tettekre, mint a rosszakra; a kapott javakra jobban, mint az adottakra."[84]

Majd a stagirai a következőképpen folytatja:

> „Tűrjük el a velünk szemben elkövetett jogtalanságot. Inkább szóval akarjuk döntésre vinni a dolgot, mint tettel".[85]

Frosinival szemben tehát azt kell mondjuk, hogy a *Rétorikáb*an is megjelenik az etikai elem az *epieikeiá*nál, s ettől nem tekinthetünk el egyfajta redukált – vagyis nem a teljes értelemben vett – jogi tematizálhatóság leegyszerűsítő teoretikus-„esztétikai"[86] élményéért.

> „Az *epieikeia* – írja D'Agostino – nem csak úgy jelenik meg, mint az erény, amely magában foglalja és táplálja az individuálist, hanem sokkal inkább úgy, mint ami

> megérteti az emberrel, hogy ez az egyéniesítő igénynek nincs értelme (vagy csak elvont marad), ha nem itatja át az emberi *Dasein* mélystruktúráit, vagyis tehát, ha nem veszi fel az igazságtalanság elfogadásának formáját".[87]

Arisztotelész nem kizárólag a bíróról beszél, amikor a méltányosság gyakorlására buzdít, hanem az emberközi viszonyulás alapelveit is rögzíti oly módon, hogy a jog (törvény–szerinti) és az erkölcs egymásközti sorrendiségére is tesz félreérthetetlen megállapításokat. A méltányosság gyakorlásának lehetőségére és imperatívuszaira több mozzanatban is rávilágít, olyan helyzeteket sorolva fel, ahol a „betű szerinti jogost" a méltányosság írja felül a moralitásnak teret engedve. Nem lehet, hogy ne kérdezzünk rá a méltányosság gyakorlása révén annak a metafizikával való kapcsolatára. Nem lehet, hogy ne jusson eszünkbe – újból nyomatékosítjuk – a szokratészi mondás, miszerint jobb az igazságtalanságot elszenvedni mint okozni. A jó primátusát a rosszal szemben több oldalról is kidomborítja Arisztotelész:

> „Jobban kell emlékeznünk a jó tettekre, mint a rosszakra; a kapott javakra jobban, mint az adottakra.[. . .] Tűrjük el a velünk szemben elkövetett jogtalanságot. Inkább szóval akarjuk döntésre vinni a dolgot, mint tettel"[88]

– ismételjük újból az arisztotelészi passzusokat. A méltányosság a *Retorikában* nem a tiszta fogalmak szintjén jelenik meg – mutat rá D'Agostino –, hanem „a mindennapi etikai élet" szintjén és az emberi cselekvés szintjén, amellyel az „embernek viseltetnie kell esetlegességei közepette folyamatos és növekvő humanizálódása fényében".[89] Majd a következőkben ragadja meg a méltányosság helyiértékét, immáron egyértelműen felülmúlva a Frosini-féle értelmezést – és természetesen a Peschka Vilmoséhoz hasonló véleményeket is:

> „Az *epieikeia* kétségtelenül a hideg legalizmus meghaladását jelenti; de úgy tűnik, hogy még ennél is többről van szó, a jó és a rosszal, és főképpen az igazságtalansággal szembeni – bölcsesség által vezérelt, mondanám – magatartásról."[90]

Mindazonáltal meg kell jegyeznünk, hogy ezen fejtegetései Arisztotelésznek inkább erkölcsiek, semmint jogiak. Vagy esetleg jogfilozófiaiak, amelyek a konkrét joggyakorlatban kevéssé képesek általános jogi alapelvként működni. A személyközi, azaz a polgárok egymásközti viszonyában nem fogalmaz meg olyan elvként funkcionáló szabályokat, amelyek minden körülmények között kritériumként, mérceként és irányként szolgálhatnak az igazságos keresésében. Az általa ajánlott elvek inkább erkölcsiek, amint azt az imént tárgyaltuk, vagy elvontak, kevésbé gyakorlatiasak, mint például a „középként" felfogott méltányosság esetében. Hiányoznak tehát a gyakorlati morális jogi cselekvés *elvi szintű szabályai*, amelyek normatíve, de általánosan és elvontan megfogalmazva a törvények alkalmazásának és értelmezésének „személyközi közegeként" szolgálhatnának. Ezt a funkciót tölti be a már említett aranyszabály, amelyet a természetjogi hagyományban a természetjog, a személyközi viszonyulás *legfőbb elvének* tekintenek.

5. A méltányosság gyakorlása mint retorikai létmód, egzisztenciális lehetőség

Az a tény, hogy az említett méltányossági imperatívuszok a *Rétorikában* szerepelnek, magukkal hordozzák a mű sajátosságaiból fakadó következő lényegi momentumot: a *Rétorikában* ki-

fejtett gondolatok nem úgy etikaiak, mint az Arisztotelész etikáiban másutt előadottak, hanem csak létmóduszokat, *egzisztenciális lehetőségeket* tárnak fel, amelyek érvényesítésére meg van a lehetőség, de ennek ellenkezőjének valószínűsége által terhelten. A retorika csak megmutatja és nem tudományos bebizonyítja a méltányos emberi magatartásból fakadó követelményeket (tudományos bebizonyíthatóságuk eleve csak korlátozott lehet, az etika és a jog tárgyterületének sajátosságai miatt). Az arisztotelészi-görög morális alapálláson a retorikai bennefoglalás-kizárás lehetősége a jó és a rossz vonatkozásában mit sem változtat, amely alapállás továbbra is az, hogy a rosszat száműzni kell az etikából.[91] A *Retorikában* a méltányosság gyakorlását alátámasztó körülmények felsorolásánál Arisztotelész „hibákról" és „szerencsétlenségekről" is beszél a bűnök mellett, amelyek nem értelmezhetőek másként, mint a helytelen megismerés következményeiként.[92] D'Agostino – általunk is helyeselhető módon – az egész görög intellektualizmust ily módon a méltányos ember lelki beállítottságának immanens korlátjának tekinti. Az „igazságtalanság elviselése" sem jelentheti a – Krisztus személyéhez kötött – fájdalom keresztény értékének megértését – nyomatékosítja D'Agostino. Csupán egzisztenciális lehetőség marad, amely a retorika természetéből adódóan *felmutatható*, de tudományosan, etikába szervezetten meg nem ragadható. Így – D'Agostino gondolatmenetét most már elhagyva – azt mondhatnánk, hogy a tartalom és a forma jól kiegészítik egymást az arisztotelészi méltányosság esetében, hiszen ugyanazon konklúzió felé tartanak, nevezetesen: a méltányos emberi viselkedés (tartalom) sem etikailag sem jogilag nem következik szükségszerűen a görög ember- és világképből, de lehetőségként azonban jelen van – ezen mondanivalót felezi ki a retorika műfaja (forma) is. Hogy csak lehetőségként van jelen, azt Arisztotelész igyekezete mutatja meg, amivel a végsőkig viszi a görög gondolkodás premisszáit, de így is csak felcsillantani tudja azt, ami a kereszténységben az etikai-jogi élet fundamentuma lesz, az emberi méltóságot és az ebből fakadó princípiumokat, normákat. A retorika tartalomra vonatkozó Janus-arcúsága, mely másik oldalról a retorika strukturális jellemzője, a görög szemléletmód, s különösen az antropológia és etika korlátait jeleníti meg:

> „Az individualitás és a gyakorlat világában való jelenvalóságának ennyire figyelmes méltatása nem megy túl az alapvető fogalmi elemeken, amelyek a stagirait és a hozzá tarozó kultúrát, s azok közül is mindenekelőtt a szubsztancia doktrínáját jellemzik."

S ebből fakad az a tény is, hogy az arisztotelészi méltányosság bármennyire is feszegeti azon paradigma kereteit, amelyben megfogant, nem képes azt átfordítani más ember- és világképet megalapozva:

> „az *epieikeia* mint az individualitás emergenciája, nem tudott metafizikailag másként elhelyezkedni, mint végső soron a szubsztanciális valóság esetleges komponense. Az *epieikeia* nem képes megfordítani a viszonyt, az akcidenst a szubsztancia fölé vagy elé helyezni, az individuálist az univerzális elé, a kapcsolatot az egység elé, a *dia-logosz*t a *logosz* fölé vagy elé."

Magától értetődő módon aztán D'Agostino siet hozzátenni:

> „Ez természetesen nem kritika, hanem annak a kísérlete, hogy a legmélyéig megértsük azt, amit Arisztotelész valóságosan az *epieikeiá*ról nekünk mondani tudott”.[93]

6. Az arisztotelészi antropológiából fakadó korlátok

A másik paradigmát elemezve elmondható, hogy Peschka Vilmos elfogadja a közép és az egyenlő arisztotelészi fejtegetéseit és nem veszi észre, hogy a görög filozófus igazából a méltányosságnál kerül bajba az igazságosságnak túlságosan is az egyenlőséghez, valamint annak a középértékhez való kötésével (de már máshol is.)[94] Nyíri Tamás mutat rá arra, hogy az igazságosság gyakorlásában a középet csak úgy lehet megvalósítani, ha már előzetesen ismerjük a jót és a rosszat, mindazonáltal Arisztotelész az erkölcsi jót evidensnek veszi, azt nem alapozza meg.[95] Nyikolaj Bergyajev sajátos szabadság értelmezésével összhangban állapítja meg, hogy a szabadságot nem tudván értelmezni, a görögök a jót sem alapozhatták meg teoretikusan:

> „Úgy gondolom, hogy a hellén világ nem ismerte az igazi szabadságot, sem vallásukban, sem filozófiájukban a szabadság problémája nem került kifejtésre. A sorssal szembeni engedelmesség a hellén gondolkodás legalapvetőbb jellemzője. Ez a gondolkodás nem ismerte a történelem szubjektumát megalkotó szabadságot, mely nélkül nem létezhet sem történelem, sem a beteljesülés, sem annak megismerése”,[96]

majd másutt azt mondja, hogy a görögök a jóságot és az igazságot „isteni szükségszerűségként” szemlélték[97], a jóságot továbbá racionális szükségszerűségként posztulálták, s a „jóságot nem kapcsolták össze a szabadsággal. A görög filozófiában, még fejlődésének csúcsán sem kapott kifejezést a jó igazi értelme”.[98]

Az „egyenlőként” és „középként” felfogott igazságosság jobbára csak a jogi formális igazságost vezérelheti. Bergyajev azon gondolata éppen erre utal, miszerint a görögöknél a ’forma’ mindig uralkodott a ’tartalom’ felett az élet minden szférájában; a filozófiát és a politikát is beleértve a *forma tökéletessége* volt az alapelv.[99] Gondoljunk itt például az – Arisztotelész által leírt[100] – bírói eljárás minuciózusan kidolgozott „szertartására”, ahol mintegy a forma által kívánták pótolni a jog tartalmi fogyatékosságait, vagyis az igazi reflektív jogi diskurzus hiányát, s így a jogi érvelés háttérbe szorulását, valamint a jogtudomány kialakulatlanságának visszahatását a jogi döntésekre stb. A gondolatsort folytatva állapíthatjuk meg, hogy a jogi igazságosságban is a formális igazságosság eszméje vezérelte ezt a típusú gondolkodást. Ebben a kiutat a méltányosság jelenthette, mint materiális tartalomra utaló „jogintézmény”. Az interszubjektivitás Arisztotelész szerint a méltányosság kiemelt terepe, kérdés az, hogy lehetséges-e az igazi emberi szabadság teoretikus megalapozottsága és ezen antropológián nyugvó tömeges joggyakorlat nélkül méltányosságról beszélni. Természetesen Bergyajev szabadság-eszméjét nem szabad számon kérni a görög társadalmi és filozófiai valóságon, gyakorlaton (véleményünk szerint még modern korunk is meglehetősen nehezen barátkozik, vagy barátkozna meg e sajátságos, radikális szabadság-eszménnyel). Mindazonáltal rávilágít arra, hogy az emberi szabadság morális megalapozottsága nélkül nem érhető el és nem ismerhető meg az ember számára a morális értelemben vett „igaz”. A szabadság a *polisz*ban a közügyek gyakorlásban

öltött testet[101], de ne becsüljük alá a „szabadság" azon diadalát, amely az erény és a ráció győzelmét jelentette az igazságosság és a méltányosság gyakorlása révén, ami mindenekelőtt, tömeges mértékben, az interszubjektív dimenziókban zajlott. Mindent egybevetve, az individuális szabadságról korábban elmondottak, valamint a személyköziség morális értelemben vett kiegyensúlyozatlanságai a felek viszonylatában, továbbá ezen viszonyok elvként ható jogi szabályok által történő rendezettségének hiánya, és egyáltalán a jogi mércék kialakulásának fogyatékosságai együtt hatottak abba az irányba, hogy a méltányosság inkább erkölcsi fogalom marad semmint jogi, illetőleg – a másik oldalról – a törvény helyesbítéseként jelenik meg az igazságosság jegyében, de a személyközi viszonyokban a napi joggyakorlatban nem kötődik konszolidált és jogilag rendezett módon a felek jogviszonyaihoz, mert a felek viszonyát nem alakítják jogi elvek, jogi szabályok, hanem csakis a törvények (rendeletek stb.) és a társadalmi erkölcs, ahol ez utóbbiak természetesen nem jogi normák. A természetjog mint méltányosság és mint egyetemes törvény inkább filozófiai, semmint – elvi szintű, tehát rugalmas – szabályokba rendezhető jogi kategória. Ezzel szemben a társadalmi együttélés normáit rögzítő, a középkort uraló morális tartalmú természetjogi szabályok olyan *rugalmas elvek*, amelyek nélkül a méltányosság csak nehezen értelmezhető *jogilag*, tehát egy meghatározott természetjogi rendben a helyes és *kötelező cselekvés mércéjeként* a bíró vagy a jogkövető polgár számára. Mégsem marad teoretikusan megragadható eszközök nélkül az arisztotelészi elemzés, amely az igazságos és a méltányos döntés elérését és egyszersmind leírását van hivatva szolgálni a törvény révén, de azon túl is. Most röviden ezen fogalmi elemekre térünk ki.

7. Miként mutatja meg a méltányosság a jog dinamikus, gyakorlati természetét?

Az igazságosság egyben megismerési folyamat is, mely az ember szabad döntésén alapul, és az interszubjektív dimenzióban az igazságosság és méltányosság érvényre juttatása által az „igaz" [*logosz*] közelébe juttat a gyakorlati erkölcsi cselekvés [*phronészisz*] révén.[102] A *phronészisz* – illetőleg a latin „*prudentia*" – „ész által vezérelt gyakorlatias viszonyulás az igazsághoz, mely arra vonatkozik, ami jó vagy rossz az ember számára".[103] Szabad döntésről beszéltünk, és valóban, a *phronészisz* kifejezetten olyan dolgokat érint, ahol ezekre vonatkozóan a gyakorlati cselekvésben *döntést* kell hozni.[104] A *phronészisz* nem csupán az ész által vezérelt viszonyulás, hanem szorosan kapcsolódik az etikai erényekhez is. A *phronészisz* princípiumai [*phronészeósz archai*] így tehát az erkölcsi erényekhez idomulnak. A jogban a *phronészisz* által vezérelt cselekvés mindenekelőtt az igazságossághoz kötődik, és így a görögöknél – és főként Arisztotelésznél – összeférhetetlen a mértéktelenséggel.[105] Az erkölcsi erények és a *gyakorlati morális cselekvés* egymásra utaltak:

> „Az okosság szoros kapcsolatban van a jellembeli kiválósággal, s fordítva, ez utóbbi az okossággal, mert hiszen az okosság kiindulópontjai az erkölcsi erényekkel egyeznek meg, viszont az erkölcsi erényekben mutatkozó helyesség az okosságban nyilvánul meg."[106]

Semelyik erény tehát, s így az igazságos emberi cselekvés sincs meg azon gyakorlati okosság nélkül, melyet a *phronészisz* jelent. Az igazságosság erénye éppen a *phronészisz*ban mutat-

kozik meg, a *phronészisz* pedig az igazságosság erényét kívánja megvalósítani. Általánosabb megfogalmazásban az erények és a *phronészisz* kapcsolata a következőképpen fejezhető ki:

> „az erkölcsi erények adják (legalábbis garantálják) a cselekvés elveit, a bölcsesség alkalmazza, megvalósítja azokat, vagyis előírja azon magatartásformákat, amelyek megvalósítják az elveket".[107]

Az erény kitűzi a helyes célt, a bölcsesség, a *phronészisz* pedig az annak eléréséhez szükséges eszközöket választja ki.[108] A helyes célt az erény választja ki, de nem ő adja meg az eléréséhez szükséges eszközöket. A *phronészisz* nem csupán az „egyetemes" ismeretét jelenti, hanem a partikulárisét is, hiszen a gyakorlati cselekvésre vonatkozik, márpedig a cselekvés [*praxisz*] partikuláris.[109] Sőt, Arisztotelész „egyes esetekről" beszél, ami pedig a jogi igazságosság és a jogalkalmazás területe. Az erkölcsi erények és a *phronészisz* fent említett kapcsolata alapján azonban hozzá kell tennünk, hogy az erkölcsi tudás célja nem csupán az egyedi, a partikuláris, hanem az a helyes életre, annak teljességére vonatkozik.[110] Az erkölcsi tudás, a bölcsesség „*telosz*ra", célra irányul, mivel „akkor mondunk valakit valamiben okosnak, ha komoly erkölcsi cél érdekében alkalmazza a helyes mérlegelést".[111]

Most, hogy röviden megvizsgáltuk az okos cselekvés [*phronészisz*] erényhez (elsősorban az igazságossághoz), a célhoz, az „egyetemes"-hez és a „partikuláris"-hoz való viszonyát, a méltányossággal való kapcsolatára kell irányítani figyelmünket. Mielőtt azonban rátérnénk, a megismerés és a *phronészisz* kapcsolatát kell még megvilágítanunk. Ez utóbbi nem azonos a tudományok megismerő tudásával. A tudomány az *episztémé*t vizsgálja (a tudomány mintaképe a görögöknél leginkább a matematika volt), *phronészisz* azonban a tudományoktól eltérően a változó dolgokkal foglalkozik.[112] Míg tehát a tudomány elvei nem változnak, addig a *phronészisz* mérlegelést feltételez, mivel változó dolgokkal és elvekkel foglalkozik:

> „a cselekvőnek olyasmivel van dolga, ami nem mindig úgy van, ahogy van, hanem másképp is lehet. Benne ismeri fel, hogy hol kell cselekvően beavatkoznia."[113]

Ezen logika szerint a jogalkalmazáskor nem azért enged a bíró a törvény szigorából mert „jobban nem megy a dolog, hanem azért, mert különben helytelenül járna el".[114] Ezek után Gadamer – sok más értelmezéssel ellentétben – helyesen értelmezi az arisztotelészi méltányosságot:

> „Amikor enged a törvényből, nem lemondásokkal él, hanem ellenkezőleg: a jobb jogot találja meg. Arisztotelész az *epieikeia*, a »méltányosság« elemzése során a leghatározottabban hangot ad ennek: az *epieikeia* a törvény helyesbítése."[115]

A méltányosság, bár gyakorlati jogi eszköz, mindazonáltal erős szubsztanciális erkölcsiséggel is rendelkezik. Valamilyen erkölcsiség révén, amely az erkölcsi értelemként elénk táruló erkölcsi értelemben vett 'igaz'-hoz [*logosz*] kell hogy kapcsolódjon, adja az igazságosság konkrét tartalmát. A kérdést az interszubjektív dimenzióra terelve a következő passzust hozhatnánk bizonyságul (gondoljunk itt a *Nikomakhoszi Etika* VI. fejezetében leírtakra, ahol Arisztotelész a méltányosságot végülis az „igaz"-hoz köti):

> „Márpedig az együttérzés nem más, mint az a megértő gondolkodás, amely a méltányosság tekintetében helyesen ítél. A helyes ítélet pedig az, amelyik az igazat ragadja meg."[116]

A formális igazságosságtól eltérve a *szubsztanciális igazságosság* nevében működik a méltányosság jogi eszköze. Természetesen a méltányosság is a törvény általi igazságosság szellemében, de azt betűjében kiigazítva választ a lehetséges alternatívák között. Hogy az igazságosság, de különösen a méltányosság adott esetben messze meghaladja a *formális igazságosságot*, arra Peschka méltatlankodása is rávilágít, amikor az arisztotelészi méltányosságot az egyenlőség paradigmáján belül akarja értelmezni:

> „Napnál világosabb tehát, hogy a méltányosság alkalmazása voltaképpen »méltányos az egyik félre, méltánytalan a másik félre nézve«, hogy »a méltányos jog mindig egyben szigorú jog a másik fél szempontjából«. Ennyiben a méltányosságnak olyan arisztotelészi méltatása, hogy az igazságosságnál »többet ér a méltányosság«, hogy a méltányosság »jobb is bizonyos igazságos dolgoknál«, enyhén szólva kétséges, hiszen mint láttuk a méltányosság is olyan igazságosság, amely meghatározott kritérium alapján mérve aránytalanságot, egyenlőtlenséget keletkeztet."[117]

Peschka Vilmos kritikáját, Ződi Zsolttal ellentétben – bár teljes mértékben osztani tudom nézeteit –, most más oldalról végezném el. Igaza van Ződinek abban, hogy bár Arisztotelész

> „a méltányosságot a »Nikomakoszi Etikában« ugyanott tárgyalja, ahol az igazságosságot, ez utóbbit pedig valóban az egyenlőség különböző válfajaival hozza összefüggésbe, a méltányossággal kapcsolatban ezt nem teszi. Egyszerűen arról beszél, hogy a méltányosság egy olyan erény, amelyik egyfelől engedékenységet, másfelől egyéniesítést takar a törvényhez képest [. . .]".[118]

Ződi kitűnő tanulmányában két alapvető dologra mutat rá. Egyfelől a görög jog és az arisztotelészi méltányosság-fogalom többértelműségére, másrészről a méltányosság kivétel jellegére a törvény általánosságával szemben. Az arisztotelészi méltányosságnál tehát mindenképpen a norma általánosságának „megbontásáról" van szó, amely már túl van az igazságosság egyenlőségként való felfogásán, legyen az akár aritmetikai, akár geometriai. Egyet kell tehát Ződivel értenünk Peschka Vilmos vonatkozó írásainak ilyetén való bírálatában. Nézőpontunkból azonban most egy másik kérdés érdekel minket – s ezt Ződi sem tárgyalja –, s ez az igazságosság és a méltányosság arisztotelészi koncepciója a jogra és az etikára vonatkoztatva. Eltekintenénk a törvény és a népgyűlési határozat általános/egyedi dimenziójának vizsgálatától, s axiológiailag, és az előbbieket az interszubjektív dimenzió vetítve vonjuk elemzés alá a kérdést. Az az elv érdekel minket, amely révén a törvény általánosságának igazságosságát a méltányosság megbonthatja. Itt nemcsak arról van szó, – mint ahogy azt Ződi tételezi –, hogy

> „az emberi cselekvések túl sokszínűek ahhoz, hogy a törvény mindegyiket előre láthatná, s így a törvényhozó szándékosan használ határozatlan kijelentéseket, »követ el hibákat«".[119]

Ez természetesen igaz, azonban Arisztotelész fent idézett gondolatai az igazságosság és a méltányosság viszonyáról, vagyis, hogy a méltányosság egylényegű az igazságossággal, adott esetben mégis „jobb" nála – másra is utalnak. Az általános/egyedi reláció ezzel szemben – nézetünk szerint – elsősorban jogtechnikai kérdés. A meglátásunk az, hogy az arisztotelészi méltányosság nem technikai tudás utólagos alkalmazása a különös szituációra, hanem a jogi igazságosság gyakorlathoz kötött valóságában immanens módon rejlő döntési probléma, amelynek szempontjai, mint ahogy a tudás maga is, hangsúlyosan a helyzethez, a jogi *döntési helyzetekhez* kötődnek. Nyomatékosítanunk kell, hogy Arisztotelész az *epieikeiá*hoz való fordulást nem egyfajta kivételes esetnek, hanem a jogi dinamika fiziológiájához tartozó momentumnak tekintette.[120]

Sir David Ross felhívja a figyelmet arra, hogy a méltányosság tipikus eseténél, az igazságosság belső vizsgálatánál, vagyis a tettekért való felelősség vizsgálatakor, bár Arisztotelész a görög törvényszéki gyakorlatból merítette az „empirikus anyagot", fejtegetései erkölcsfilozófiaiak és nem jogiak (ő is úgy fogalmazza meg az arisztotelészi méltányosságot – az igazságosság egy formáját –, mint ami felette áll a törvény szerinti igazságosságnak[121]). Úgy vélem tehát, hogy az etikai, illetve a jogetikai oldalt vizsgálva közelebb jutunk a megfejtéshez. Létezik egy olyan nézőpont vagy vonatkoztatási pont, amely megmondja, hogy az igazságosság a törvény általi általánosság révén érvényesüljön vagy pedig a méltányosság által jusson érvényre. Ez a nézőpont csak morális lehet, pontosabban ez a *természetes igazságosság* szintje, minthogy a törvényt kiigazítani egy jobb igazságosság érdekében csak az igazságosság ilyen, *törvényt meghaladó* értelme alapján lehetséges.[122] Az etika a (természetes) igazságosság magasabb ítélőszéke előtt „fellebbez", és a törvény általánosságával szemben az etikai méltányosság magasabb eszméjéből (ez a méltányosság igazi értelme: „jóság az igazságosságban") a különöset alkalmazza, tehát a jogi méltányosságot. Az „alkalmazás" kifejezés azonban nem megfelelő, mert a szabály/kivétel képzetét kelti és a mechanikus-korrigáló tevékenységet sugallja, márpedig a *phronészisz* nem aplikatív, hanem kreatív tevékenység, mivel a helyzet, amelyben dönteni, cselekedni kell, nem tényként előzi meg a cselekvőt, hanem mint megoldandó probléma tárul a bíró, az általában vett jogalkalmazó, a polgár elébe.[123] Az etikában – márpedig az igazságosság (így a jogi igazságosság is) erkölcsi erény, így tehát az etikához (is) tartozik – nem annyira elvek alkalmazásáról van szó, hanem az egyedi eseteknek az elvekhez való „felviteléről".[124] A jogalkalmazás gyakorlati tudást feltételez, így az esetekhez kötődik. Az igazságosságot azonban nem „alkalmazni" kell a konkrét esetre – olykor a méltányosság beiktatásával –, mert hiszen ez az igazságosság már eleve adott – a konkrét esettől elvonatkoztatott – ismeretét feltételezné. A méltányosság, a törvény szerinti igazságossághoz hasonlóan, igazságosság, méghozzá – bizonyos értelemben – teljesebb igazságosság, ahogy azt Arisztotelész is állítja, de hogy mikor és miként, az mindig csak és kizárólagosan az igazságosság konkrét esetben való érvényesítésekor, jobban mondva, „megtalálásakor" „dől el". Az *epieikeia* gyakorlásánál tehát aktív és tudatos döntésre van szükség. Fontos nem eltéveszteni az arisztotelészi horizontot, és nem beleesni a két véglett valamelyikébe: vagy a platonikus idealizálásba, vagy az irányvesztett *szituacionalizmusba*.[125] A jogi méltányosság mindazonáltal a törvény általános érvényéből fakadó formális igazságosságából indul ki (ezek a fejtegetések szerepelnek Arisztotelésznél is), ahol a méltányosság mint az 'általános' alóli kivétel szerepel. Az igazságosság és a méltányosság, az általános és az egyedi között azonban folyamatos ér-

telmi feszültséget észlelhetünk, mely végül az arisztotelészi etikában az emberi döntésben és cselekvésben talál nyugvópontot:

> „Az igazságosság a filozófusnál az etikai-egzisztenciális helyzethez kötve jelenik meg, amelybe az alany kerül. A tény maga, hogy hiányzik az általános igazságosság definíciója (és az a szerencsétlen, kifejtés nélkül maradt kísérlet, hogy helyébe a törvényi igazságosságot állítsa) még inkább megérteti velünk, hogy Arisztotelész számára mindig mennyire világos volt az etikai tudat ezen sajátossága: a technikai tudással ellentétben (amelyet meg lehet tanulni és el lehet felejteni, és főképpen nem kifejteni), az etikai tudást nem lehet hogy az ember ne ismerje; nem lehet a magasból oktrojálni, de ugyanakkor nem lehet elutasítani sem; az ember folytonosan »cselekvési helyzetben« van"

– használja a gadameri kifejezést D'Agostino, majd még hozzáteszi:

> „Az etikai döntés magából abból a tényből származik, hogy az ember számára az élet döntés".[126]

Az etikai és a jogi méltányosság tehát nem esik egybe, az etikai az igazságosság legteljesebb kifejeződése, amely magában foglalja és soha meg nem szűntetheti az egyenlőségből és (törvényi) általánosságból fakadó igazságosságot, de a konkrét valóság talaján, amikor a jog érvényesül, a jogi általánossal szemben mint különös jogi méltányosság jelenik meg, kivételként a szabállyal szemben. Ez a *kivétel* a szabályt (törvényt) jellegénél fogva erősíti meg, s ugyanakkor folyamatosan érvényesíti a „külső" etikai igazságossági szempontokat. Francesco D'Agostino olvasatában – különösen a *Nikomakhoszi Etika* VI. fejezetére vonatkoztatva – is az *epieikeia* nem csupán egy elvont és alkalmazhatatlan törvény korrigáló direktívája, hanem

> „az ember egyéni magas képességének kibontása, mivel ebben – belső kapocs által – egy intellektuális és egy morális predikátum meghatározása egyesül".[127]

Az arisztotelészi interszubjektív dimenzióban ilyen értelemben nem jogi „engedékenységről" van szó, mint ahogy azt Ződi mondja – ez a kifejezés „hangulatában" sem felel meg Arisztotelész elragadtatásának, amikor a méltányosságról költői módon beszél –, hanem sokkal inkább az igazságosság teljesebb értelme és tartalma felé fordulásról, amit jobban kifejez a „jóság az igazságosságban"[128] terminus. Bár Enrico Pattaro is használja az „engedékenység" kifejezést a méltányosság kapcsán, de mellette szerepelteti a „jóindulatot" is. Az arisztotelészi méltányosság azonban a legfeljebb törvénnyel, de nem a természetjoggal szembeni engedékenység, hiszen az *epieikeia nem ronthatja le a természetjogo*t, amin alapszik, s így nem enyhítheti, nem írhatja felül a természetjog *szigorú előírásait*.[129] Francesco D'Agostino arra irányítja rá figyelmünket, hogy Arisztotelész mennyire fogékony a jog iránt, mivel az *epieikeia*t nem a törvény szigorának jóindulatú enyhítéseként fogalmazza meg, amely végső soron morális fogalomhoz vezet, hanem azt az igazságossághoz köti, és ez a kapcsolás lehetővé teszi Arisztotelész számára, hogy egyúttal rögtön meg is haladja a törvény alkalmazásának statikus képletét és így eljusson a törvény individualizációjának dinamikus jogfelfogásához.[130] Hangsúlyoznunk kell, hogy a méltányosság nem egyfajta „adható kegy", mely a jogalkalmazó vagy

a polgár esetében teljes mértékben szubjektív elbírálás alá esik, s egyfajta erkölcsi „plusz”-ként jelenik meg. A méltányosság a ’valóság’-hoz és a *helyes ítélethez*, az így értett gyakorlati, de ugyanakkor helyes értelemhez [*orthosz logosz*] kötődik, tehát az igazságos döntést kereső alany által megtalálható, érvényesíthető, a társadalmi és emberi valóság változékonysága (konvencionalitása) és bizonytalansága ellenére valami racionalitásában és erkölcsiségében objektív valóságként tárul elénk:

> „a méltányos ember engedékeny és bizonyos esetekben engedékenységet gyakorolni méltányos dolog; az engedékenység megértés, amely helyesen ítéli (helyesen tesz különbséget), vagyis a valóság szerint, azt ami méltányos.”[131]

A megértés, az ítélet és a valóság tehát a konkrét eset „objektivitására” utalnak, vagyis az igazságosság méltányosságként való helyes ítéletéről van szó, mely a valóság helyes megértéséből fakad, és – az előbbiek alapján – nem szubjektíve adható „alamizsnáról” vagy diszkrécióról. Az *epieikeia* jogi oldalát illetően pedig továbbra is azt hangsúlyoznánk, hogy kreatív és nem adaptív jellegű tevékenységről kell szólnunk, ebben áll – többek között – Arisztotelész elévülhetetlen érdeme a fogalomtörténet szempontjából. (Ez nem azt jelenti, hogy Platón ne lett volna fogékony a jogi individualizáció kérdéseire, de fogalmi kerete és egész gondolkodásmódja nem tette számára lehetővé, hogy az arisztotelészi eredményekre eljusson.)

Be kell látni, hogy Arisztotelész a jogi méltányosság – bizonyos passzusokbeli – taglalásakor – D’Agostino szavaival élve – olyan „metanaturalisztikus” értékelési kritériumot, dimenziót von be, amely az ember önmagában vett értékéből fakad. Szükség esetén a méltányosságban megtestesülő igazságosság tehát, mind a vertikális jogalkalmazó-polgár, mind a horizontális polgár-polgár szinten egy, a *törvény szintjét meghaladó* olyan valóságra utal[132], amely nem lehet más mint a *természetjog*.[133] Arisztotelész, aki – Platónnal ellentétben – elsősorban az egyén szemszögéből vizsgálta a jogot, nem csak a jogtechnikai általános/egyedi, valamint a múlt/jövő dichotómiák problematikáját veti fel, hanem a jogi döntésekben részt vevő ember számára megjelenő etikaibb igazságosság/méltányosság jelenben felmerülő konkrét kérdését is. Ződi tematikáját tehát az általános/egyedi és múlt/jövő dichotómiáján túl a törvényi és etikai igazságosság/méltányosság fogalompárával szükséges kiegészítenünk. A méltányosság egyben etikai és jogi kategória is, és Arisztotelész felfogásában nem csupán „segédkategória”.[134]

H. G. Gadamer világít rá arra, hogy a jogalkalmazás a *hermeneutikai megértés* alapvető formája. A jogi igazságosság gyakorlásában a törvény alkalmazása, a méltányosság gyakorlása, valamint a morális gyakorlati tudás és a jogi technika sajátos módon kapcsolódnak egymáshoz. Gadamer a bíró „művészete” kapcsán – Arisztotelészre reflektálva – a jogalkalmazói gyakorlati morális tudás, a *phronészisz* bírói formájáról [*dikasztiké phronészisz*] megállapítja, hogy az nem technikai tudás, nem *tekhné*.[135] A kézműves ugyanis a dolog tervének és szaktudásának birtokában, ismeretében (kivitelezés szabályai) hozzálát a tevékenységéhez, de előfordulhat az is, hogy kényszerűségből le kell mondania a tervéről. Ilyenkor a kivitelezésben módosít, de ez a lemondás nem tökéletesíti a tudását. Tökéletlenségről és nem tudásgyarapodásról van itt szó. Gadamer tehát – Arisztotelész alapján – e mesterségbeli „*techné*” alkalmazásától megkülönbözteti a jogalkalmazói tudást. Amikor ugyanis a bíró engedni kényszerül a törvény szigorából, akkor nem a szükségszerűen tökéletlenebbe nyugszik bele – mint ahogy az a kézműves esetében történik –, hanem az „igazságosabb jogot” találja meg:

> „Amikor enged a törvényből, nem lemondásokkal él, hanem ellenkezőleg: a jobb jogot találja meg".[136]

Gadamer hangsúlyozza – ahogy ezt tőle (Arisztotelésztől) szövegszerűen idéztük –, hogy Arisztotelész a legnyomatékosabban állítja: a méltányosság a *törvény helyesbítése*. A bírói jogalkalmazás tehát nem pusztán általános törvényeknek a történeti tényállásokra való alkalmazásában és eltérés esetén a kivétel (méltányosság) gyakorlásában, tehát formális jogtechnikai tevékenységben áll, ami adott esetben az „engedékenység érvényesítését" (Ződi) igényli, hanem az *gyakorlati morális tudás* és semmiképpen sem puszta technika [*tekhné*]. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a bírói jogalkalmazás *phronészisz*e gyakorlati, de nem partikuláris célokat szolgál, hanem éppenséggel a (konkrét történeti tényállásban) teljes jogi igazságosságot van hivatva megvalósítani, amihez képest a *jogi technika* partikuláris és partikuláris célokat is szolgál.[137] Ismerni kell tehát a bírónak egyszer a törvény általi általános igazságosságot, de a történeti tényállás konkrét interszubjektív viszonyában kell a jogalkalmazói gyakorlati morális tudást gyakorolnia[138]. A jogi igazságosság felismerése, tehát a törvény alkalmazása vagy a méltányosság gyakorlása éppen e *dikasztiké phronészisz* megvalósítása. Ez nem a tudományok elméleti tudása [*episztémé*][139] de nem is a technikai tudás, hanem gyakorlati morális tudás. Csak a konkrét szituáció mondja meg, hogy az adott esetben mit kíván a jogalkalmazás. A jogalkalmazónak a jogot kell alkalmaznia, de – a morális gyakorlati tudása révén – a jogalkalmazó „feladata épp az, hogy a konkrét szituációról úgyszólván leolvassa, hogy mit követel az embertől, vagy másképp kifejezve: a cselekvőnek a konkrét szituációt annak a fényében kell látnia, ami általában követeltetik tőle"[140] Hozzáteszi viszont Gadamer – a jogra adaptálva az arisztotelészi etikáról mondottakat –, hogy az általános tudás (törvényismeret, vagy a jogi igazságosság absztrakt tudása) értelmetlen, sőt elfedi a konkrét szituációban felfedezendő jogilag igazságost. A gyakorlati jogalkalmazói tudás feltételezi egyrészről a törvényileg tételezett jogos ismeretét. A *dikasztiké phronészisz* azonban, mint gyakorlati erkölcsi tudás, ezen túl a tapasztalatra és az erkölcsi ön-tudásra épül. Az erkölcsi tudat ön-tudása azonban nem azonos sem az elméleti tudással, sem a technikai tudással. Az erkölcsi tudás öntudása tehát nem funkcionális, valami előállítására való tudás és nem is elvont tudás, hanem a gyakorlatra vonatkozó tudás. Bár nincsen gyakorlati morális cselekvés *tapasztalat* nélkül, mivel ezen cselekvés a 'partikuláris'-ra is vonatkozik, és a 'partikuláris' csak a tapasztalás által ismerhető meg[141], az is világos, hogy a *phronészisz* nem azonos a tapasztalattal, „mivel a helyes erkölcsi döntéshez egyedül a tapasztalat sohasem lehet elég".[142] Azonban arra is szükség van, hogy *előzetes erkölcsi tudattal* (nem „tudással", ezt, mármint az előzetes erkölcsi tudást Gadamer lehetetlennek látja[143]) rendelkezzünk, amely a cselekvést irányítja. A jogi igazságosságról – a törvényben tételezett általánosan jogos értelmeként és azon túl – kell tehát előzetes ismerettel rendelkezünk, de ez nem lehet merő absztrakt tudás.[144] E tekintetben tehát sokkal inkább a gyakorlatra irányuló, sőt, abban megfogalmazódó, de a helyes életre tartó jogi igazságosságról van szó (az igazságosságot is megvalósító *phronészisz*, azaz a gyakorlati morális tudás, bár gyakorlati módon, de az igazságra utal: Arisztotelész „igaz lelki alkat"-ról, „igaz gondolkodás"-ról beszél[145]). A méltányosság nem puszta jogi technika, nem a törvényi jogos alól, a technikai tudás révén a történeti tényállás felmerültekor alkalmazott kivétel, semmiképpen sem az előállítás funkcionális tudása. Sokkal inkább az erkölcsileg helyesre tartó, a jogi tapasztalat révén

a konkrét helyzetben megtalált, teljesebb értelemben vett jogilag igazságos[146], ami pedig csak a *dikasztiké phronészisz* által lehetséges.

Jegyzetek

[1] Arisztotelész *Rétorika* (Budapest: Gondolat 1982), 1368b. 53. o.

[2] I. m. 1375a. 75. o.

[3] I. m. 1375a. 76. o.

[4] Mario Talamanca 'Il diritto in Grecia' in Mario Bretone–Mario Talamanca *Il diritto in Grecia e a Roma* (Roma–Bari: Editori Laterza 1994), 35. o. A *természetjogi érvelés* mindvégig jelen volt Attikában – olyannyira, hogy a természetjog esetében egyfajta „egységes jogról" beszélhetünk a hellén világban –, bár az írott és az íratlan törvény elsőbbségének kérdése folyamatos, egyszer s mindenkorra meg nem oldható antagonizmusnak bizonyult. Az *ágraphosz nomosz* és a *nomoi gegrammenoi* viszonyát illetően elmondható, hogy a természetjogi szemlélet miatt lehetővé vált, hogy ne alkalmazzanak olyan meghozott törvényeket, amelyek a természeti rendet, vagyis az íratlan törvényeket sértik [*agraphosz nomosz*]. Az *írott* és *íratlan* törvények termékeny feszültsége adhatta a *dialektikus gondolkodáshoz* az egyik fontos érvanyagot. Ehhez a diskurzushoz egyrészt a *nyilvánosság*, másrészt a természeti rendről egyfajta, nagyjából azonos *közérzület* és részben talán *közmegegyezés* szükségeltetett.

[5] I. m. 1373b. 69-70. o.

[6] M. Talamanca, i. m. 36. o.

[7] I. m. 1374a. 72. o.

[8] A bírósági retorikában valószínűleg nem a *koinosz nomosz*ra vagy a *nomoi gegrammenoi*ra alapozott érvelés között választottak, hanem megpróbálták kimutatni, hogy az általuk védett álláspontot mind a két normatív rend egybehangzóan és egymást megerősítőleg alátámasztja (talán a pozitív normák elsőbbségével és a természeti rend megerősítő tekintélyével – véli Talamanca. (i. m. 71. o.) A törvények pedig nagyon hajlékony és alkalmas eszközök voltak a védett álláspont alátámasztására, jogtudomány és így jogi logika hiányában. A források tanúsága szerint a *logographosz*ok csak elvétve használták az Arisztotelész által a *koinosz nomosz* és a *nomoi gegrammenoi* közötti dialektika kapcsán ajánlott toposzokat. A természeti rend, mint pozitivitáson túli rend és az írott törvények, normák közötti rend lehetséges összeütközése, szembenállása azonban nagyon is élő valóság volt az athéniak tudatában, mind az egyének szintjén mind kollektív reflexiós szinten.

[9] Vö.: *Rétorika*, i. m. 1395b. 145. o.

[10] *Rétorika*, i. m. 1396a. 146. o.

[11] „Bizonyítékainkat és érveinket közismert dolgokból kell venni, ahogy a *Topiká*ban kifejtettük a tömegekkel való tárgyalással kapcsolatban" *Rétorika*, i. m. 1355a. 9. o. Felhívjuk a figyelmet Sándor Pál által tett pontosításra, miszerint „Aristotelesnél nem a következtetés formájának a meglazulásáról van szó, – mert a dialektikus következtetésnél is, a premisszákból a zárótételekhez való jutás formailag szükségszerű, hanem a prémisszák nem biztos mivoltáról, azaz tartalmi lazulásról." Sándor Pál *Aristoteles logikája* (Gondolat Kiadó 1958), 128. o. Mindazonáltal Arisztotelész számtalan helyen utal a retorikai meggyőzés olyan módjaira is, amelyek az érzelmekre hatnak, tehát a meggyőzés logikainál szélesebb tárházából meríthet a bíróságra hatni kívánó szónok.

[12] *Rétorika*, i. m. 1396a. 146. o.

[13] I. m. 1359b. 22-23. o.

[14] H. G. Gadamer *A filozófia kezdete* (Budapest: Osiris Kiadó 2000), 165. o. [Horror Metaphysicae]

[15] Francesco D'Agostino *Epieikeia*, il tema dell'equitá nell'antichitá greca (Milano: Dott. A. Giuffré Editore 1973), 91. o.

[16] Tehát a *szokás* nem jogforrás, hanem csak a törvény az, mint természeti törvény és mint írott pozitív jog, ebben áll – némi terminológiai kiterjesztéssel – az athéniak kettős legalizmusa: „A nomosz tekintélye ugyanis nem történetileg képződött hagyományból fakad, hanem a törvénynek az ész által megalkotott eszméjéből" – állapítja meg Rudolf Bultmann történeti nézőpontból. /Rudolf Bultmann *Történelem és eszkatológia* (Budapest: Atlantisz 1994), 103. o./ A szokásjog igazán csak a korai középkortól válhatott igazi jogforrássá, ahol az egy Isten, az egységes természetszemlélet, az egységes társadalom, és az egységes jog [*ius commune*] a feudális partikularizmuban is lehetővé tette a szokás és a hagyomány normatív erejének elismerését. Paolo Grossi *L'Ordine giuridico medievale* (Roma-Bari: Editori Laterza 1995), 87-98. o. A társadalmi-gazdasági fejlődés következtében a szokás – legalábbis elvi szinten – lehetett volna a törvény rugalmatlanságát korrigálva, hatékonysága révén a jog forrása. A *koinosz nomosz* és a *nomoi gegrammenoi* közötti konfliktus esetén a szokás lehetett volna a „közös törvény", a természeti rend kifejezője. A

szokásjog a jogegység létrejöttében játszhatott volna szerepet. Míg Talamanca az egyes jogi szintek szétválasztása, és az egyéb társadalmi normák ezekhez való viszonyának analitikai elkülönítése révén tárja fel az athéni jogrend belső szerkezetét, addig Ehrenberg elsősorban ezen rétegek, szférák elvekbeli egymásrautaltságára épít. A jog, a vallás, az erkölcs és a szokás elveikben közös metszetet is adtak, és ez a metszéspont a *nomosz* volt. Viktor Ehrenberg *Lo Stato dei Greci* (Firenze: La Nuova Italia editrice 1980), i. m. 143. o. eredeti cím: [*Der Staat der Griechen*, 1967]. A görög *polisz* belső viszontagságai, a gyakori politikai-alkotmányos változások, valamint a nagy társadalmi feszültségek miatt a szokások nem ölthettek jogi formát, hiszen nem alakult ki *stabil szokás*, és így a jog sem épülhetett rá. Ilyen társadalmi-politikai viszonyok között ezt a funkciót csak a törvények, illetve a jogalkotás általában volt képes ellátni. A szokások így csak a privát kapcsolatok – különösen pedig az ebben az időben nagy jelentőségű kereskedelem – területén érvényesülhettek. M. Talamanca, i. m. 63. o. Nem a szokásjog, hanem az *ethé* (Plutarchosnál az „*akinéta ethé*" a törvényekkel egyenértékű normatív erővel bírtak.) /vö.: Plutarchos *Lyk.* 13.3./ és a *koinosz nomosz* voltak, a törvényeken túl, a magatartásirányítás alternatív forrásai. Hozzá kell azonban tennünk, hogy ezen szintek – Ehrenberg szerint – több ponton érintkeznek egymással, s hogy a törvények nagy része sem más tulajdonképpen – tehetjük hozzá –, mint a szokások politikai akarat által írásba rögzített formái, amelyek az észnek és a *kozmosz* rendjének is megfelelnek, s ez adja időtállóságukat és helyességüket. Megállapítható tehát, hogy az *ethé* és a *koinosz nomosz* egymással harmonizálva fölöslegessé tették a szokás jogforrási szerepét, azon túl, hogy – amint láthattuk – az ezen funkció betöltésére a társadalmi körülmények miatt alkalmatlan is volt. A *koinosz nomosz* pedig a *nomoi gegrammenoi*t kiegészítve vagy azt esetleg korrigálva volt a természetjogias szemléletű jog forrása, a (jog)szokás csak ezzel egyenértékű vagy „természetjogilag" érvénytelen lehetett, így mindkét szempontból funkcionálisan többletet nyújtani nem tudott, csak a *koinosz nomosz* felszínre hozójaként működhetett volna. Ez azonban fölösleges lett volna, hiszen a *koinosz nomosz*ra közvetlenül is hivatkozhattak a *nomoi gegrammenoi*jal szemben is. A *koinosz nomosz* tehát legitimitással és érvényességi potenciállal rendelkezett. Ezen túl a társadalmi tudat, mely a bírói gyakorlat logikájára rezonált, sem tartotta normatív érvényűnek a szokást, a demokratikus szuverenitás gyakorlásának legfőbb helyei, a bíróságok pedig közvetlenül értelmezték a *koinosz nomosz*t, szokás általi közvetítésre ezen szuverén szerveknek már ideológiailag sem volt szükségük – állítja Talamanca. i. m. 65. o. Retorikai toposzként továbbra is megtalálható a szokásra való hivatkozást, de nem olyan gyakorisággal és nyomatékkal, mely alapján annak jogforrási jelleget, vagy legalábbis cselekvési normát megállapító erősséget tulajdoníthatnánk.

[17] M. Talamanca, i. m. 39. o.

[18] Ez utóbbi minden demokratikus görög *polisz* sajátja volt, mivel a legalizmusban fejeződött ki a *démosz uralma* a demokratikus hatalomgyakorlás révén. Az athéni legalizmus is csak a demokratikus hatalomgyakorlás logikájának felfejtésével érthető meg. Az V. és IV. századi Athén demokratikus jogalkotásának természetesen a törvényen kívül voltak más termékei is, mint például a népgyűlés *pszéphiszmá*i (a *bulé* dekrétumaival nem keverendőek össze!). Arisztotelész a rendeletek dominanciáját a törvények felett a demokrácia elfajzásának tekintette, mivel a demokrácia alkotmányos jellemzője a törvények uralma: „[. . .] nem is alkotmány az, amelyben nem a törvény az úr. A törvénynek mindenen uralkodnia kell, az egyes esetekben aztán a vezetők döntenek: az én véleményem szerint ez az alkotmányos kormányzás. Eszerint bár a demokrácia a lehetséges alkotmányok egyike, világos, hogy az, ahol mindent népszavazással döntenek el, tulajdonképpen nem is demokrácia, mert a népszavazás sohasem lehet általános érvényű." Arisztotelész *Politika* 2. kiad. (Budapest: Gondolat Kiadó), 1292a. 135. o.

[19] *Rétorika*, i. m. 1375a. 76. o.

[20] Közismert *polisz*ok törvénytisztelete, egyfajta sajátos legalizmusa. A törvények [*nomosz*] és a dekrétumok [*pszéphiszma*] nevezhetőek ugyanis jogforrásoknak. A jogtudomány több ok miatt sem forrása a jognak, de – mint láthattuk – a szokásjog sem. A „legalizmus" ezt elvi éllel zárja ki. Ennek legexplicitebb bizonyítéka Andokidésztől származik: „A bírák nem alkalmazhatnak íratlan törvényt [*agraphosz nomosz*] egyetlen esetben sem." Az íratlan törvénynek alapvetően két jelentése lehet, az egyik a törvénybe nem foglalt norma, a másik egyfajta természetjogként definiálható. Az első tehát a szokásjog, mint törvény alatti kategória, a másik viszont az írott törvény feletti, metajurisztikus norma, ahol a metajurisztikus kifejezés jog-fogalma a törvény és a jog egybeesésére utal, egy legalista rendszerben. Az Andokidész által megörökített tilalom, az *agraphosz nomosz* alkalmazásának tilalma a K.e. V. század történelmi kontextusában értelmezendő, amikor is a demokrácia helyreállítása után új törvényalkotásra került sor. Ilyen értelemben az *agraphosz nomosz* ellentéte nem az általában vett írott törvény [*gegrammenoi nomoi*], hanem az *anagegrammenoi*, vagyis az új jogalkotás termékei.

[21] Vö.: Arisztotelész *Rétorika*, i. m. 76-77. o. Az esküdtek esküjében van egy kitétel, hogy a *gnóme dikaiotáte*, vagyis a legjobb meggyőződésük szerint kell dönteniük. A *bírói eskü* szövege a következőképpen rekonstruálható: „Esküszöm, hogy legjobb belátásom szerint, a törvényeknek megfelelően fogok ítélni." Ebből következik, hogy a „legjobb belátás szerint" kitétel elhagyásával minden olyan ítélet esküszegés, amely nem törvényen alapszik. Ld. a *Retorikáh*oz fűzött 115. Jegyzetet. i. m. 242. o. Meg kell említenünk, hogy a forrásokból úgy tűnik, hogy az athéni

szónokok nem használták fel topikájukban az íratlan törvényeket mint a törvények mellett vagy azokkal szemben való szokásjogra utalást. A *gegrammenoi*jal szemben az *agraphosz* áll, de nem a szokásjog, hanem „természetjog" értelemben. Tehát egyfelől vannak a *gegrammenoi nomoi* a szokások [*ethé*] nélkül mint pozitív jog, másfelől a természetjog, mint íratlan törvény.

[22] K. Kuypers 'Recht und Billigkeit bei Aristoteles' in *Mnemosyne* III. sor. 5. (1937) 294. o. [Bibliotheca Classica Batava]

[23] M. Villey 'Abrégé du droit naturel classique' *Archives de Philosophie du droit* (1961) 5, ill. in *Lecons d'histoire de la Philosophie du Droit* (Paris 1962), 139. o.

[24] *Rétorika*, i. m. 1374b. 73. o.

[25] I. m. 1374b. 74. o. A választottbíráskodás szerepéhez Athénban ld.: L. Gernet 'L'institution des arbitres publics á Athénes' *Revue d'études grecques* (1939), No. 52. 389-414. o.

[26] V. Frosini 'Nozione di equitá' in *Enciclopedia del Diritto* XV (Milano 1966)

[27] I. m. 70. o.

[28] I. m. 71. o.

[29] Uo.

[30] A népbíráskodás létrejöttét a demokratikus reform vívmányának tekintették, olyannyira, hogy Arisztotelész a *népbíráskodásban* látta a politikai hatalom *demokratizálódásának* zálogát: „Mert ahogyan a nép ura volt a szavazókövecsnek, úgy ura lett az államnak is". Arisztotelész 'Az athéni állam' in *Államéletrajzok* (Budapest: Századvég Kiadó 1994), 10. o. A demokratikus meggyőződés ideológiailag alapozta meg a népbíráskodást, gyakorlatban pedig valóban a nép hatalmának megerősödéséhez vezetett.

[31] *Rétorika* 1354a. i. m. 6. o. Arisztotelész szerint azokban a *polis*zokban, ahol a *rendeletek uralma* érvényesül a törvények rovására, ott demagóg demokráciáról kell beszélnünk. Ilyen *demagóg rendszerekben* a nép mint tömeg és a népvezér, a demagóg, az esetit és a partikulárisat a politikai akarat „itt és most" kifejeződéseként érvényesítik. Ez a politika hegemóniáját vallja a jog felett: „Ismét más fajtájú demokrácia az, amely egyébként olyan, mint az előbbiek, de a hatalom birtokosa a nép, nem pedig a törvény. Más szóval ez az, mikor mindenben a *népszavazás* dönt, nem pedig a törvény. Ezt a helyzetet a demagógok teremtik meg. Egy oly demokratikus államban, mely a *törvényen* nyugszik, nem támadhat népvezér, mert ott a polgárok legjelesebbjei foglalják el az első helyeket; ahol azonban nem a törvény az uralkodó, ott felbukkannak a népvezérek. Mintegy egyeduralkodóvá válik a köznép, sok egyes emberből tevődve össze, a tömeg nem egyenként, hanem együttesen gyakorolja a hatalmat. [. . .] az ilyen gondolkodású nép, mint afféle egyeduralkodó, kizárólagos hatalomra törekszik, mert nem áll a törvény alatt, despotává lesz, s így a hízelgők tesznek szert tekintélyre; olyan is ez a demokrácia, mint a monarchikus formák közt a türannisz. [. . .] a népszavazás itt ugyanaz, mint amott a parancs [. . .]". Arisztotelész *Politika* i. m. 1292a. 134-135. o.

[32] Arisztotelész *Nikomakhoszi Etika* (Budapest: Európa Könyvkiadó 1997), 1130a. 149. o.

[33] *Nikomakhoszi Etika*, i. m. 1129b. 148. o.

[34] Uo.

[35] *Rétorika*, i. m. 1375b. 76. o.

[36] I. m. 1129a 146. o. ill. 1130b. 151. o.

[37] *Rétorika*, i. m. 1375b. 77. o.

[38] *Nikomakhoszi Etika*, i. m. 1130b. 151. o.

[39] Vö.: *Nikomakhoszi Etika*, 1168b. ill. H. W. Rüssel *Keresztény humanizmus* (Budapest: Ecclesia–Kairosz 1997), 66. o. még: Reginaldo M. Pizzorni *Giustizia e caritá* (Roma: Pontificia Universitá Lateranense, Cittá Nuova Editrice 1980), 34. o.; továbbá: Salvatore Lener 'Alle radici della socialitá: giustizia e diritto, amicizia e caritá' *La Civiltá Cattolica* (1979.dic.15.), No. 3108, 533; 534; 536. o.

[40] R. M. Pizzorni *Giustizia e Caritá*, i. m. 34. o.

[41] *Nikomakhoszi Etika*, i. m. 1178b. 355. o.

[42] Max Scheler rámutat arra is, hogy a görög-indiai felfogásban a *szeretet* alapozódik a megismerésre – a keresztségnél éppen fordítva, a szeretetre alapozódik a megismerés – „s ily módon csakis izoláló és elmagányosító erő lehet." Max Scheler *Liebe und Erkenntnis* (Bern: Franke Verlag 1935), 21. o.

[43] A görög-római filozófusok számára az igazságosság az (interszubjektív) erények legmagasabbika, míg a kereszténységben a szeretet foglalja el ezt a posztot / Regginaldo M. Pizzorni *Giustizia e caritá*, i. m. 263. o./, minthogy ez a legnagyobb és az első parancsolat, mégis a kereszténység tett nagyon sokat a társadalmi kapcsolatokban az emberi személynek kijáró méltóság bibliai követelményei alapján a keresztényi értelemben vett természetjogi igazságosság megvalósításáért a társadalmi viszonyokban, amelyet a görögök ha némely vonatkozásokban nagyon távolról meg is közelítettek, elérni sohase tudtak, különösen azért, mert ily távoli formájukban is csak mint kívánalom és nem mint gyakorlatilag megvalósítandó jogi követelményként szegeződött a politikai és társadalmi élet mindannyi szereplői felé,

különösen pedig azokkal szemben, akik a fejedelmi, uralkodói pozícióban voltak és e lehetőségeiknél és felelősségüknél fogva nagymértékben meghatározói lehettek az egész államra kiható viszonyulási módoknak és igazságossági viszonyoknak, legalábbis a kor társadalmának lehetőségei és a kor adott társadalmi, kulturális viszonyai közt. A keresztény középkorban – így Aquinói Szent Tamásnál is – a kölcsönös szeretet krisztusi parancsa alkotta az Evangélium legfőbb törvényét, s így a természeti törvény foglalatát is, tehát a legmagasabb rangú törvényt az ember számára. Vö.: Servais Pinckaers *A keresztény erkölcsteológia forrásai* (Budapest: Paulus Hungarus/Kairosz 2001), 183-200. o. A legfőbb erény tehát a kereszténységben a kölcsönös szeretet teológiai alapú erénye, de amely megnyilvánulásában hangsúlyosan a személyközi, illetőleg a társadalmi dimenzióban hat.

[44] Francesco D'Agostino *Il diritto come problema teologico* (Torino: G. Gappichelli Editore 1995), 37. o. vö: R. May *Law and Society East and West. Dharma, Li and Nomos: their Contribution to Thought and Life* (Wiesbaden 1985)

[45] F. D'Agostino, i. m. 37. o.

[46] Peschka Vilmos *Az Etika vonzásában* (Budapest: Akadémiai Kiadó 1980), 15. o. [Jogtudományi Értekezések]

[47] Peschka V., i. m. 37-38. o.

[48] Nyíri Tamás *A filozófiai gondolkodás fejlődése* (Budapest: Szent István Társulat 1973), 97. o.

[49] Hans-Georg Gadamer *A filozófia kezdete* i. m. 161. o.

[50] M. Talamanca, i. m. 63. o.

[51] A gyakorlati ész Arisztotelésznél az általános teleológiáktól azonban „teljesen el van választva" mutat – rá Gadamer: *A filozófia kezdete*, i. m. 159. o. Majd kifejti: „Arisztotelész számára a praktikus filozófia megkülönböztetése során az a döntő pont, hogy ami teoretikus szempontból »jóként« mutatkozik, és a lét változhatatlanságát jelenti, az valami más, mint a megtehető [. . .], amire az ember gyakorlati okossága irányul." uo. Azonban a *telosz* jelen van, de nem a tökéletesség egy távoli rendjéhez, hanem az egyeshez kötötten. I. m. 175. o. Azonban az is elmondható, hogy számos helyen meghatározható lenne „az a teleológiai keret, amibe a praktikus világ mindvégig beleilleszkedik." Ez keret az ember természetéről és az ember számára „jó"-ról vallott felfogáson alapszik. I. m. 171. o.

[52] Gottfried Martin *Általános metafzika* (Budapest: Holnap Kiadó 1998), 204. o.

[53] Vö.: i. m. 200. o.

[54] Vö.: *Nikomakhoszi Etika*, i. m. 1096a-1097a. 11-17. o. ill.: Gottfried Martin i. m. 200-205. o.

[55] Francesco D'Agostino *Il diritto come problema teologico*, i. m. 33. o.

[56] I. m. 34. o.

[57] Uo.

[58] Ld. S. D. Ross elemzését, i. m. 255-261. o.

[59] *Nikomakhoszi Etika*, i. m. 1129b. 148-149. o.

[60] I. m. 1130a. 149. o.

[61] Itt óvatosan kell fogalmaznunk, hiszen „az ő szemében a jóból, mint matematikai harmónia-fogalomból kiindulni a dologtól idegen érvelésnek számít, amennyiben gyakorlati filozófiát akarunk művelni" – írja Hans-Georg Gadamer. *A filozófia kezdete*, i. m. 162. o. Bár valóban nem abból indul ki, de az érvelésben alkalomadtán felhasználja az arány és a mérték fogalmait, amelyek, ha nem is forrásai az igazságosnak és a méltányosnak, de mégis annak tartalmi elérési módozatit jelentik, jelenthetik.

[62] Vö.: Hérakleitosz – meglehetősen töredékes és nehezen rekonstruálható írásaiból összeálló, homályosságoktól sem mentes – filozófiájában a kozmikus világrend először kap rendszeres kifejtést. Az ő elméletében is a *kozmosz*t uraló renddel találkozunk, amit átfogó törvényszerűség határoz meg. A *kozmosz*t egy átfogó rendező elv [*arkhé*] segítségével magyarázza, mely elv révén minden mindennel összefügg. Mivel számára ez az őselv a tűz tulajdonságaival bír, ezért a *kozmosz* nem statikus rend, hanem állandó változásban van: „A tűz az anyag archetipikus formája. Az egészében vett világrend tűzként írható le, amelynek bizonyos mértékű részei kihunytak, és ennek megfelelő mértékű részei föllobbantak; egy időben nem az egésze lángol egyszerre". (G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield *A preszokratikus filozófusok* (Budapest: Atlantisz 1998), 296. o.) Csupán a változás dinamikája, ritmusa állandó, az amit manapság a modern – azaz újkori – természettudományos kategóriákkal élve „természeti törvényszerűségnek" mondanánk. A – sokat értelmezett és félreértelmezett – klasszikus herakleitoszi megfogalmazás úgy hangzik, hogy a világrend „örökké élő tűz, föllobban *mértékre* és kialszik *mértékre* (kiemelés tőlem: F.J.) " (I. m. 296. o.). A herakleitoszi tűz azonban nem úgy eredendő alkotóanyag mint Thalésznál a víz vagy Anaximenésznél a levegő. A tűz sokkal inkább *irányító forma*, amely – konkrét formájában – megtestesíti a változásban benne rejlő *mérték törvényét*, amely a világfolyamatban van jelen és amely a *logosz*ban nyer kifejezést. A *logosz* valódi jelentésének – illetve jelentéseinek – pontos megértéshez tudatosítanunk kell, hogy az nem csupán rendező elvként, hanem nagy valószínűség szerint – olykor – a dolgok tényleges összetevőjeként is szerepel, ami nagyrészt azonos az tűzzel, mint az elsődleges kozmikus alkotóelemmel. Az *arkhé* és a *logosz* egymástól való pontos elhatárolása így legalábbis nem problémamentes.

[63] Heller Ágnes *Az aristotelési etika és az antik ethos* (Budapest: Akadémiai Kiadó 1966), 297. o.
[64] Uo.
[65] *Nikomakhoszi Etika*, i. m. 1130a. 149. o.
[66] Arisztotelész ezt az „empatív lépést" nem teszi meg. Közvetetten erre utal az is, hogy Buda Béla empátiáról írt könyvének Arisztotelészről szóló alfejezetében kizárólag a színházi drámaiság esztétikai beleérzését tárgyalja. Buda Béla *Az empátia – beleérzés lélektana* (Budapest: Gondolat 1980), 26-27. o.
[67] H. G. Gadamer *A filozófia kezdete*, i. m. 162. o.
[68] H. G. Gadamer *Igazság és módszer*, i. m. 228. o.
[69] I. m. 227. o.
[70] I. m. 228. o.
[71] Uo.
[72] Uo.
[73] Salvatore Lener 'Alle radici della socialitá: giustizia e diritto, amicizia e caritá' *La Civiltá Cattolica* (1979 dic. 15.), 534. o.
[74] 'Gorgiasz' in *Platón összes művei* I, (Budapest: Európa Könyvkiadó 1984), 469c. 522. o.
[75] Démokritosz 176. (B45) in *Görög gondolkodók. 2. Empedoklésztől Démokritoszig* (Kossuth Könyvkiadó 1993), 101. o.
[76] Francesco D'Agostino – most már Arisztotelésztől kissé elvonatkoztatva – radikálisan fogalmaz: „[. . .] az igazságosság nem egy konszolidált szimmetria megnyugtató elismerése, hanem folyamatos – hozzátehetjük, szorongatólag ható – elismerése annak, hogy képtelenek vagyunk a számla ultimátumszerű rendezésére, hogy a Másiknak hiány nélkül juttassuk azt, ami őt valójában megilleti." Francesco D'Agostino, i. m. 39. o. A *debitum* voltaképpen tomista értelemben *restitutio*, a megbomlott (igazságossági) egyensúly, harmónia folyamatos helyreállítását jelenti. Vö.: Josef Pieper *A négy sarkalatos erény* (Budapest: Vigilia Kiadó 1996), 82-83. o.
[77] *Nikomakhoszi Etika* 1130a
[78] I. m. 1137b 181. o.
[79] Uo.
[80] *Rétorika*, i. m. 1374a. 72. o.
[81] *Nikomakhoszi Etika*, i. m. 1137b. 182. o.
[82] Francesco D'Agostino *Epieikeia*, i. m. 78. o.
[83] Vö.: i. m. 82. o.
[84] *Rétorika*, i. m. 1374b. 73. o.
[85] I. m. 1374b. 73-74. o.
[86] Vö.: H. G. Gadamer *A filozófia kezdete*, i. m. 170. o.
[87] Francesco D'Agostino *Epieikeia*, i. m. 97. o.
[88] *Rétorika*, i. m. 1374b. 73-74. o.
[89] F. D'Agostino, i. m. 97. o.
[90] Uo.
[91] F. D'Agostino, i. m. 98. o. A „rosszat" úgy tekintik, mint ami a tudatlanság következménye.
[92] *Rétorika*, i. m. 1374b. 73. o.
[93] F. D'Agostino, i. m. 99-100. o.
[94] Ld. Sir David Ross fejtegetéseit: Sir David Ross *Arisztotelész* (Budapest: Osiris Kiadó 1996), 275. o.
[95] Nyíri T., i. m. 97. o.
[96] Nyikolaj Bergyajev *A történelem értelme* (Budapest: Aula Kiadó 1994), 26. o.
[97] I. m. 29. o.
[98] I. m. 74. o.
[99] I. m. 26. o.
[100] Vö. pl.: Arisztotelész 'Az athéni állam' in *Államéletrajzok* i. m. 52-56. o.
[101] Vö.: Benjamin Constant *A régiek és a modernek szabadsága* (Budapest: Atlantisz 1997), 245-246. o.
[102] A *phronészisz*re vonatkozó régebbi klasszikus irodalomból ld.: R. Loenig *Geschichte der strafrechtlichen Zurechnungslehre*, I, Die Zurechnungslehre des Aristoteles (Jena 1903), 40-91. o.; ill.: N. Pfeiffer *Die Klugheit in der Ethik von Aristoteles und Thomas von Aquin* (Freiburg 1918), vagy még: P. Aubenque *La prudence chez Aristote* (Paris 1963) Az újabbak közül ld.: Daniel Mark Nelson *The Priority of Prudence. Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the Implications for Modern Ethics* (The Pennsylvania State University , The Pennsylvania State University Press 1992)

[103] Enrico Pattaro *Introduzione al corso di filosofia del diritto* II, (Bologna: Cooperativa Libraria Universitaria Editrice 1993), 466-467. o.

[104] Általánosan is megfogalmazható, hogy a gyakorlat területén a szillogisztikus formula alkalmazása sem állítást tartalmazó végkövetkezetés, hanem mindig döntés. H. G. Gadamer *A filozófia kezdete*, i. m. 164. o.

[105] Általában is elmondható, hogy Arisztotelész szerint, aki nem képes uralkodni az indulatain, az nem képes arra sem, hogy a *logos*ra hallgasson. Ld. H. G. Gadamer *A filozófia kezdete*, i. m. 165. o.

[106] *Nikomakhoszi Etika*, i. m. 1178a. 354. o.

[107] E. Pattaro, i. m. 468. o.

[108] Érdekes tény, hogy maga Arisztotelész is ingadozik a *phronészis*zt tudásának helyiértékét illetően, mivel egyszer inkább a célhoz, másszor a célt szolgáló eszközhöz rendeli. H. G. Gadamer *Igazság és módszer* (Gondolat Kiadó: Budapest 1984), 227. o.

[109] *Nikomakhoszi Etika*, i. m. 1141b. 198. o. vö.: Michel Villey *Lecons d'histoire de le Philosophiie du Droit* (Paris 1962), 143. o.

[110] H. G. Gadamer *Igazság és módszer* i. m. 226. o. ill. E. Pattaro, i. m. 467. o.

[111] *Nikomakhoszi Etika*, i. m. 1140a. 193. o.

[112] Míg a tudományos megismerés a deduktív módszeren és a szükségszerűségen alapul, addig az etikai megismerés a *phronészis*zen, ami pedig a kontingenciától el nem szakítható.

[113] H. G. Gadamer, i. m. 222. o.

[114] I. m. 225. o.

[115] Uo.

[116] *Nikomakhoszi Etika*, i. m. 1143a. 204. o.

[117] Peschka Vilmos *Az etika vonzásában*, i. m. 74. o.

[118] Ződi Zsolt *A görögök méltányosságkoncepciója* (Miskolc 1993), 177. o. [*Publicationes Universitatis Miskolciensis, Sectio juridica et politica* VIII, 1-7 kötet]

[119] I. m. 177. o.

[120] F. D'Agostino *Epieikeia*, i. m. 78. o.

[121] S. D. Ross, i. m. 277. o.

[122] W. Waldstein, i. m. 60. o.

[123] F. D'Agostino *Epieikeia*, i. m. 66. o.

[124] E. Pattaro, i. m. 462. o.

[125] F. D'Agostino *Epieikeia*, i. m. 67. o. 7. jegyzet. ill. az arisztotelészi egyensúly méltatására: K. Kuypers 'Recht und Billigkeit bei Aristoteles' *Mnemosyne* III (1937) 5, 300. o. [Bibliotheca Classica Batava] A szituacionalizmus azonban nem azonos a helyzeti, gyakorlati etika helyes értelmével, ahol a helyes értelem nézetünk szerint a szent tamási megközelítést jelenti. Ehhez azonban tudatosítanunk kell, hogy a szent tamási *prudentiá*val ellentétben az arisztotelészi *phronészisz* nem rendelkezik *első elvekkel*. Jó szívvel ajánlhatjuk e tekintetben is a már hivatkozott munkát: Daniel Mark Nelson *The Priority of Prudence. Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the Implications for Modern Ethics*. A gyakorlati filozófia általánosságai nem úgy működnek mint a szabályok, így az előbbiekre nem lehet is úgy vonatkoztatni mint *a szabályokra*. H. G. Gadamer *A filozófia kezdete*, i. m. 163. o.

[126] F. D'Agostino *Epieikeia*, i. m. 67-68. o.; Most nincs módunk kitérni a protestáns jogszemléletre, csak utalnánk itt arra, hogy Luther az erkölcs és a jog viszonyát illetően a *Nikomakhoszi Etika* V. fejezete kapcsán az *epieikeia*, vagyis a méltányosság mellett teszi le a voksot. Fel kell azonban idéznünk Luther ide vonatkozó híres mondását is, miszerint a jogászok rossz keresztyének lennének. Rudolf Stammler 'Helyes jog' in *Jog és Filozófia* szerk. Varga Csaba (Budapest: Akadémiai Kiadó 1981), 58-59. o. Bővebb elemzéshez engedjék meg, hogy az olvasó szíves figyelmébe ajánljam munkámat, a *Természetjog – eszmetörténet* (Budapest: Szent István Társulat 2001) vonatkozó fejezeteit a protestáns jogszemlélet és a méltányosság helyértéke, jelentéstartalmai tekintetében.

[127] F. D'Agostino *Epieikeia*, i. m. 89. o.

[128] Dirlmeier kifejezését veszi át Wolfgang Waldstein *Teoria generale del diritto* (Roma: Pontificia Università Lateranense), 60, 63. o.

[129] W. Waldstein i. m. 61-62. o.

[130] F. D'Agostino *Epieikeia*, i. m. 75. o.

[131] E. Pattaro, i. m. 474. o.

[132] *Rétorika*, i. m. 1374b. 73. o.

[133] W. Waldstein, i. m. 60-61. o.

[134] Ződi Zs., i. m. 181. o.

[135] H. G. Gadamer *Igazság és módszer*, i. m. 224. o.

[136] I. m. 225. o.
[137] H. G. Gadamer, i. m. 226. o. Itt nem a jogi technikai tudásról beszél Gadamer, hanem általában a technikai tudásról (Arisztotelész nem tekinti technikai tudásnak a jogalkalmazást).
[138] A törvényszéki retorika által megkövetelt interszubjektív viszonyuláshoz ld.: *Rétorika*, 1377b. i. m. 84. o.
[139] Nem beszélve arról, hogy a laikus törvényszékek nemigen rendelkeztek „tudományos tudással". *Nikomakhoszi Etika*, 1140a.-1140b. i. m. 193. o.
[140] H. G. Gadamer, i. m. 221. o.
[141] E. Pattaro, i. m. 469-470. o.
[142] H. G. Gadamer, i. m. 223. o.
[143] I. m. 227. o.
[144] Arisztotelésznél Gadamer olvasatában nem igazán létezik annak előzetes meghatározása, hogy a helyes élet a maga egészében mire irányul. Ezért is ingadozik Arisztotelész – mint már utaltunk rá – atekintetben, hogy a *phronészisz*t a *célhoz* vagy inkább a célt szolgáló *eszközhöz* kösse-e. I. m. 227. o.
[145] *Nikomakhoszi Etika*, i. m. 1140b. 194. o.
[146] H. G. Gadamer, i. m. 226. o.

A JOG MINT A „JÓ ÉS A MÉLTÁNYOS MŰVÉSZETE”

AEQUITAS, IGAZSÁGOSSÁG ÉS A RÓMAI JOG RENDSZERRÉ SZERVEZHETŐSÉGÉNEK KÉRDÉSEI

1. Ulpianus: a jogászok a természetjogi értelemben vett „jó és méltányos”, illetőleg az igazságosság ismerete és gyakorlása által az „igazi filozófiát” művelik

1.1. Elöljáróban: a jogászok tudása és az „igazi filozófia”

Ulpianus († Kr. u. 223) jogászi pályára készülő közönségéhez szólva azt állítja, hogy minket, jogászokat joggal hívnak egyesek papoknak. Ennek az az oka – írja –, hogy az

> „igazságosságot tiszteljük, a jó és a méltányos ismeretét gyakoroljuk, elválasztva a méltányost a méltánytalantól, különbséget téve a jogos a jogtalan (a megengedettet és a nem megengedett) [*licitum ab illicito discernentes*] között”.

Az igazi és nem pedig a hamis filozófiára törekedve azt kívánjuk elérni – folytatja –, hogy az emberek ne csak a büntetéstől való félelemtől váljanak jobbakká, hanem jutalmakkal való ösztönzés által is.[1]

A klasszikus jogfilozófiai örökséget megalapozó Arisztotelész és Cicero gondolatait jól ismerő Ulpianus[2] a jogászok feladatát abban jelölte meg tehát, hogy az *igazi filozófiát* gyakorolják. Ez rendkívül nagy mérvű megállapítás, amelyet csak alig enyhít, a „ha nem tévedem” retorikainak minősíthető, igazából csak stilisztikai közbeszúrás. Ezzel egyrészről a *jogi tudás elsőbbségét* kívánta aláhúzni a retorikai és a filozófiai iskolákkal szemben, ahol a retorikai módszert sokszor morálfilozófiai és jogi kérdéseken gyakorolták[3], ami az ő szemében kissé modorosnak és elavultnak hathatott. Másrészről az igazi filozófiát nem csak ezen „kevésbé jó” iskolákkal állította szembe, hanem kifejezetten a „hamis” filozófiákkal szembe is, amelyre egy későbbi fejezetben térünk ki.

1.2. A tanulók a kontroverzia és jogi tárgyú topikai érvelés révén bizonyos jogfilozófiai ismereteket szereznek a retorikai iskolákban

A *kontroverzia* gyakorlata a *szónok iskolákban* valójában a *jogi retorikára* való *gyakorlati* felkészülést is jelentette. Tény, hogy a szónoki iskolákban képzést kapott ügyvédek előtt számos karrier-lehetőség állt nyitva a birodalom túlterhelt adminisztratív gépezetében. A retorikai érvelésben számos általánosan használható toposzt („köz-helyet”) használtak. Ezek közt voltak

az egyes tárgyterületeken használható toposzok is, így például a bírósági retorika területén az „igazságosság” és a „méltányosság” toposzai.[4] Ez a retorikában Arisztotelészig nyúlik vissza, aki a jogfilozófiailag leginkább fontosabb kategóriáikat éppen a *Rétorika* című művében dolgozta ki. Ebben többek között a törvények fajtáit, valamint a méltányosság viszonyát is az igazságossághoz és a törvényekhez többé kevésbé rendszerezetten, filozófiai módon tárgyalja. Ezen túl azonban másutt a bírósági retorikáról szólva, a különböző szituációkban a hasznos és meggyőző érveket ajánlva állítja egymással szembe a törvényt és a méltányosságot, vagy a törvény fajtáit egymással, amely által ezen fogalmak tartalma szembeállítottságukban, *retorikai szembeállíthatóságukban* is világosabbá válik[5], s a retorikát tanuló is megtanulta ezen elveket a vitában alkalmazni.[6] A retorika *érvanyaga* tartalmazta a jog, törvény, és ezek fajtái[7], valamint az igazságosság és a méltányosság *filozófiai* kategóriáit, valamint ezek egymáshoz való viszonyának árnyalt tárgyalását egészen Arisztotelészig visszanyúlóan. Így Arisztotelész például megállapítja, hogy a „méltányost igazságosnak tartják”, majd utána azt a pontosítást teszi, hogy a „méltányosság viszont írott törvény nélküli igazságosság”[8]. Az írott törvényre vagy éppen ezzel szemben a természeten alapuló egyetemes törvényre és méltányosságra hivatkozó *érvek ütköztetésekor* azonban az érvként használt jogi kategóriák mögöttes *filozófiai tartalma* is világosabbá válik. Nyilvánvaló azonban, hogy inkább gyakorlati filozófiáról, pontosabban retorikában használt *dialektikus érvekről* van szó, s nem a *jogi* tudás *filozófiai megalapozásáról*.

Az ékesszólás iskoláiban továbbá szokás volt régi vagy fiktív *törvények mellett*, illetőleg *ellenében* érvelni, amely „törvényhozási” érvelési gyakorlatban az igazságosság, a legalitás toposzai is értelemszerűen rendszerint megjelentek.[9] Ezen kontroverziás módon folytatott vitagyakorlatok a retorika oktatásának keretén belül maradtak. Az arisztotelészi retorikai toposzok, filozófiai kategóriák *alkalmazásaként* megjelenő ezen érvek még specifikusabbak voltak, minthogy *meghatározott tartalmú* régi, hatályban levő vagy fiktív, de mindig meghatározott tartalmú törvények köré szerveződtek.

A retorika iskoláiban a *bíróságok előtti* jogi retorikát gyakorolva mindig ugyanarról volt szó: *a.)* a tanuló egy *fiktív* polgári vagy büntető tárgyú *jogvitában* a védő (alperes) vagy a vádló (felperes) szerepét tölti be[10], a törvények helyessége körüli „jogalkotási” tárgyú vitagyakorlat pedig *b.)* létező, illetőleg *kitalált törvények* mellett vagy ellen igényel érveket toposzok felhasználásával. Mindez bizonyos gyakorlati értelemben vett, de jogfilozófiainak minősíthető ismeretek átadását, megszerzését eredményezte.

1.3. A jogászok jogi tudásának elsőbbsége és az „igazi filozófia”: az igazságosság gyakorlása mint az igazság keresése

Ulpianus azonban a *jogászok jogi tudásának* elsőbbségét hangsúlyozza, amelyet és amelynek gyakorlását nevezi „igazi filozófiának”. Ulpianus fent említett szöveghelyénél így nem csak a jogi tudás helyes filozófiai reflexiójának kérdéséről van szó, azaz a jogi, mint *szakmai* tudás jogfilozófiai megalapozásáról, filozófiai perspektívába történő kitágításáról, hanem magáról a *filozófiai* – elsősorban a *gyakorlati morálfilozófiai – igazság kereséséről a jog révén*. Maga a *jogi tudás* és annak helyes gyakorlása minősül tehát „igazi” filozófiának. De Ulpianus nem azért használja az „igaz” és a „látszat” filozófia [*vera, simulata philosophia*] közötti különbségtevést, hogy a jogot a filozófiával szembeállítsa. Az tagadhatatlan, hogy az „igazi” a „hamis”

(„látszat-") filozófiákkal van szembeállítva, amely filozófiák lényegében az igaz filozófiának csak a látszatát keltik, s csak névben azok, minthogy *a.)* nem gyakorolják az igazságosságot, mivel a mindennapi élettől *elvonulva* próbálják keresni az igazságot. Továbbá szembeállítja azon szofisták látszatfilozófiájával is, akik *b.) nem is törődnek az igazsággal*, meg sem próbálják azt elérni, hanem csak a *látszattal* törődnek, az *öncélú vitatkozással* és szóbűvöléssel, üres álvitákkal, magamutogató szóelemző gáncsoskodással – amint azt majd látni fogjuk.

Mielőtt rátérnénk annak megvizsgálására, hogy *tartalmilag* miért minősül a jogi tudás és annak gyakorlása filozófiának, nézzük meg, hogy mi Ulpianus célja a jog filozófiának, sőt az „igazi" filozófiának való kikiáltásával.

Ulpianus tehát nem akarta a jogot a filozófiával szembeállítani, sem az egyik filozófiát a másikkal szemben leértékelni, hanem a jogtudományt kívánta szilárdan a *filozófiába integrálni*, azt újrapozícionálva olyan új értelmet és fontos jelentőséget adva neki, hogy immáron az *igazság* elérésének kiváltságos – ha nem kizárólagos – ismeretévé válik.[11] Nem hitte, hogy a jog tudománya a filozófia felett állna, de azt sem, hogy a filozófiához fogható lenne, hanem azt állította, hogy a jogászok *egyben* filozófusok is, *valódi* filozófusok.

Megállapíthatjuk, hogy a jogászok minden korban olyan kérdésekkel foglalkoznak, amelyek igazi filozófusokká teszik őket, s ezt igazolta a történelem és az eszmetörténet is. (De ennek fordítottját is, vagyis, hogy az igazi filozófus, társadalomtudós a saját kérdéseinek megválaszolásakor nem tekinthet el a jog alapját érintő kérdések tárgyalásától, minthogy a jog alapjául álló igazságok egyben az *egész emberi társadalmi lét* alapjait is képezik.) Ez az egyik pedagógiai üzenet tehát, aminek tartalmát meg kell néznünk, vagyis, hogy *milyen* filozófiai kérdésekkel foglalkoznak a jogászok.

Ulpianus kijelentése mindenképpen radikális újdonság még akkor is, ha Cicero azon törekvését tekintjük, hogy a római jogot *filozófiailag alapozza meg*. Csakhogy Cicero mintegy *kívülről*, a jogászokat mintegy „átugorva", jócskán megelőzve kívánta a római jogot retorikai és filozófiai instrumentáriumból vett eszközökkel mintegy univerzálisan érvényes *tudományos rendszerré* tenni. A (görög) *filozófia* és a (római) *jog* közötti interakciók hagyományai tehát nyilvánvalóan ismertek voltak Ulpianus számára. Most azonban egy új törekvésnek vagyunk tanúi: a *jogász* kívánja mintegy „belülről" tudományát a filozófiába integrálni. De miért kívánta ezt ilyen vehemensen tenni, mikor Cicero óta majdnem három évszázad annak jegyében telt el, hogy a jog az antik tudományok körében igazolta saját *önállóságát*, kiváltságos helyet vívva ki magának az egész Birodalomban?[12] Az oka, hogy nagymérvű megállapításra törekedett az, hogy az addigi (természet)jogi gondolkodás fejlődéséből következett az a meglátás, miszerint szerves és *kitüntetett kapocs* van az *igazságosság keresése* és az *igazság keresése között*, a *jogászok* pedig ennek elsőrendű *őrzői*.[13] Ez az a konkrétabb üzenet, amelyet Ulpianustól mi jogászok örökül kaptunk. Hogyan fordítódik azonban ez át jogi kérdésfeltevésekké és jogi válaszokká, kategóriákká?

1.4. Mire gondolhatott Ulpianus az „igazi" és a „hamis" filozófia szembeállításakor?[14]

(1) *A szofisták öncélú vitatkozásai szembeállítva az igazság keresésével:* Az igazi filozófia [*vera philosophia*] a „hamis"-sal is szembeállításra kerül. Tehát nem csak a jogászok „igazibb" filozófiája kerül a világtól visszavonuló filozófusok vagy éppen a rétor- és filozófiai iskoláknak az igazságosság kutatásában kevésbé hatékony és célratörő filozófiájával szembeállításra,

hanem kifejezetten a „hamis” filozófiával állítja szembe Ulpianus az igazi filozófiát. A hamis filozófia képviselői hagyományosan a szofisták, de azok a filozófusok is, akik valójában az öncélú és álokoskodó vitatkozásban tetszelgő dialektikusok: a szofizmák és a szillogizmusok „virtuóz zsonglőrei”, akik a kifinomultságot haszontalan dolgokban, esetleg szómágiában és csűrcsavarásban, de legalábbis meddő elmecsiszoló vitákban gyakorolják. Ők nem is törekedtek az igazság megismerésére, hanem csak a *vélemény* látszatával törődnek. A retorika, de a filozófia is a véleményből indul ki, csakhogy az igazságot keresi jobbára termékeny diskurzusban. A szofista avagy a fenti, rossz értelemben vett „dialektikus” fejtegetései, szóelemzései és vitái egyáltalán nem is törekednek az igazság elérésére. Így a filozófia eredeti hivatását üresítik ki, amelynek célja az előbbi elérésén túl az *erények* – s különösen az igazságosság, valamint a méltányosság – művelése, az arra való sarkallás.

(2) *Az igazi filozófia a helyes életre törekszik, s az igazságosságot kutatja ellentétben az epikureusok élvhajhászásával:* Cicero és Seneca vonatkozó írásaiból kiderül, hogy az igazi filozófia nem más, mint a 'helyes élet tudománya' [*bene vivendi disciplina*], s így a morálfilozófiával van szoros kapcsolatban. Az epikureizmusnak nem lehet mondanivalója a tisztességes élet tárgyában, és követőik nem gyakorolhatják az igazságosságot [*colere iustitiam*]. Az igazi filozófia a tisztességesség [*honestum*] erényeinek, azok közül is különösen az igazságosságnak gyakorlására ösztönöz. Ezen filozófia voltaképpen az etika része, amely az *igazságosság*gal és a *méltányosság*gal foglalkozik. A vizsgált korban a *gyakorlati filozófiai* beállítottságot jól mutatja tehát, hogy *igazi filozófus* [*philosophus verus*] az, aki az *erényeket gyakorolja*, aki a *morális kérdéseknek* szenteli magát, de különösen az előbb említett két erénynek.

1.5. A jogtudomány alapvető filozófiai kérdései Ulpianusnál: miként származik a jog az igazságosságból?

Tárgyaltuk az előbb azt, hogy mit kívánt Ulpianus azon meglepő kijelentésével üzenni a hallgatóságának, hogy a jogászok az „igazi filozófiára” törekednek. Most felvezetjük azon sarkalatos újdonságát is, hogy a jogot kifejezetten az *igazságosságra alapozta*. Ennek tartalmának kibontásával válik majd érthetővé, hogy mi is az a jogtudomány, aminek gyakorlása maga az „igazi filozófia”.

Ulpianus meglepő módon a *ius*t a *iustitia*ból származtatja[15], miközben ez nyilvánvalóan etimológiailag helytelen eredeztetés, minthogy speciálisabb etimológiai képzettség nélkül is világos, hogy a *iustitia* származik a *ius*ból. Ezt természetesen jól tudta Ulpianus is. Mindazonáltal didaktikailag nagyon is hatásos az érvelése, *pedagógiailag* pedig indokolt ez az etimológiai eredeztetési fölcserélés, minthogy a jogászi pályára készülő, a jog tudományában még járatlan hallgató közönségének szánta filozófiai mondanivalóját. Azt szerette volna, hogy rögtön a tanulmányok elején átadja számukra azt az alapvető gondolatot, hogy a jog *elválaszthatatlan az igazságosságtól*. Ezen sorok a *Digesta*ba, annak legelejére átkerülve, újrafelfedezése után pedig az egész késő középkorban nagy hatást voltak képesek kiváltani. A felcserélés annál is inkább átütő erejű, mivel az igazságosságnak nagy, központi jelentőséget tulajdonított, miközben korábban egészen *kivételesen* használták e kifejezést a jogászok.[16]

A jogtudomány az *igazságos és igazságtalan dolgok ismeretének tudománya*: „jogtudomány az isteni és az emberi dolgok ismerete, az igazságos és az igazságtalan tudománya”[17]. Korábban Cicero ugyanezen definíciónak azon részét, ami az isteni és emberi dolgok ismere-

tét jelöli a *gyakorlati morális filozófiának*, azaz a *bölcsességnek* [*prudentia*] tulajdonította.[18] A *prudentia* vagy a *sophia* ilyen értelmű meghatározása sztoikus eredetű, majd Szent Ágoston révén az egész középkorba áthagyományozódott és széles körben használatos volt, most, mint a gyakorlati filozófia, a *helyes élet filozófiájának* meghatározása.[19] Láthattuk tehát, hogy a bölcsesség [*prudentia*], mint gyakorlati morális filozófia meghatározása kerül átvitelre a jogtudományra [*iuris prudentia*] is azzal, hogy Ulpianusnál a jogtudomány kifejezetten, azaz specifikusan az „igazságos és az igazságtalan" ismeretének tudománya. De korábban azonban már kifejtésre került, hogy az „igazi filozófia" sem más, mint az igazságosság és a méltányosság kutatása és gyakorlása. A (gyakorlati) filozófia ezen meghatározását vonatkoztatja így a jogász most már a *jogászok* tudományára és gyakorlatára.

Hogyan kapcsolódik tehát a jog az igazságosság eszméjéhez? Nem etimológiailag, lexikológiailag származik belőle, hanem egészen a *lényegi legmélyén*, a helyes *filozófiai* genealógia, a *fogalmi* és *tartalmi összetartozás* alapján. Nem létezhetik ugyanis jog, amely nem az igazságosságon alapszik. Ez az ulpianusi mondanivaló veleje. Miért is nevezik tehát egyesek joggal 'papok'-nak a jogászokat? Miért is művelnek igazi filozófiát a jogászok? Azért, mert a (természetes) méltányosság, az igazságosság és a jog belső kapcsolatának, egységének „papjai".[20] A jogászokat azért nevezik tehát joggal „papoknak", akik „szent"[21] tevékenységet folytatnak, mert a „jónak és a méltányos"-nak, valamint az igazságosnak ismerői a jogi kérdések eldöntésekor.

Az igazságosság keresése a jogászokat különleges tudás birtokába juttatja, minthogy az előbbi kutatásakor gyakorlati szemléletmódjukban és kérdésfeltevéseikkor is az *igazságot* kell keresniük. Ulpianus szerint tehát a jogászok, mivel az igazságos és az igazságtalan, a méltányos és a méltánytalan, valamint a jogszerű és a jogszerűtlen tudományának ismerői, illetőleg ennek gyakorlói, így ezeken keresztül a valódi igazságot kutatják, mégpedig biztosabban úton és hatékonyabban mint mások, akik filozófusnak mondják magukat. Azonban az igazságosság és a „jó és méltányos" közötti nagyon szoros kapcsolat nem csak az *elméleti* szinten kerül hangsúlyozásra, hanem a *joggyakorlatot* tekintve is, ezt jelenti ugyanis az, hogy „*tiszteljük* az igazságosságot" és a „jó és a méltányos ismeretét *gyakoroljuk*". A *prudentia* ugyanis, és így a *iuris prudentia* is, egyszerre elméleti *és* gyakorlati tudás, pontosabban a jogfilozófiai elvek és fogalmak *gyakorlati* értelmének és tartalmának a *konkrét jogesetekkor* való keresése. Az igazságosságról nem lehet ugyanis jogászi értelemben érvényes állításokat tenni a konkrét esetektől elvonatkoztatva. Ezért a jogász nem is annyira az elvontan vett igazságost keresi, vagy ami rosszabb, az *a priori* módon, azaz az előzetesen megállapított igazságost uniformizáltan alkalmazza minden körülmények között, hanem az igazságosság jogászibb megfelelőjét, a „jó és méltányost", vagy még pontosabban, az egyedi helyzetekben rejlő természetes méltányosságot keresi az igazságosság általános elve jegyében, ami nem más, mint a „megadni mindenkinek az őt illetőt".

Ulpianus most elemzés alá vont szöveghelyéből az tűnik ki, hogy a jogászok a (természet)jogászi értelemben vett „méltányosság" gyakorlásán keresztül *közvetetten* válnak az igazságosság papjaivá. Nyomatékosítjuk: a jogász nem elvont filozófiai vagy politikai igazságossági elveknek kell hogy elkötelezett legyen, amelyeket majd doktrínéren és kritikátlanul alkalmaz, hanem jogászként sokkal inkább az adott viszonyok belső igazságosságát, azaz méltányosságát kell kutatnia, azt keresve, hogy kit mi illet jog szerint az egyes relációkban. Az igazságosság is csak így nyerhet jogi értelmet. Jogászokként, igazi jogászokként kell valódi

filozófusoknak lenni, nem elhagyva a jog valódi hivatását, amely a jó és a méltányos művészete.

Mivel azonban a méltányosság nem csak gyakorlati, hanem filozófiai természetjogi fogalom is, így a természetjog alapigazságain nyugszik a jogász tevékenysége. Azt, hogy mit is értett Ulpianus az igazságosság és a természetes méltányosság alatt, azt egy későbbi fejezetben elemezzük majd, amikor kifejezetten e fogalmak jelentését fogjuk vizsgálni. Imént csak annyit állapítottunk meg, s ez most egyelőre elég is, hogy a méltányosságot és az ettől el nem szakítható igazságosságot már *természetjogi* szemléletben tekintette.

1.6. Elméleti vagy gyakorlati filozófia: teória vagy praxis?

Ulpianus úgy fogalmaz, hogy okkal neveznek „minket” „papoknak”, s ezt a „minket” kifejezést azon jogászi pályára készülőknek irányozza, akiknek művét (*Institutiones*) szánja, és akik most készülnek az éppen most formálisan is létrejött Birodalom igazgatási rendszerében funkcionáriusként elhelyezkedni. (Egy olyan Birodalomban tehát, amelyben nemrég, Kr. u. 212-ben juttatta az állampolgárságot, a római polgárjogot minden szabad alattvalónak – szűk kivétellel – a *Constitutio Antoniniana*.) Ulpianus többek között azon hamis vagy csak színleg filozófiai attitűddel kívánta a jogtudományt szembeállítani, akiknek képviselői a világtól elvonulva keresték az igazságot, s amely életforma esetleg vonzó lehetett volna az akkori fiatalság számára.[22] Ezzel a beállítottsággal állítja szembe a jogászok *aktív* igazságosság-keresését, amely praxis csak a mindennapok jogéletében, például a Birodalom kormányzati világában gyakorolható, tehát nem elvonultan a *magányos bölcsek* életét élve. Egy olyan praxisról van szó, amely *nem merő technikai tudás*, hanem sokkal inkább *gyakorlati bölcsesség* [*prudentia*], amelynek szilárd morális és filozófiai alapjai vannak. A fentiek alapján már világos lehet, hogy Ulpianus nem két filozófiát állított szembe egymással, hanem két erényesnek tartott életformát, igazság-keresési módot. Az egyik oldalon vannak a jogászok, akik Ulpianus korában egyre inkább a kormányzati szférában vállalnak szerepet, s akik a jog eszköztárával az *igazságosságot* törekednek érvényre juttatni, ami révén – a fent említett módon – így igazi filozófussokká válnak, a másik oldalon pedig ott vannak a világtól menekülő, attól való visszavonulást választó bölcsek, akik a világról lemondó életmódjukkal és mentalitásukkal nem tudnak az igazsághoz közelebb kerülni, így igazából csak bitorolják a filozófia megnevezést, minthogy annak csak látszatát keltik [*simulatam philosophiam affectantes*].[23] Az elköteleződés és az *aktív felelősségvállalás etikája* kerül tehát felmagasztalásra egy olyan birodalom szolgálatában, amely az igazságosságra törekszik, mert jogászai orientálják, vagyis végső soron a gyakorlati ésszerűség áll szemben a világtól való meneküléssel, az önmagába zárkózó belső elvonulással és az így vett igazság-kereséssel. Ezen utóbbi életforma már Ulpianus korában megjelenik, de őutána terjed el igazából. Marcus Aurelius volt talán az utolsó, aki a két utat magában még egyesíteni tudta, de ő utána már ez lehetetlen. Az Ulpianus által művének hallgatóságának evidenciaszerű, kompakt megfogalmazással felmutatott út tehát a *gyakorlati filozófia* útja, amely az igazságosság folytonos, lankadhatatlan keresése révén az igazság felé tör utat, s így méltán neveztetik igazi filozófiának.[24]

Ha a jognak az igazságossághoz kell idomulnia, amely utóbbi azon természetes méltányossággal azonos, amelyet a jogászok juttatnak érvényre a mindennapok jogéletében, akkor ezen egyezésnek csak ők, a jogászok lehetnek a biztosítékai.

Az ulpianusi gondolatmenetben implicit, de egyértelmű azon összefüggés, hogy az igazságosság és az azon alapuló jog az *igazság*, és mivel a filozófia az *igazság keresése* annak eredeti, platóni értelmében, így a jog tudása és gyakorlása a *vera philosophia*, minthogy az az *igazságról* való gyakorlati tanúságtétel. Ennek alapján válik érthetővé, hogy a nagy jogász miért nevezi az igazságosságot kereső jogászokat igazi filozófusoknak.[25]

Kérdés azonban, hogy az igazságosság alapjául álló méltányosság, azaz az igazság valódi tartalmát át tudták-e látni a jogi kérdéseket érintő filozófiai tartalmakban.

1.7. A „veritas" vagy az „auctoritas" „facit legem", avagy az igazságosságot és az igazságot kereső jogtudomány kontrollfunkciója

A klasszikus jogtudomány legnagyobbjai, Papinianus, Paulus és Ulpianus mindhárman maguk is gyakorló jogászok voltak. A császári közigazgatás legmagasabb tisztségét töltötték be, *praefectus praetorió*k voltak, s így az egész igazságügyi igazgatás vezetői, valamint a teljes hivatalnoki kar irányítói voltak.[26] Ennek hátterében válik igazából érdekessé és meggyőzővé Ulpianus fent kifejtett gondolata arról, hogy a jogászok azon jog őrzői, amely az igazságosságon, s voltaképpen a természetes méltányosságon alapszik. Ulpianus nem filozófiailag és gyakorlatilag megalapozatlan, tét nélküli etikai buzdítást intézett a császári közigazgatásban majdan dolgozó „jogászhallgatók"-hoz, hanem olyan megállapításokat tett, amelyek nemcsak hogy gyakorolhatóak, hanem gyakorlandóak is. Ezt ő is saját jogászi gyakorlatában, sőt szervezetirányítói praxisában is megtapasztalhatta.

Miként értette Ulpianus jogtudósként és a császári igazságügyi és közigazgatás vezetőjeként azon – *Digestá*ban található – központi jelentőségű kitételét, miszerint „amit a fejedelem rendel, az törvényi erővel bír"[27]. Ezen kitételnek a keresztény császárkorban, s különösen a iustinianusi korban vett posztklasszikus értelmével, s ennek középkori továbbfejlődésével később még majd behatóbban foglalkozunk, amikor elemezni fogjuk a méltányosságnak a fejedelem jogalkotási kompetenciájának kijelölésében betöltött szerepét. Most azonban az eredeti ulpianusi értelmet kívánjuk röviden tárgyalni, amely számos érdekes vonatkozást tartogat a számunkra.

A fenti voluntarista megfogalmazás – a szintén ulpianusi hatásos '*princeps legibus solutus*' kifejezéssel együtt – a késő középkorban, illetve a kora újkorban a „*Rex est lex*" és más megfogalmazásokban széles körben uralkodó vált a teljes XVI. század abszolutizmusaiban. De hatása fellelhető Hobbesnál és másoknál is, a törvénypozitivizmus számos gondolkodójánál az „*auctoritas non veritas facit legem*" jegyében. A politikai hatalom és annak letéteményese, a szuverén következésképpen kizárólagos, egyedüli és szinte természetjogi korlát nélküli forrása a jognak (törvénynek).

Mit jelent azonban a fenti tétel Ulpianus korában, amikor az isteni természeti törvény nem *„már"* nem, mint a modern korban, hanem *„még"* nem korlátozta a császári jogalkotói hatalmat? Miképpen tudott érvényesülni a jog tudományában az általa központinak tekintett természetes méltányosság akkor, amikor a császári törvényalkotás immáron elárasztja a *ius* terrénumát? A jogászoknak, mint a jog őrzőinek milyen szerepe van a jognak az igazságossággal, illetőleg a természetes méltányossággal való konszonanciájában?

Ulpianus egyenlő hangsúllyal állította[28] a következő két elvet: *a.)* azon jogtudomány elsőbbségét egyrészről, amelynek az igazságon és az igazságosságon alapuló jog keresésében

primátusa van, valamint másrészről nem kisebb nyomatékkal *b.)* a császári hatalom teljhatalmú, egyedüli és kizárólagos voltát a jogalkotás vonatkozásában a Birodalomban, aminek következtében a fejedelem akarata minden alattvalót kötelez. Miként lehet e két állítás, illetve princípium között fennálló nyilvánvaló ellentmondást feloldani? Miként lehet összeegyeztetni a *pozitivista legalitás* (a törvényhozó fejedelem) és a természetjogias beállítottságú *tartalmi legitimitás* (az igazságot kereső jogászok) igényeit?[29] A végleges megoldás – nézetünk szerint – majd csak a posztklasszikus korszakban fog bekövetkezni, amikor a keresztény császár és annak jogalkotása, de az egész jogszolgáltatás is, az örök törvénynek, pontosabban immáron a kereszténységi értelemben vett méltányosságnak lesz alávetve.

Milyen megoldás olvasható ki a fentiek vonatkozásában Ulpianus írásaiból? Egymást kizáró lenne a törvénypozitivizmus és a természetjogias alapállás? Azt kell, hogy mondjuk, hogy Ulpianus ezen két irányzatot nem tekintette egymást kizáróaknak, hanem egységben szemlélte a két törekvési irányt. A császári kancellária, s nem pedig a jogászok elkülönült, specifikus tudással rendelkező rétege jelentette már e korban a jogteremtés és jogfejlesztés fő súlypontját. A jogászok tudománya azonban Ulpianus szerint nem vesztette el sajátos küldetését, feladatát, bár világos volt, hogy korábbi szerepüket nyerhetik vissza. A feladatuk immáron az, hogy mivel a természetes méltányosságon nyugvó jognak a letéteményesei, így a *császári jogalkotási termékeket* az *igazságossági elvhez mérjék*, s ahhoz igazítsák. Ezen elv arisztotelészi és cicerói értelmében továbbra is a „mindenkinek megadni az őt illetőt”. A jogászok jogtudományának szerepe így most már nem a jog [*ius*] jogtudósi teremtésében, hanem a császári *törvényalkotás kontrolljában* áll.[30] Ehhez azonban szükség van a természetjogi alapállás érvényesítésére, de annak gyakorlatias, a természetes méltányossághoz kötött értelmében, amely a helyes tulajdonosi rend és disztribúciós eloszlás érvényesülését eredményezi az egyes szabályozási területeken. Ulpianus a jogászok tevékenységével fémjelzett természetjogi alapú tartalmi legitimitás és a császári törvényalkotás között nagyfokú együttműködést tételezett, de immáron a birodalmi igazgatás szervein belül. A jogászok szerepe így a *belső kontrollt* jelentette a jogalkotási folyamatban. A fejedelem akarata a törvény, azonban ez azon jogtudomány kontrollja alatt áll, amely az igazságot folytonosan keresi, s tudja, hogy a jogot egészen belső kapcsolat fűzi az igazságos rendhez, azaz a természetes méltányossághoz, amely révén mindenki azt kapja, ami őt megilleti.

A fejedelem a jogalkotáshoz szükséges *teljhatalommal* rendelkezett, de nem rendelkezett azon hatalommal, amely ezen jogalkotási termékeket az igazsághoz és az igazságossághoz méri. Ez a jog tudományát illeti, amely a „jó és a méltányos”, a természetes méltányosság érvényre juttatásának a specifikus tudása, annak igazi művészete. Ezen tudományt a jogászoknak féltékenyen kell őrizniük, minthogy az előbbi tudásának a „papjai”. Ez az egybevetés és kontroll tehát őket illette, ami inkább egy *preventív* összevetést, valamint finom igazítást jelentett, de semmiképpen sem nyílt kritikáját a császári abszolutizmusnak.[31]

De miért vágtunk bele ebbe a hosszúra nyúlt elemzésbe? Érint minket az, hogy miként gondolkodott Ulpianus, a nagy jogtudós, a római Birodalom igazgatási rendszerének a vezetője a jogászok hivatásáról és a jogtudomány szerepéről? Úgy gondoljuk, hogy igen.[32] Mégpedig a következőek miatt.

A jog, az igazságosság és a természetes méltányosság kapcsolatának, valamint az igazi filozófia gyakorlásának üzenete korunk számára is érvényes maradhat, amikor a jogászok a kormányzati szféra és a közigazgatás teljes spektrumában meghatározó szerepet töltenek be

nemzeti szinten, de talán nem tévedünk, ha azt állítjuk, hogy az egész Európai Unióban is. A jogászi tevékenységet természetesen evilági hivatásnak tekintjük, de az igazságossággal, a természetes méltányossággal való kapcsolatát a jognak nem feledhetjük. Éppen ezen reláció tartalmának *jogászi* kimunkálása a feladat az egyes döntések alkalmával. Manapság az Európai Unióban a demokrácia-deficit érzékelésével párhuzamosan megfigyelhető a politikai részvétel szerepének erősítése. De kérdés, hogy a politikai szereplők minden körülmények között jogot alkotnak-e? Minden jogalkotási termék jognak mindősül a szó igazi filozófiai értelmében? Nem úgy áll-e a helyzet, hogy a politikai szervek *formailag* „törvényt" alkotnak bármilyen is legyen annak konkrét jogszabályi elnevezése és formája, azonban annak jogiságáról jogászi, *tartalmi* értelemben még véleményt kell mondani? Úgy gondoljuk, hogy igen. A legitim politikai hatalom a természetjog alapján fel van hatalmazva a törvényalkotásra. Azonban nem minősíthető kritikátlanul minden így keletkezett „törvény", norma eleve „jog"-nak. Különbséget kell ugyanis tenni a hatalom alkotta pozitív törvény és a jogiság lényegét adó természetjog (természetes méltányosság) között. Nem arról van szó, hogy a politikai szereplők eleve ne törekednének az igazságosság és a természetes méltányosság elérésére. Sokkal inkább arról, hogy a jogászok, akik alázatosan „tisztelik az igazságosságot", rendelkeznek azzal az ismerettel és képességgel, hogy a „jó és a méltányos ismeretét" gyakorolják, „szétválasztva a méltányost a méltánytalantól, megkülönböztetve a jogost a jogtalantól" – hogy Ulpianus kifejezéseit használjuk.

Helytelen a posztmodern kor általánosnak mondható jelensége, amely felfogás eredményeképpen az igazságosság jobbára önkényesen értelmezett politikai tartalmakat vesz fel az emberi jogok radikális értelmezésekor. A jogászok hajdanán mindig is azt tartották, hogy a jog, az igazságosság és a méltányosság kapcsolata *realitás-közeli*, amiképpen a méltányosság is tartalmában „természetes", mert a természeti renden alapul. Ezen természetes igazságossági és méltányossági tartalmak meghatározása főként a jogászok feladata, de ha adott esetben a politikusoké, akkor sem tekinthetnek el a politikus jogalkotók az említett fogalmak természeti rendhez való kapcsolatától, azok realitáselvűségétől.

Láthattuk, hogy Ulpianus azt üzeni a jogászoknak, s így történelmi távlatokban nekünk is, hogy mi jogászok, akik a joggal foglalatoskodunk, nem szabad elfelednünk, hogy a jognak elszakíthatatlan kapcsolata van az igazságossággal és a természetes méltányossággal oly módon, hogy azokon alapszik. Azon jognak *őrzői* tehát a jogászok, amely csakis a természetes méltányosságon és az igazságosságon alapulhat.[33] Ebből fakad, hogyha nem azon alapszik a törvény, akkor az igazságosság és a természetes méltányosság mint érvényes természetjog *kritikai* funkciója kerül előtérbe az igazságtalan, *jog*-talan törvénnyel szemben (ami azonban már túlmutat az ulpianusi intención[34]). Másrészt fakad az is, hogy bár minden politikai jogalkotó köteles a jog ilyen belső lényegét tiszteletben tartani és érvényesíteni, de ha mégis a politikusok legiszlációjuk során el is kívánnák adott esetben szakítani a törvényt a természetes igazságossági és méltányossági alapjától, akkor a jogászoknak fel kell lépniük a törvény fogalmával való ilyen visszaéléssel szemben, mivel nem létezik pozitív törvény vagy pozitív jog, csak ha jogilag érvényesen ír elő, amihez azonban az objektív értelmű igazságossághoz kell idomulnia.

Ulpianus azzal, hogy a jog, az igazságosság és a (természetes) méltányosság azonosságát természetjogi kontextusban konceptualizálta, a jogról való reflexió középpontját még nem tolta át a filozófiába, hanem megmaradt a jogi gondolkodás keretei között. Ennek garanciáját a

természetes méltányosság gyakorlati kategóriája jelentette. Ennek gyakorlása által a jogászok *jogászokként* váltak filozófusokká, igazi filozófusokká, az „igazi filozófia” korábban kifejtett értelme szerint. Ciceróval ellentétben ugyanis Ulpianus úgy tudta érvényesíteni a természetjogias gondolkodást, hogy a jogtudományt nem tette másodlagossá a filozófiával (illetve a retorikával) szemben.[35] Magukat a jogászokat specifikus, pontosabban *prudenciális tudásukkal* minősítette filozófusoknak, igazi filozófusoknak, sőt egy birodalom (világ) igazságosságának letéteményeseinek.

Úgy gondolom, hogy a fenti relációk biztosítása továbbra is a jogászok feladata, hivatása maradt. Az ő jog-őrző feladatuk maradt az egyre inkább egységesülő Európában is, amelyben nemegyszer az eufórikus politikai akarat termékeként megjelenő törvények nem rendelkeznek *jogisággal*, a ’jog’ fentiek szerinti értelmében. De talán a jogászokra vár e feladat a globalizálódó világ nemzetközi jogot érintő, de más döntő területein is, ahol még a politika is alig képes uralni a (gazdasági és pénzügyi) folyamatokat. Ezért a különböző nemzetközi gazdasági és egyéb szervezetek gyakorlatának és normaszabásának természetes méltányossághoz való idomítását kell(ene) végezniük a jogászoknak, legalábbis némely területen, így például a munkavállalókkal, az üzleti partnerekkel való kapcsolatban.

2. A római jog tudománya: az „ars” és a „scientia iuris civilis” értelme Servius Sulpicius Rufusnál és Cicerónál

2.1. Cicero a jog milyen értelmű tudományáért küzd? avagy az „ars” és a „scientia” jelentésrétegei

Cicero a *ius civile* tudományos rendszerré való szervezéséről két munkájában ír, a *De oratorĂŠ*ban és a *Brutus*ban. A római jog ezen tudományos rendszerét megalapozó munka, a *De iure civili in artem redigendo* sajnos nem maradt fenn.

Az „*ars*” többjelentésű kifejezés Cicerónál. Sokszor a *scientia* értelmét hordozza, ami a modern értelemben vett *tudományt* jelenti, máskor azonban általánosabb érvénnyel csupán „tevékenységi területet” vagy a „tudományterületet” jelent.

A *scientia iuris civilis* kétféle értelmet hordoz: *a.)* egyrészt a jog *tág ismeretét* jelöli, minthogy Cicero szerint a jó (tökéletes) szónoknak szüksége van a *iuris civilis scientia* ismeretére, mint ahogy *más ismeretekre is*, amelyek mind a „*scientia*” vagy a „*cognitio*” nevet hordozzák, másrészt a *scientia* megjelenik *b.)* speciálisabb értelmében is, mint az *elemzés és a kategorizáló rendszerbe foglalás* magas fokú teoretikus értelmi tevékenysége. A *scientia*val hasonló értelmet hordoznak a gyakorta előforduló *studium*, a *prudentia* és a *disciplina* kifejezések is.

Általában elmondható, hogy az *ars* és a *scientia* fogalmak sokszor egymás ekvivalenseiként szerepelnek. Néhol a jog technikailag kidolgozott tudásanyagát jelenti, amelyet viszont a dialektika univerzális filozófiai eszközrendszerével *rendszerezett* tudománnyá kell(ene) szervezni. Ez lenne az *ars* (*scientia*) *iuris civilis*, ami csak részben valósult meg az ő korára, s jobbára csak befejezetlen program maradt. De nem is történhetett másként azon okokból, amelyeket alább még lesz módunk alaposabban kifejteni.

Végezetül megállapíthatjuk, hogy a római jogtudományban a *Digesta*ba került celsusi értelme lett az *ars*nak a meghatározó. A jog esetében ugyanis nem beszülhetünk *zárt tudományos*

rendszerről [*scientia*]; a jog „tudománya" *ars*, amely inkább egyben *technikai tudás* és *művészet*, mégpedig a „jónak és a méltányosnak" a művészete. A klasszikus római jogtudomány érdeme, hogy a konkrét *történeti* helyzetben kereste jogost [*aequum*], és nem az *abszolút* igazságos jog *absztrakt teoretikus rendszerét* alkotta meg.[36]

2.2. A legkönnyebben elsajátítható tudás a jogé? A legkönnyebb tudomány pedig a jogtudomány?

Cicero úgy tartotta, hogy a jog tudása a *legkönnyebb* minden tudomány [*ars*] közül. Erről meg volt győződve, s ennek alátámasztására egy nagy szellemi elől (Q. Mucius Scaevola) ezt alátámasztó állítólagos mondását is bizonyságul hívta. Itt az „*ars*" tág értelmében van jelen, s tevékenységi területet, tárgyterületet jelöl.

Tudjuk, hogy Cicero úgy tartotta, hogy jártas a jogi kérdésekben, bár ez csak részben volt igaz rá, minthogy a jogi technikai szakkérdésekben nem igazán volt otthon. Ennek ellenére úgy gondolta, hogy a jog tudománya, tudása könnyű. Ezért is gondolta, hogy a *perfectus orator*nak ismernie kell a jogot, mert az könnyen elsajátítható tudás. A jog tudása [*cognitio*] e kontextusban általános értelmet hordoz, minthogy valamely tudás-területen való *jártasságot* jelenti. Cicero meggyőződése szerint azonban a jog *tudománnyá* való szervezése [*ad artem redigere*] is könnyű.[37]

2.3. Retorika és jogi tudás

Érdemes röviden áttekinteni, hogy Cicero miként határozta meg az ékesszólás és a *iurisprudentia* egymáshoz való viszonyát, továbbá pedig, hogy milyen szerepet töltöttek be felfogásában a jogi ismeretek a retorikában.[38] Először is az *eloquentiá*t a jogtudomány *elé* sorolta, mivel ez utóbbinak szűkebb a területe az előbbinél, másrészt a retorika jóval összetettebb, hiszen egy *iuris consultus* kiválóan elboldogulhat a retorika művészete nélkül, de a szónoknak mindenképen kell egy meghatározott szintű jogi ismeretekkel rendelkeznie. Az *ars oratoria* következésképpen igényli a jog oktatását, mint ahogy rászorul az *orator* más tudományok stúdiumaira is, amelyeknek ismereteit az érvelés anyagául felhasználhatja. A jogi ismeretekkel való felvértezettség mindenféle szónoklatban, de a beszélgetésekben is nagyon hasznos, ezért megéri a tanulással járó fáradtság, s akkor is megérné, ha ez komoly erőfeszítést és nehézséget jelentene, márpedig Cicero szerint a jogtudományt a legkönnyebb elsajátítani. A jog ismerete dicséretes és nem tudása pedig szégyen és gúny tárgyává teszi a rétort. Ő maga természetesen nagy hangsúlyt fektetett a *ius civile* ismeretére, de ez nem volt általános jelenség a szónokok között. Bár a retorika a jogot szolgálta a görögöknél is, mégis a jog biztos ismerete csak a magas jogi kultúrával jellemző római szónokokra volt inkább jellemző. Cicero követelményrendszere szerint a *perfectus orator*tól az átfogó és teljes műveltség megszerzéséhez elvárható a szükséges tudományágak ismerete, amelyek közül a *filozófia* az elsődleges, aminek ágai közül (etika, természetfilozófia, logika) pedig az *etikát* tekinti a leglényegesebbnek. Olyannyira, hogy az etikát *saját területeként* kell ismernie. De elengedhetetlen a *ius civile* és a törvények ismerete is, amelyet sok szónok eléggé el nem ítélhető módon nem vesz figyelembe.[39] A *iura publica* elmélyült tudása szintén elvárt, hiszen ez az államvezetéshez szükséges ismeret-anyag,

s tudva levő, hogy a cicerói felfogásban az országkormányzás és a szónoklat szervesen összetartoznak.

Bár a filozófia a kezdetekben nem volt része a hét szabad művészetnek, mégis az *artes liberales* oktatása már a hellenizmus korában kiegészült filozófiai ismeretekkel.[40]

Összefoglalásképpen elmondhatjuk, hogy a (*perfectus) orator* számára elsőrendű az *artes liberales*ban szerzett jártasság, de nélkülözhetetlen a filozófia is, amelyen belül az etikát saját szakterületeként kellett ismernie.[41]

2.4. A dialektika, mint minden tudásterület tudománnyá szervezésének előfeltétele

Az elődeinek, a „régieknek” azt veti a szemükre Cicero, hogy ők, akik a jog *ismeretében* meghatározó szereppel bírtak, nem *rendezték* a technikailag kidolgozott joganyagot, a jog jelenségeit *genera*kba, illetve azokat nem osztották részekbe [*partes*]. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a *specifikusabb* értelemben vett *tudományt* nem művelték a jog *tudás*-területén. Nem is művelhették, mivel ehhez azon tudományos eszközrendszerrel kellett volna rendelkezniük, amely minden, azaz *bármely* tudásterületen lehetővé teszi a *tudománnyá szervezést*. Ezen tudományt [*scientia*], mint *tudományos eszközrendszert*, a görög filozófusok dolgozták ki, ami nem más, mint a *dialektika*.[42] Rögtön pontosítólag hozzáteszi, hogy szükség van egy filozófiai technikára, amely bármely tudásanyag rendszerezését lehetővé teszi. Csak e révén lehet a még nem rendszerezett fogalmakat, szabályokat, magát a teljes tudásanyagot *tudományosan rendezett egészbe fogni* [*ad artem redigere*]. Ezt a *dialektika tudománya* [*ars dialectica*] teszi lehetővé, amely minden tudományterület *alaptudománya* [*ars omnium artium maxima*].

A fogalomrendszer kialakulatlanságát mutatja, hogy némileg zavaró módon Cicero szóhasználatában az „*ars*” és a „*scientia*” egymás ekvivalensei, miközben a *scientia* egyszerre jelenti valamely területen a *a.) tudásanyag*ot annak szabályaival, másrészt jelenti *b.)* általában a rendszerzést lehetővé tevő filozófiai eszközrendszer tudományát, ami a *dialektika*, s ami bármely tudásterület valódi tudományos rendszerré szervezését teszi lehetővé [*artem redigere, artem instituere, artem efficere*].

Az *ars*, ezen újplatonikus specifikusabb tudományos értelmében, a jelenségek alapos megértését jelenti, amely nincs alávetve a vélemények szeszélyes változandóságának. A tudásterület-specifikus *ars* vagy *scientia* ilyen módon a dialektika rendszerező használatával jöhet létre, amelynek segítségével az ellentmondó és rendezetlen fogalmakat rendezett tudományos egésszé lehet szervezni. A jog területén ilyetén módon hozható létre az *ars iuris civilis* vagy a *scientia iuris civilis*, ami lényegileg ugyanaz.

2.5. A jog tudományának lényege és célja

A jog tudományának mindenek előtt tisztáznia szükséges, meg kell határoznia, hogy mi a *ius civile* irányultsága és *célja* [*finis*], azaz „*létének oka*”, „lényege”. Figyelemre méltó tehát, hogy a jog tudományának van célja, kell lennie lényegi okának az emberi viszonyok vonatkozásában, amire vonatkozik és ahol kifejti hatását. A legfőbb cél a polgárok kapcsolataiban és jogvitáiban a *méltányosság megőrzése* [*aequabilitatis conservatio*]. Ez egy olyan alapvető *értékalap*ja vagy értékirányultsága a jognak, amelyhez a *ius civile* anyagának minden további rendszerbe szervezésének tartania kell magát. Így ezen értékalap mind a jognak mind a jog

tudományának lényegi közös értékorientációja. Vélhetőleg azt is kívánja ezzel hangsúlyozni, hogy egy igazi jogtudomány teoretikus alkotásánál, az egyes konkrét fogalmak keresésénél is ezt az alapértéket kell szem előtt tartani. Mindez azonban így önmagában túlságosan is elvont marad a *ius civile* konkrét rendszerének megalkotásának igényével találkozva.[43]

Kettős probléma körvonalazódik a jogi tudás szerepét és annak tudomány-jellegét tekintve: Cicerónál a jogi tudás és a jog anyaga megjelenik egyszer *a.)* modern értelméhez fogható módon vett *tudomány eszméjé*nek formájában, másrészt megjelenik *b.)* a retorikai hagyomány jegyében is, mint a helyes cselekvéshez és a helyes társadalmi rend fenntartásához szükséges *etikai retorikai tudás.*

2.6. Jog és erkölcs kapcsolata

Cicerónál a jog területének meghatározása, az erkölcs területétől való elhatárolása nem olyan következetes, mint általában a klasszikus római jogászoknál. Ez egyrészről természetes, hiszen Cicero nagyrészt egy filozófiai rendszer keretén belül, a sztoikus eszmék hatása alatt fogant természetjogi gondolkodás jegyében fogalmazta meg jórészt retorikai munkásságának részeként a jog szerepét, funkcióját és helyiértékét. Így természetesen nem meglepő, ha értékorientált az egész jog-koncepciója, aminek következtében a jogtudomány-felfogása is ilyenné válik. Másrészről azonban problematikus, hogy nem látszik világosan, hogy miként képes érvényesülni a jog értékalapja a jog tudománnyá való szervezése során.

Egyáltalában az is kérdés, hogy mi a „jog" Cicero felfogásában, mivel annak fogalmát olyannyira kiterjeszti, hogy nem válik világossá a jog és az erkölcs elhatárolása, illetőleg relációja. Sőt, Michel Villey még azt is állítja, hogy Cicero nem is tesz semmilyen erőfeszítést arra, hogy a jog *sajátos tárgyát* meghatározza. A görög *dikaion* többértelműségét kihasználva azt néha „*iustum*"-nak, néha „*ius*"-nak fordítja.[44] Ennek hátterében az áll, hogy a természetjog, illetve az igazi (természeti) törvény, ahogy nevezi, inkább erkölcs semmint jog. Arisztotelésznél a *dikaion* jelentése viszonylag egyértelmű, de a római jogászok számára is az a *iustum* fogalma, amint azt majd látni fogjuk. A probléma az, hogy Cicero úgy alakítja át a természeti törvény tartalmát, hogy annak erkölcsi és a jogi értelmei egybecsúsznak, pontosabban a természeti törvény jogi értelme magába foglalja a primérebben erkölcsit is. Ebben a kontextusban a jog retorikában betöltött funkciója problémátlan, hiszen a retorika célja a helyes döntésekre való meggyőző sarkallás révén a *helyes társadalmi rend* fenntartása, így a retorika súlypontja a filozófiában, illetőleg az etikában található. Az viszont már komoly nehézség, hogy amikor *tudománnyá* kívánja szervezni a jogot Cicero, akkor az a követelmény kerül előtérbe, hogy annak a szervező elve nem a jogon magán kívül kell legyen, hanem a rendszeren belül, ahol viszont a fő rendező elvet a rendszerképzés szabályai jelentik. Hogyan lehetséges érvényesíteni eközben a cicerói alapelvet, miszerint a jognak és annak tudományának a méltányosság társadalmi érvényesülése a fő feladata? A jog tudományának logika alapokon nyugvó rendszer-jellege és a jog etikai funkciója közötti összhang megtalálása lett volna tehát a megoldandó feladat.

2.7. Megalkottatott-e a jog tudományos rendszere?

Könnyebb lenne a helyzetünk, ha tudnánk, hogy mit tartalmazott Cicero – valószínűleg a *De oratore* után írt – elveszett műve, a „*De iure civili in artem redigendo*", de nem sokkal, hiszen

kétséges, hogy az egy kötetre rugó *opus*ban megvalósította volna a *De oratore*-ben célul tűzött feladatot, vagyis hogy tudományos rendszerbe szervezze a római civil jog anyagát.[45] Egy kötetecskében semmiképpen sem tudta volna a hatalmas munkát elvégezni, még akkor sem, ha figyelembe vesszük, hogy bizonyos mérvű felületességgel és egyben túlzott önbizalommal tekintett e gigantikus munka elébe. Egyébként a címből (a gerundiumi formából) az derül ki, hogy a mű csak a lehetőségét veti fel egy a *jövőben* elvégzendő feladatnak [*redigendus*], s nem az, hogy az már be is lett volna végezve, vagyis nem egy kész *ars iuris civilis*t szolgáltat, mert akkor a „*De iure civili in artem redacto*” címet kellett volna hogy hordozza. Valószínű, hogy a Cicero által élete végén írt, elveszett, jobbára befejezetlen mű csupán a rendszer és a rendszeralkotás elemeit képező *genera* és *species*, valamint *definitiones* rendszert nem alkotó példáiból álló vázlat lehetett.[46] (Ezen elemek szerepére a rendszeralkotásban nemsokára kitérünk.) Akárhogyan is van, sem Cicero maga nem végezte el ezen ambiciózus feladatot, sem e törekvés nem hagyott nyomot az őt követő jogászok munkásságán. Amit elvégezhetett, az is inkább gyakorlati rendszerezés lehetett, semmint a jog teljes egészében való újralkotása a rendszer logikájának megfelelően.

3. Dialektika: mint a rendszerré szervezés és mint a tudományos vita eszköze

„a joglogika szíve a dialektika tanulmányozása”[47]
(Michel Villey)

3.1. A regulák mint „elvek” megjelenése a római jogban és a természetjogi gondolkodásban

A *filozófiából* származó *elvek* megjelenésének a jogban két útja ismeretes.[48] Mindkettő Arisztotelész munkásságára, gondolati hagyományára vezethető vissza.

(a) Megjelennek az elvek mint egy *tudomány alapelvei*, amelyek egy *tudomány mint axiomatikus rendszer alapjául álló kiinduló* tételek, állítások.

(b) Megjelennek az elvek mint a *helyes cselekvés irányító elvei*, amik voltaképpen az emberi cselekvés (változó) céljai, amelyek *előíró módon* fogalmazódnak meg.

Az elvek mindkét értelme megjelent a jogban, mint a „jog általános elvei”. Kétféle úton került be a jogi gondolkodásba az arisztotelészi elvek fenti két verziója[49]:

(a) A *római jogtudományon* keresztül (jogtudományon keresztül)

(b) A *természetjogról való etikai reflexió*n keresztül (jogfilozófián keresztül)

A két tradíció azonban *összefonódik* részben már az ókori római jogban, de különösképpen az érett középkorban a *Digesta* felfedezése után.

Az arisztoteliánus elvek mindkét értelme (mint a tudomány elvei és mint a cselekvés elvei) mindkét utat bejárja, vagyis a római jogtudomány és a természetjogról való etikai reflexió útját is az alábbiak szerint:

(a) A római jogtudományt tekintve:

(1) A római jogtudományba behatol a *tudomány* és annak *elveinek* arisztotelészi modellje.

(2) Behatolnak azonban a *művészet*nek [*techné*] és a *prudentiá*nak [görögül: *phronészisz*], a *gyakorlati bölcsesség*nek a fogalmai is. Ezen utóbbi elvek nem a szükségszerű tudományos következtetésnek adnak alapot, hanem ott érvényesülnek, ahol a dolgok *másképpen is lehetségesek*, vagyis ahol bizonyos értelemben a dolgok esetlegesek.

(b) A természetjogra vonatkozó etikai és metaetikai reflexiót tekintve:

(1) A természetjogra vonatkozó etikai gondolkodásban megjelenik a *cselekvés* arisztotelészi *elveinek prudenciális modellje*. Ennek keretében megjelenik a méltányosság [*epieikeia*], a megértés [*gnomé*], és a jól-értés [*euszüneszia*].

(2) Megjelenik a *tudomány axiomatikus* modellje is, természetesen kifejlett formájában csak a *modern* korban, a XVI–XVII. században. Van, aki azt tartja, hogy már a késő középkorban is ilyen értelmű tudományos rendszer-alkotásról beszélhetünk, mi azonban ezt a nézetet nem osztjuk.

Újólag hozzá kell tennünk, hogy álláspontunk szerint a késő középkori gondolkodásban az elvek fenti értelmei *harmonikus szintézisben* vannak jelen, egymást enyhítve és kiegészítve.

3.2. A dialektika mint a rendszerképzés eszköze és mint a diszkurzív érvelés eszköze a római jogban

3.2.1. A dialektika, mint a rendszerképzés eszköze

A platóni dialektika az arisztotelészi dialektikán keresztül sztoikus közvetítéssel került a római jogi gondolkodásba. A dialektikának a római jogban történő megjelenésének egyik hatása az volt, hogy eszközrendszerével az *osztályozás* vált lehetővé. A Platóntól eredő dialektikus örökség az elválasztás [*differentia*] révén való *genus-species* felosztás. A fajták szerinti osztályozás a fenti közvetítések révén még tovább finomodott, egészen addig, amíg Cicerónál a következőkben fogalmazódnak meg az *ars*nak a dialektika által teremtett eszközei: osztályozás, részekre bontás, meghatározás, értelmezés, distinkciók, regulaalkotás.[50] Az egyes elemeket közelebbről meghatározva:

(a) az egésznek *részekre bontása* (*rem universam tribuere in partes*: *partitio* és *divisio*)

(b) olyan *fogalmakat* alkotni, amelyek képesek a rejtett dolgokat kifejtve [*explicare*] megmagyarázni (*definiendo*: *quid est-definitio*)[51]

(c) homályos értelmű kérdések *értelmező* magyarázata (*interpretando*)

(d) előzetesen behatárolni a *vitás* kérdéseket, majd megfelelő *distinkciókkal* feloldani azokat

(e) oly módon, hogy végén meg lehessen alkotni egy *szabályt* [*regula*], amely megmutatja, hogy mi az *igazság* és mi a *hamisság* (a vitás kérdéseket illetően és nem „úgy általában")[52], valamint azt, hogy logikailag mi igen és mi nem koherens a premisszákkal.

Az *ars (scientia) iuris civilis* a *generá*kra és *partes*ekre való osztás révén, valamint ezek megfelelő meghatározásaival [*definitiones*] jöhet létre. Mindehhez először a jog teljes anyagát nagy kategóriákra [*genera*] kell osztani, amelyben a jog jelenségeit el lehet helyezni. Majd ki kell bontani (a [*dispertire*] ige a részekre utal) ezek részeit [*partes*], vagyis a *genus*ok alá tartozó konkrét jelenségeket, amelyeknek a dialektikában szokásos megjelölése a '*species*'. (A *genus*ok kettő vagy több *partes*t tartalmaznak.) Végül kibontva nyilvánvalóvá kell tenni *definitiók* révén a lényegét minden használt fogalomnak, azaz a *genus*oknak és a *partes*eknek.[53] Ekképpen lehet a civil jog tökéletes tudományát megalkotni: a *perfecta ars iuris civilis*t, amely egyenlő a *iuris civilis scientia*val, ahol így az '*ars*' '*scientia*' értelmében értendő, vagyis logikai analízis és szigorú definíciók révén megalkotott rendszerezésként, azaz *tudomány*ként.

3.2.2. Az analógia, a regula és ennek viszonya a definitióhoz

Nézzük meg, hogy a *regula* fogalma miként és milyen formában jelent meg a jogi gondolkodásban.

(a) A grammatika tudományos vitái és eredményei mint példák a jogászok számára: A prokuliánusok iskolájuk megalapítójaként Labeót tekintették. Labeo újításainak szellemi gyökere a görög filozófiának a római jogi gondolkodásra való hatásáig vezethető vissza. A rómaiak ugyanis megtanulták a görögtől, hogy bármiféle tudásanyagot, hogy egy bizonyos szintre emelkedhessen, a tudomány mintájára kell megszervezni. Arisztotelész műveiből elsajátították, hogy miként kell bármilyen közönséges tudást igazi tudománnyá alakítani. Ilyen tudományként működött a *grammatika*, amely így például szolgálhatott. Így a grammatika tudományának kérdései és eredményei is orientatívak voltak a jogi vitákban, minthogy azokat a jogászok is jól ismerték.

(b) Az analogisták és az *anomalisták vitája:* Két irányzat alakult ki a grammatikán belül a nyelv természetét és azok szabályait illetően: az *analogistáké* és az *anomalistáké*.[54] Az előbbiek úgy tartották, hogy a nyelv belső lényege folytán *rendezett*, s így formai hasonlóságok alapján kategóriákba rendezhető. Az anomalisták ezzel szemben azt vallották, hogy a nyelv *használat* és *szokás* [*consuetudo*] terméke, s a szabályok érvényességét a *kivételek* erősen megkérdőjelezik. Végül a két nézet közötti kompromisszumok kerültek túlsúlyba. Az anomalisták ugyanis elismerték, hogy az analogisták bizonyos szabályát, alaptételét alapul kell venni, hiszen a kivételek és az *anomáliák* is csak ezekhez képest értelmezhetőek. Világossá vált tehát, hogy bizonyos *szabályok* feltételezése minden tudományos vizsgálat előfeltétele.

(c) *A szabályok és az analógiák terjedelme a grammatikában*: A grammatikus Pansa a grammatika általános szabályainak meghatározására törekedett, amelyeket *regula*nak hívott. Kifejti, hogy a *szabályok* [*regulae*] *szélesebb területet* ölelnek fel mint az *analógiák* [*analogiae*], minthogy az analógiák néhány példának a közös elemeit tartalmazzák, míg a szabályok *általánosságuk* révén több szóra terjednek ki, amelyeket ugyanaz az elv vagy *ratio* egyesít.[55]

d.) Az analógiára alapozott érvelés megjelenése a jogban: A jogászok tisztában voltak a jog és a nyelv szoros kapcsolatát illetően, s mint minden művelt római, ők is ismerték a két fent kifejtett álláspontot, amelyeknek érveit más kérdésekben is fel lehet hívni.[56] Hasonló problémák őket is veszítették. Labeo – aki grammatikát és dialektikát is tanult – az analogisták pártján állott[57]. Az *analógiára alapozott érvelést* Labeo vezette be a római jogba, a prokuliánusok pedig továbbfejlesztették azt, hogy megtalálják a leginkább alapvető jogi *elveket*. Ez a koncepció feltételezi, hogy a jog több racionális *alapelven* nyugszik, amelyeket azonban csak akkor alkalmazzák, ha kétséges, hogy az adott esetben melyik *szabály* érvényes.[58] A prokuliánusok ekképpen tudománnyá kívánták szervezni a jogot, aminek keretében a nagyobb fokú racionalitást, logikusságot, rendszerességet és kiszámíthatóságot kívánták elérni. Ehhez elsőrendű eszközként az *analógia* szolgált.

(e) A definitio deskriptív jellege, valamint a regula normatív értelmének megjelenése: Az analogisták és az anomalisták közötti vitában a sztoikusok inkább az utóbbiak mellet sorakoztak fel, így a nyelv alapjait a nyelv valóságos használatában, a szokásban keresték. Ez a szemlélet megfelelt a republikánus jogászoknak, akik úgy tekintettek a meghatározásokra [*definitiones*], mint meghatározott jelenségek *leírására*, mint amilyenek az első grammatikusok analógiái is voltak. Azonban ez a sztoikus szemléletmód megkérdőjeleződött. Labeo ambici-

ózusabb volt a republikánus jogászoknál, minthogy számára a *regula iuris* nyíltan *normatív* szerkezetű (míg a *definitio* inkább deskriptív). A *definitiók*ról már fentebb, jegyzetben szóltunk. (A régi *quid est-definitio* mellé a hellenisztikus dialektika rendszerképző hatására, Cicero munkássága nyomán megjelent a *definitio* másik két formája, a *partitio* és a *divisio*.[59]) A *regula* és a *definitio* gyakran egymás szinonimáiként is megjelennek a forrásokban, de nem azonosak egymással.[60]

Mint láttuk, a *definitio* leíró módon általánosítva rögzíti a jog adott pillanatbeli állapotához képest a múltban követett gyakorlatot. A jogba Labeo vezette be a *regula* fogalmát, amely már nem egyszerű deskripció. Ez immáron egy *normatív tétel*, amely így kiterjed az összes hatáskörébe tartozó esetre.[61] A kifejezést a grammatika tudományából vette át, ahol az *analógia* jelenségéhez kötődött. Míg tehát a *definitio* a múltra, pontosabban a jog jelen állapotára irányul, addig a *regula* a jövőre, minthogy a gyakorlatban még elő nem fordult, a *jövőben elképzelt esetekre is* vonatkozik az *általános érvénye*.

Az első *definitio*, amelyre Labeo a *regula* kifejezést használta, az a híres *sententia Catoniana*. Ezt később *definitio*nak is nevezik. Amikor Labeo *regula*ként határozza meg, kinyilvánítja, hogy abban az több mint a gyakorlatban alkalmazott megoldás kiáltalánosítása. A jogász kibontotta az esetben benne rejlő princípiumot, *elvet*. Mint ahogy az analogista a grammatikában, úgy ő a jogban azt sugallta, hogy a szabály *minden ugyanezen elv alá tartozó későbbi esetre* alkalmazható.[62]

Át kell így röviden tekintenünk, hogy milyen tartalommal és következménnyel került át a jogi gondolkodásba az analógiás érvelés, és mi a viszonya az analógiának a regulához. A folyamat végeredményeképpen a *definitio* és a *regula* elválnak egymástól. Bár az is igaz, hogy az absztrakció bizonyos formáját megjelenítő két fogalom elkerülhetetlenül találkoznak egymással, de a közöttük meglevő határ is sok esetben meglehetően „uszóvá" vált.[63]

(f) *A regulák fejlődése Rómában:* A köztársaság utolsó századában a *definitione*sek inkább deskriptívek mint normatívek voltak. A további fejlődést az alábbiakban összegezhetjük.[64]

(1) *Imperativitás*: Normatív jelleggel rendelkeztek a *libri regularum*ban, amelyet a *consilium principis* (a fejedelem, azaz a császár konzultatív testülete) jogtudósai írtak a császári igazgatási szervezet funkcionáriusainak. A *consilium principis* intézményes alátámasztást adott a *regulae iuris* normatív jellegének. Ezen jogtudósok már nem úgy tekintettek a jogra, mint olyasvalamire, amit *fel kell fedezni*, hanem a reguláik azt a meggyőződést mutatják, hogy a Birodalom jogrendjét irányítani lehet az új társadalmi változásoknak megfelelően.

(2) *Általánosság*: Hatókörüket az egész jogra kiterjesztették, amiáltal igazi maximákká váltak (például a „*iuris ignorantia nocet*" elve). Ezen rövidebb, s egyben általánosabb regulákat azonban nehezebb volt az egyes esetekre alkalmazni.

(3) *Rugalmasság*: A posztklasszikus kor maxima-regulái inkább mondások, semmint normák olyan értelemben, hogy nem kell azokat szó szerint alkalmaznia minden olyan esetben, amelyekre vonatkoztathatóak. Így számos kivétel lehet azok alól anélkül, hogy az elv érvényessége sérülne.

(4) *Összegyűjtésük*: A *Digesta* utolsó titulusában[65], amely a „*De diversis regulis iuris antiqui*" (a régi jog különféle szabályairól) címet hordozza, került összegyűjtésre több mint kétszáz regula, mindaz, ami – Iustinianus megfogalmazásában – „*regulariter definitum*".

(5) *Egyetemesség*: A regulák eredetileg egy már meghozott döntés utólagos, jogász által történő igazolásai voltak. Olykor a *Digesta* összeállítói általánosították ezen igazolásokat, álta-

lános érvényű kezdetet adva azoknak: „*omnis*” vagy „*nemo*”. Például a regulák közül számos a jogértelmezés problémáját érinti. Ezt „segíti” az az általános elv, miszerint „minden dologban a méltányosságot kell szem előtt tartani”. (A méltányosság és az értelmezés kérdésére később még visszatérünk.)

(g) A regulák formái: Mint láthattuk, a regulák sokféle fajtája jött létre (kazuisztikus regula több kevesebb elvi maggal, jogszabályhoz hasonlító regulák, érvelési szabályok a jogban, kvázi „mondások”, elvek stb.). A mai fogalmaink szerinti tartalmilag *elv*ként minősíthető szabályok is így voltaképpen a *regula* formáját öltik. A római jogban ily módon az „elv” „*regula*” néven jelenik meg. Megjegyezzük, hogy a fogalomtörténet sajátos iróniája, hogy az angolszász analitikus kortárs jogelméletben Ronald Dworkin az elvek rehabilitására, valamint egy komplexebb, a pozitivista álláspontot meghaladó jogelmélet kidolgozása érdekében különbséget tesz *szabályok* [*rules*] és *elvek* [*principles*] között, miközben az elvek – mint láthattuk – a római jogban való megjelenésükkor a „szabály” [*regula*] nevet hordozták.

A fent felsoroltak közül számos most is ismérve az elveknek. További érdekesség, hogy az elvek azok oldalán, akik azt meghivatkozhatták, egyfajta *praesumptio iuris*ként működhettek, amely ellenbizonyításig élt, vagy esetleg a bizonyítási teher megfordítását eredményező *érvek* lehetettek.

3.2.3. A dialektika két arca: mint a tudománnyá szervezés és mint a kontroverzia eszköze

Mint már szóltunk róla, a dialektika tudománya bármiféle tudásanyag tudománnyá szervezésének eszköze, amiben fontos szerep jut a definiálásnak. A dialektika hatására a definíciók a római jogban eleinte számszerűségükben növekedtek, illetőleg „elegánsabbak” is lettek.

Láthattuk, hogy az eredeti római definíció forma az ún. *quid est*-meghatározás volt, később pedig arisztotelészi és sztoikus elemekből alakítja ki Cicero a *definitio* további két fajtáját: a *divisió*t és a *partitió*t.[66]

A római jog tudományos rendszerének kidolgozásában arisztotelészi hatásra mind a *a.*) *demonstratív tudomány* (geometriai) modellje (*Második analitika*), mind a *b.*) *dialektika* modellje (*Topika*) megjelent. Kérdés azonban, hogy milyen mértékben és módon, illetve, hogy milyen arányokban volt jelen e kettő elegye.[67] A szakirodalom nem szentelt még elégséges figyelmet erre, s egyesek sokszor a „tudomány” fogalmát egyik vagy másik értelmében, vagy egyenesen csak modern értelemben használva értelmezik, értékelik a klasszikus római jog tudományát. Nézetünk szerint a *dialektika* (rendszerképző és kontroverziás) értelmeinek, valamint az arisztotelészi *szillogizmusok* különféle fajtáinak alaposabb megértésre van szükség ahhoz, hogy a két vonulatot feltérképezhessük, de ahhoz is, hogy azok *valódi súlyát* megérthessük a jogi gondolkodás fejlődésében.

Az arisztotelészi logika nem azonosítható a tudománnyá szervezést lehetővé tevő *deduktív szillogizmusok* tanával.[68] A szillogizmusok fajtái között egyébként is megtalálható a „*dialektikus szillogizmus*” is, amely csak *valószínű* premisszákból érvel.

Az arisztotelészi logikának sokkal gyakoribb eleme azonban a *dialektikus kontroverzia*. A dialektika sztoikus értelme pedig nem azonos annak arisztotelészi értelmével. A sztoikus megközelítésmód inkább hajlamos a *rendszerképzésre*. (M. Villey rámutat arra, hogy csak a dekadens skolasztika a XIV. századtól azonosította az arisztotelészi logikát a deduktív szillogizmussal, éppen talán sztoikus hatásra.) Bár a dialektika jórészt sztoikus közvetítéssel került a

római jogba, s így a rendszerező-absztraháló gondolkodásmódot előmozdította, mégis az arisztotelészihez hasonló mentalitás lett a meghatározó, vagyis a dialektika kontroverziás jellege.

Általános érvénnyel elmondható, hogy Arisztotelész a deduktív szillogizmusoknak csak azon esetben biztosít kizárólagos szerepet, ha egy tudomány elvei teljes egészében ki vannak dolgozva, amely premisszákból így szükségszerűen igaz konklúziókat lehet levezetni. A kérdés az, hogy ez a jog tudományának esetében lehetséges volt-e? Azt hiszem elégséges bizonyítékot szolgáltattunk és még szolgáltatunk majd még arra, hogy kimutassuk, egy ilyen tudomány kidolgozása nem volt lehetséges a klasszikus római jogban, de talán komoly törekvés sem volt erre. A Cicero által szorgalmazott tudományos rendszer sem lett volna ilyen axiomatikus-deduktív rendszer.

Összességében elmondható, hogy a tudományos rendszer-képzés a római jogban leginkább a görögöktől, s főleg az arisztotelészi filozófiából és retorikából átvett *dialektika* eszközével történt.[69] Ezen eszköz jellege eleve kijelöli a tudományos rendszer jellegét. Következésképpen nem beszélhetünk szilárd alapelvekből kiinduló, deduktíve felépített zárt, teljességet alkotó komplex rendszerről még Servius Sulpicius Rufus esetében sem[70], minthogy éppen ezt hiányolja elődeinél Cicero. Hogyan is alkothatott volna zárt rendszert Servius Sulpicius Rufus, ha szinte már „isteni" tudománya abban állt, hogy a méltányosságot kibontotta, a jognál pedig nem kevésbé volt szakértője az igazságosságnak – írja Cicero.[71] Ezen jogi-etikai kategóriák a nyitott érvelésekre adtak alapot, s az erkölcs gyakorlati világa felé tették nyitottá a jog tudományát, s az így nem *néhány* szilárd alapelvből lett deduktíve levezetve és felépítve.

Cicero célul tűzte, hogy tudományos rendszerré tegye a római jogot, de – mint fentebb már utaltunk rá – nem valószínű, hogy ez modern, szigorú értelemben vett tudományos rendszer lett volna. De a klasszikus kor jogászai nem követték őt még ezen kísérletében és törekvésében sem, abban tehát, hogy biztos módszertani alapokon zárt tudományos rendszerré szervezzék a római jogot. A rendszerré szervezés dialektikai eszközei azonban végérvényesen megjelentek a jogi gondolkodásban. Ez azonban szinte mindvégig jogtudósok és iskoláik közötti *viták* keretén belül formálódott. A dialektikus rendszerré szervezés az *érvek* vitáját, ütköztetését jelentette a különböző kategóriák helyes használatát illetően is, illetve a jogtudósok vitái e körül (is) forogtak. A dialektikus definiálás és a rendszerező gondolkodás így a racionális érvelést is elősegítették.

Ezen kívül a nyitott érvelést lehetővé tevő olyan jogi-filozófiai fogalmak mint a természet vagy a (természetes) méltányosság a dialektikus érvelés súlypontját még inkább a retorika oldalára tolták át. Ezen olykor már-már topikai érvelésben a rendszerező racionális gondolkodás és érvelés szintén nem hiányozhatott, minthogy a pontos körülhatárolás és részekre osztás *érv*ként szolgálhatott. Az érveket azonban a jogászoknak a jogból kellett venniük, amelybe a dialektikus logikával nyert eredmények egyre inkább beleszervesültek, s ilyenekként szerepelhettek immáron a jogtudósok vitáiban. Bár tehát a dialektika számos eleme a zárt tudományos rendszerképzés felé mozdította volna el a jog anyagát és rendszerét, mégsem válhatott ilyenné, minthogy a jog olyan elemeket is tartalmazott, amelyek az emberi viszonyok kontingenciáját és természetét juttatják érvényre. A természetjogra és a méltányosság elvére gondolunk, amelyeknek érvényesítése a jog feladata és a jogtudomány „külső", társadalmi célja. A római jogászok gondolkodásmódjában a jog és annak tudományának célja, valamint tárgya (emberközi viszonyok természete) nem teszik így lehetővé a geometriai-deduktív tudományos rendszer felépítését.

Az utókor számára fennmaradt végső összegzésben a *regula* a *ius*-on alapul, s nem pedig fordítva: „*non ut ex regula ius sumatur, sed ex iure quod est, regula fiat*”[72]. A jog pedig a jó és a méltányos művészete, amely sokkal inkább prudenciális gyakorlati tudás, semmint *a priori* konstruált absztrakt fogalmakkal és szabályokkal végzett logikai műveletek sora. Rudolf von Jhering életpályája jól mutatja ezen dilemmát, amelynek – egy jogeset alkalmával való – végiggondolása után viszont lényegében az eredeti (klasszikus) római jogi gondolkodásmódhoz tért vissza:

> „Ez a logikának címzett várakozás, vagyis hogy a logika a jogelméletet jogi matematikává változtassa, alapvetően hibás, és csakis a jog félreértéséből fakadhat. Nem az élet van a fogalmak kedvéért, hanem a fogalmak vannak az élet kedvéért. A logikának nincs önálló létjogosultsága, hanem csakis azoknak a dolgoknak van, amiket az élet, a társadalmi viszonyok rendszere, az igazságérzet megkövetel. A logikai szükségszerűség és a logikai lehetetlenség önmagában anyagtalan. Ha a rómaiak valaha is másként gondolkoztak volna, ha feláldozták volna az életet az iskolai dialektika kedvéért, bízvást bolondoknak tarthatnánk őket.”[73]

A dialektika eszközével létrehozott definíciók és regulák számosságukban, eltérő természetükben, valamint ellentmondásaikban távol vannak attól, hogy modern észjogi természetjogi kódex *axiómáiként* vagy akár csak azok elemeiként álljanak előttünk, ráadásul a dialektika – mint láthattuk – legalább ennyire a kontroverziás jogászi érvelés eszköze, amely a kétséges dolgok köré szerveződik és abszolút, kizárólagos tudományos igazságok megfogalmazására nem is törekedik.

3.2.4. A római jogászok dialektikájától a modern jogrendszerekig: A dialektikus retorikai érveléstől a jog alapelvekből fentről lefelé építkező modern jogrendszerig

Cicero retorikai írásaiból kiderül, hogy azon jogász (Servius Sulpicius Rufus), aki a jog anyagának tudományos rendszerként kezelése felé elmozdult, az a dialektika ismeretének jegyében tehette ezt, másrészt ő maga is azt állítja, hogy a dialektika tudományának ismerete előfeltétele minden tudásterület tudománnyá szervezésének. Csakhogy Servius korábban neves *orator* volt, aki jártas volt a *dialektikában*, s utána döntötte el, hogy jogász lesz.[74] A dialektika akkor a *szónok meggyőzésre irányuló* eszköze vagy a *tudománnyá szervezés* eszköze? Az előbbi ugyanis a *valószínű* igazságok köré szerveződik, az utóbbi pedig a rendszer alapjául vett tételekből von le *szükségszerű következtetéseket*. Annyi bizonyos, hogy a dialektika eszköze a *rendszeres gondolkodás* eszközeivel is él a racionális meggyőzés véget, amihez kategóriákat és definíciókat (állításokat) is használ, azonban az is valószínűnek látszik, hogy önmagában, a tudomány *axiómáiként vett alapelveinek híján*, nem alkalmas a zárt tudományos rendszer megalkotására.

Problematikus a *ius civile* valóban tudományos rendszerének megalkotása, mivel Cicero döntően a retorikai tárgyú műveiben, a „*De oratore*”-ban és a *Brutus*ban ír a jog tudománnyá történő szervezésének szükségességéről.[75] Másrészt – mint láthattuk – a *dialektika* eszközrendszere egyszerre alkalmas a *retorikai* érvelést hatásossá tenni, de – bizonyos mértékben – a jog *tudományossá rendszerré* való szervezésére is. A döntő kérdés az, hogy lehet-e találni

a *ius civile* anyagában olyan premisszákat, *alapelveket*, amelyekből a jog egész rendszere *levezethető* lenne, illetve, amelyekre a jog rendszere építhető. Az alapelvek kutatásának olyan hosszú folyamata indul meg tehát, amely a késő középkorban újra fellángol, s egyesek szerint majd megteremti a jog zárt axiomatikus-geometriai deduktív rendszerét. Nézetünk szerint ez csak a modern korban, az észjogi természetjog korszakában fog megtörténni számos bajt hozva a természetjogi, és magára a jogi gondolkodásra is. Az egész klasszikus természetjogi korszakban ezen alapelvek számukat és jellegüket tekintve alkalmatlanok voltak arra, hogy geometriai rendszert lehessen ezekre építeni. A jog és a jogtudomány célja szintúgy meghiúsítja ezt, hiszen a helyes, igazságos és méltányos emberi viszonyok alakítására megalkotott *szabály*ok [*regula*] az emberi viszonyok természetét hordozzák magukon, vagyis rugalmasak, s maguk is a *ius*hoz igazodnak, ami viszont az *aequitas*hoz kötődik, annak gyakorlati és erkölcsi értelmében. A jog, amely a *iustum*ot juttatja, amely jogos, igazságos és a méltányos is egyben, nem doktrínális szabályokból nyeri létét, hanem ezen szabályok maguk származnak a jogból: „*non ut ex regula ius sumatur, sed ex iure quod est, regula fiat*"[76]. Michel Villey plasztikus megfogalmazásában az előbbi elvnél „semmi sem fejezhetné ki világosabban egy kizárólag vagy túlnyomóan *deduktív módszerrel való szembenállást* (kiemelés tőlem: F. J.)"[77], s szerinte semmi sem fejezi ki ennél jobban a természetjogi gondolkodás összefoglalását.[78] A klasszikus római jogászok, akik hittek a természetjogban, a jogot mindig a *szabály fölé* helyezték.[79] A jog és a természetjog vonatkozásában elmondható, hogy a római jogtudósok sohasem gondolták, hogy teljesen folyamatosan birtokában vannak a természetjog tartalmának, s így annak tartalmát nem is szervezték alapelvekből levezett szabályokba, hanem sokkal inkább *dialektikus vitáikban lankadatlanul keresték* az adott életviszonynak megfelelő *iustum*ot.[80] A klasszikus római jogban, de a tudós középkorban is, a doktrínális szabályok, amelyekben a természetjog kifejeződik, inkább ugródeszkaként, semmint *premissza*ként szolgálnak a helyes döntés megtalálásához, mivel a megoldás nem a szabályokból származik, hanem az *esetek*, azaz a *dolgok természetéből*.[81] Létezik jogtudósi jog, amely eredményeképpen megjelennek a doktrínális szabályok, amelyek mindvégig jelen voltak a klasszikus természetjog (jog)filozófiájában, minthogy a természetből bőségesen tárulkoznak fel vagy tárhatóak fel az igazságos jogi viszonyok mintájául szolgáló minták. Ezek útmutatóul szolgálnak, s szabályokba való átfordítást kívánnak. Villey azonban azt állítja, hogy ezen szabályok nem jelentenek *új esetekre alkalmazható* jogot, s még kevésbé foghatóak fel *a jog*ként.[82] Az egyes helyzetekhez való igazodás ugyanis, amely a helyes megoldást jelenti ezekre, az egyes esetek természetéhez, a *dolgok természetéhez* való fordulást igényli. A *ius* természetjogias értelmében is az, ami az igazságos [*id quod iustum est*], ami magyarul nehezen adható vissza egyetlen kifejezéssel, mivel egyszerre jelenti a jogost és az igazságost, azt, ami helyesen és pontosan a Másikat megilleti. Így a jog leginkább a *méltányos* részt jelenti, vagyis mindenkinek az őt megillető juttatását a javakból és a tisztségekből [*id quod aequum est*].[83] Egy alapelve van csak a jognak, a „megadni mindenkinek az őt illetőt", ami azonban nem a jog rendszerének alaptétele, amelyből szabályok rendszerét lehetne levezetni, hanem az *adott helyzetben igazságoshoz* rendeli a jogászt. A római jogászok ezen jog- és természetjog-szemlélete arisztoteliánus hatást mutat.[84] A természetjog következésképpen semmilyen módon nem *kész szabályok rendszere*, nem az doktrínális értelemben és nem a jogforrásokat tekintve.

A klasszikus római jogban a megoldások, döntések *nem* egy rendszer alapját képező előzetesen létező *axiomatikus szabályból* kerülnek *felülről lefelé deduktíve* levezetésre.[85] Nem a

doktrínális szabályoké, és nem is a bölcs jogalkotó törvényeié a meghatározó szerep, minthogy a klasszikus római jog nem legalista. Csak néhány törvényt alkalmaz, miközben a jogforrási rendszere többrétegű, törvényei pedig távol állnak a modern törvény-kódexektől. A deduktív logikát csak redukált szerepre korlátozottan, kisegítő jelleggel alkalmazza.[86] Módszerük sokkal inkább *kazuisztikus*. A jogi kérdésekre a megoldást nem az axiómákból vagy szabályokból történő dedukció, hanem a „dolgok természetéhez” való fordulás jelenti a számukra. A módszert tekintve az arisztotelészi *dialektikus* metódust gyakorolják, ami a *kontroverzián*, a *vélemények ütköztetésén* nyugszik. Míg a deduktív logika minden körülmények között biztos és *szükségszerűen igaz* állításokhoz, addig a konroverzia művészete *valószínű* igazságtartalmúakhoz vezet. Michel Villey a római klasszikus jog esetében a vitát és az érvelést segítő arisztoteliánus dialektikus logika és természetjog gyakorlati megvalósulását látja, amelyről a római jog történészei nemigen látszanak tudomást venni.[87] A római jog struktúrájának és filozófiájának tehát leginkább az arisztoteliánus természetjog felel meg. Ezzel ellentétes módon a XVI. században a humanisták, illetőleg a modern romanisták a klasszikus római jogból geometriai felépítésű *axiomatikus-deduktív rendszert* hoztak létre a racionalizmus jegyében.[88] A klasszikus római jogra hatott a sztoicizmus, mindazonáltal e korban – állítja Villey – a jogászok sohasem kérték a *ius civile* tudományba szervezésének *alapelveit* a sztoikus filozófiától. Cicero ez irányban való törekvése így inkább csak kivételnek minősíthető, semmint főszabálynak. Hozzátesszük még, hogy az általa megalkotni javasolt rendszer is csak valószínűleg egy gyakorlati rendszert lett volna, nem pedig teoretikus absztrakt konstrukció.

A modern korban viszont, a XVII. századtól a klasszikus római jog megoldásait a modern kor tudomány-eszméjének megfelelően *rendszerbe szervezetten alkották újra*, azaz a geometriai eszmének megfelelően axiómaként működő természeti észtörvényekből levezett dedukciókkal a zárt *belső értelmi rend* és egységesség jegyében. A klasszikus római jog jogászai ezzel szemben kedvelték a *vitákat*, és nem tekintették a *véleménykülönbségeket* és az *ellentmondásokat* mindenképpen kiküszöbölendőeknek.[89] Mivel nem merev alapelvekből, szabályokból való szükségszerű következtetések által jutottak jogi megoldásaikhoz, hanem az eset, a dolog természetéhez idomuló rugalmas gondolkodás révén, így az egyes körülmények változandóságai rajtahagyták lenyomatukat a jogi eredményeiken is. A római jogászok művészetükben nem a szükségszerű konklúziókat vonták le a törvényekből vagy a szabályokból, hanem a változó körülmények között lankadatlanul keresték azt az igazságosságot, ami az adott helyzetben a *iustum*. Ez azonban véleménykülönbségeket, eltérő megoldásokat is eredményezett, amelyek helytállóságát a dialektikus viták mutatták meg, illetőleg ezek csiszolták.

Cicero mint a retorikai és a dialektikus tudás mestere, s aki a *ius civile*ben is jártas volt, az arisztotelészi *Topiká*t ajánlja a jogtudósok számára, mint ami a vitáikhoz a legmegfelelőbb eszközöket szolgáltatja.[90] Ez a dialektikus Cicero marad fenn a középkorban is, aki a dialektikát a retorikai meggyőzés szolgálatába állítja, s nem pedig az a Cicero, akik a *ius civile*t tudományos rendszerbe kívánja szervezni. Ez utóbbi az örökséget majd csak a humanizmus századaiban látjuk viszont.[91]

Exkurzus: A dialektikáról és alapelvekről: John of Salisburytől a modern észjog rendszeréig

A fentiek bizonyítéka lehet a klasszikusok örökségén nevelkedő, a római jogot is jól ismerő, korának kiemelkedő műveltségű gondolkodója, John of Salisbury (1115/1120–1180), aki

Arisztotelész és (a nem rendszeralkotó) Cicero örökségét folytatva a dialektikát a *valószínű elvekkel* és érvekkel foglalkozó *érvelésnek* tekinti, nem pedig a rendszer-alkotás eszközének.[92] Ez áll a *szillogizmusok* használatára is, amelyek az etika és a jog esetében csak *dialektikusak*, s nem pedig a biztos tételekből kiinduló, bizonyító erejű *apodiktikus* szillogizmusok lehetnek. Ezt később Petrus Hispanus (1205 előtt – 1277) is megerősíti, amikor korszakos művében így ír:

> „A dialektikus vita az, amely valószínű propozíciókból kiindulva *ellentmondások kontroverziája*. Dialektikus tehát a szillogizmus, amely *valószínű propozíciókból* kerül szillogizálásra (kiemelés tőlem: F. J.).”[93]

Mint John of Salisbury mondja, a dialektikus szillogizmus tételeiben gyakorta nyúl a közvélekedésszerű érvek tárházához, azaz a közhelyekhez, a *toposzok*hoz.[94] Néha az általános vélemény által alkotott ítélet olyannyira biztosnak látszik, hogy már tudományos értékűnek tekintik, ámbár ezt a bizonyossági szintet nem éri el.[95] Ezzel szemben a *tudományos* bizonyítás elvei és tételei szükségszerűek[96], azaz logikája és következtetései apodiktikusak[97], mivel „igazi, elsődleges és közvetlen igazságon”[98] alapulnak. Minden bizonyítás szillogizmus, de nem minden szillogizmus bizonyító[99], így nem bizonyító erejű a jogé sem, mert nincsenek területén abszolút igazságok és érvek, hanem csak a *dialektikus logika*, a *retorikai* érvelés *valószínű következtetései* léteznek.[100] A logika és a logikus számára fontos, hogy rendelkezésre álljanak a dialektikus szillogizmushoz az *alapelvek*, a valószínűségek *sokasága*.[101] A bizonyító erejű szillogizmus premisszái – tehetjük hozzá – ezzel szemben tudományos igazságok, s így konklúziói is minden kétségen felül állnak. A dialektikus szillogizmus viszont csak valószínűség szerint igaz premisszái azonban maguk is dialektikus viták és érvelések tárgyát képezik. Így konklúziói is csak „minden bizonnyal”, azaz csak *valószínűleg* lesznek igazak.

A dialektikus logika – a *trivium*ot védelmező John of Salisbury megfogalmazásában – nem a filozófusok és tanítók *tudományos bizonyító* logikája, amely az *igazság*ra törekszik, hanem érveléssel és a meggyőzéssel, azaz a szó értelméből fakadó meggyőző erejével a *kétes*[102], ellentmondásos, az így is úgy is értelmezhető dolgok területén csak a valószínűség szerinti igaz *vélemény* elérésére törekszik. Az említett területeken cáfolattal és indokokkal való érvelő igazolással „közepes valószínűséggel vizsgálja az igazságot”[103], amely *valószínűségi logika* a dialektika és a retorika területét öleli fel. Ez, vagyis valaminek *valószínűvé tétele* a dialektikus *művészet*ének eredménye – nyomatékosítja John of Salisbury. A logikus érvelésben szereplő szó ereje abból fakad, hogy arra vonatkozik, aminek *értelmét*, igazát feltárja. A „logika” szó gyökében rejlő „*logosz*” ugyanis beszédet, *értelmet* és érvelést egyszerre jelent.[104] A valószínűségi logika az erény érvényre juttatásában is szerepet játszik, de mivel a dialektikus érvelés és a valószínűségi logika a jog *érvényesülésének* is eszköze, így ezen logika a jog területét is felöleli.

Álláspontja szerint a *trivium* ismerete, és attól el nem szakíthatóan a klasszikusok, s különösen Arisztotelész filozófiájának elsajátítása, nem csak az erényes élethez szükséges, hanem a specializált tudás, így a *jogi tudás* megszerzéséhez is.[105] Salisbury, korának legolvasottabb tudósa az összes klasszikus szerzőt ismerte, de felhasználta érveihez az egész *Corpus iuris civilist*[106] és Gratianus *Decretum*át is „részben esettanulmányok példatáraként, részben pedig a jog szelleme iránti érdeklődésétől vezetve filozófiai kérdések elemzésében”[107]. A *trivium*ot,

amelynek legfontosabbika a dialektikus logika[108], s amely utóbbi nemcsak a vitatkozás tudományára korlátozódik, hanem érvelő gondolkodásmódként minden filozófia kiindulópontja, egy *tudomány* területén kell kamatoztatni, mert egyébként semmit sem ér.[109]

Cicero örökségét mutatja az is, hogy Salisbury a jogi gyakorlati érvelést a retorikaihoz társítja, hiszen a *retorikát* tekinti a bírósági érvelés tipikus módjának. A dialektika ugyanis a másik felet igyekszik meggyőzni, míg a retorika a peres felektől különböző *harmadik felet*, a bírót. Míg tehát a dialektikus érvelésben a meggyőzési folyamat az opponens és a válaszoló interakciójában zajlik, ahol mindketten egymás bírái[110], addig a retorikai érvelés „kifelé” igyekszik érvekkel hatást elérni. Ennek megfelelően a meggyőzésre irányuló beszédek részben más technikákat alkalmaznak. A dialektika vagy logika a szillogizmussal él, míg a retorika a tömör és hatásos „csonka szillogizmussal”, az *enthümémá*val, amelyben valamelyik premissza (a felső vagy az alsó tétel) hiányzik[111], ráadásul a benne foglalt premissza csak valószínűleg igaz. Éppen a premissza igazságáról folyik a vita, amely feletti döntés a felek valódi dialógusa, *dia-logosz*a (vagy rosszabb esetben csak a „kifelé” szóló retorikai *„mono”-logosz*a) után a bírót illeti.[112] Az igazságosság és objektivitás az a kötelező *külső* mérce, amely nézőponttal a felek nem feltétlenül képesek élni, de amelyhez – a törvényhez – semmiképpen nem kell tartaniuk magukat a dialektikus vitákban résztvevőknek.[113] A bírónak azonban az igazságosság és a méltányosság szellemében az ügy természetének és a felek érdekének megfelelően kell gyorsan döntenie vagy a döntést elhalasztania. Az érvek igazsága feletti mérlegelésbe következésképpen a peres folyamat „végére” történő tekintés is közrehathat. Ezt a bírói ítélet érdekvitát eldöntő jellege idézi elő, minthogy az érvelés nem lezárt interszubjektív viszonyban zajlik, hanem bíró előtt, amelynek ítélet a vége. Láthatjuk tehát, hogy a felek vitáját még csak nem is a dialektikus szillogizmus szigorúbb következtetései, hanem a retorikához közelebb eső *enthümémá*k jellemzi. A jogtudósok vitáját ezzel szemben azonban már a dialektikus szillogizmusok fogják fémjelezni. Irnerius módszerének megjelenéséig – ami ekkortájt történt Itáliában – azonban a jogi tudás és annak oktatása egy átfogóbb didaktikai ismeretanyag részeként az *artes liberales* körébe tartozott, amely utóbbi az átadandó tudás teljes akkor ismert tárházát tartalmazta. A jogi ismereteket a retorikán belül, azaz a *trivium* egyik ágán belül tanították (a másik két ága: a grammatika és a dialektika, vagyis a logika). A bolognai iskola nagy alapító tanára, maga Irnerius (†1140 k.) is eredetileg *magister in artibus*, azaz az *artes liberales* magisztere, pontosabban grammatika-tanár volt[114], ami után kezdte Iustinianus szövegeit tanulni, majd kezdett *in legibus* is tanítani.[115] Végül ő lett az, aki a jogot *leválasztotta a retorikáról*, s *önálló* tudományos vizsgálat tárgyává tette.

A logika, írja Salisbury, „más tudományokból ered, ám ugyanezeket rendezi és mozgatja”[116]. Ez lehetne például a jog „tudománya” is. A tudomány viszont a tekintéllyel rendelkező *szöveg* sajátos értelmű rendszeres tudását és egyben a tudásanyag rendszerezését jelenti, ami ebben a korban még nem valósult meg. Az etika és a jog *gyakorlatának* területén, a cselekvések és döntések világában azonban továbbra is csak a valószínűleg helyes igazságra, az így vett ítélet elérésére lehet törekedni, mert ezen a területen a szillogisztika (*enthümémá*k) kiinduló tétele(i) eleve csak valószínűleg igaz(ak), ezért a következtetés is csak ilyen bizonyossági fokú lehet. Ezért van szükség az Arisztotelész, azaz a Filozófus[117] és Cicero által művészetté fejlesztett dialektikus-retorikai kontroverziás érvelésre a tételek igazsága mellett, ami éppen a közvélekedésszerűen elfogadott, mindazonáltal azonban mindig csak a valószínűség szerint igaz, de mindig *másként is lehetséges* igazságok (állítások) közegében tud jól működni.[118]

Általános érvénnyel elmondhatjuk, hogy a *Corpus iuris civilis* anyagának rendezésében és továbbfejlesztésében a *dialektikus módszer* az egész középkorban nem vált a modern értelemben vett tudományos (axiomatikus-deduktív) rendszerképzés eszközévé, de nem vált azzá a *szillogizmus* sem, hiszen hiányoztak azon, a tudományos rendszer alapjául szolgáló *alapelvek*, amelyek a rendszer szilárd axiómáiként a szükségszerűen igaz levezetéseket adó deduktív szillogizmusok kiindulópontjául szolgálhattak volna. Csak a kommentátorok idejében, az arisztotelészi *Második Analitika* [*Analytica posteriora*] felfedezése után kezdtek a jog *tudományos rendszerében* gondolkodni, bár annak – nézetünk szerint – „gyenge" értelmében. Ehhez szükséges volt (vagy: lett volna) megtalálni a jog rendszerének *alapelveit*, amelyekből a *bizonyító levezetés szükségszerűségével*, az apodiktikus szillogizmus eszközével (deduktíve) levont igaz és vitathatatlan következtetések révén a jogot *szabályok* és *fogalmak* rendszerévé lehet (vagy: lehetett volna) tenni. Annyit megállapíthatunk, hogy az *egyes* törvények és intézmények lényegének *általános szabályokba* történő foglalása révén, azok olyan alapelvekként kezdtek szerepelni, amelyek az időközben szerkesztett fogalmi tablókkal [*dictionarium iuris*][119] együtt a jog *egyre inkább* tudományos rendszerezését is lehetővé tették.

Azonban az érett középkor ezen korszakának jogtudományában is *több* alapelv van, amelyek nem minősíthetőek az axiomatikus tudományos rendszeralkotás merev szabályaiként, mivel nem töltik be ezen funkciót, minthogy csak egy *bizonyos fokú* rendszerzést és jogtovábbfejlesztést tesznek lehetővé, amely elvek nem csak számos *kivételt* ismernek, hanem azok alkotói az emberi viszonyokat egyáltalában nem is kívánták axiomatikus elvekből fakadó merev szabályokkal és fogalmak alkotásával teljességgel és voluntarista módon „leszabályozni". A fogalmak *anyagának forrása* a kommentátorok esetében ugyanis a pozitív jogon „kívül" van, azaz a „nyers méltányosságban" [*aequitas rudis*], vagyis mielőtt a pozitív jog szigorú fogalmi formát öltene, „nyers formájában" még alaktalan anyag a természetben. Ezt a természetben oldott állapotban levő méltányosságot kell pozitív jogi formába öltenie a jogásznak, aki a nyers anyagból „lefaragván a felesleget", értő *művészi* kezekkel formálja jogi mesterségének termékeit, a fogalmakat és a szabályokat.[120] Az idea, a méltányosság tehát már oldott formában benne van a természetben, csak pozitív jogi formát kell neki adni; de hogy konkrétan milyet, az a művészi tudással bíró jogász technikai alkotó tehetségén, s mindig végső soron művészi szabadságán múlik. Egy biztos, nem *egy-két axiómákból kerülnek (a jogrendszeren belülről) deduktíve levezetésre* ezen szabályok és fogalmak. Vagyis a szillogizmus deduktív, apodiktikus formája azért nem tudott maradéktalanul érvényesülni, mert az evidens, szükségszerű és cáfolhatatlan, specifikusan jogi axiómák hiányoztak, amelyek vagy amely minden más szabály érvényességi alapjául szolgálhatott volna. *Több* axióma [*axiomata* iuris] és több alapelv [*principia iuris*] volt, míg a glosszátorok idejébe visszanyúló *brocardicum*ok (általános alapelvek) pedig eleve feltételezték és lehetővé tették a *dialektikus vitát*[121], amely – mint tudjuk – a csak valószínű igazságok világára jellemző, s amely mindig igényli az érvek ütköztetését; sőt, azt kell mondjuk, hogy a *dialektikus érvelés* mindvégig jellemzi a kommentátorok érvelését, ráadásul még *retorikai* elemekkel is vegyítetten.[122]

A fentiek alapján azt hiszem megalapozottan állíthatjuk, hogy az egész klasszikus korban, vagyis a középkor végéig, a (természet)jogi gondolkodás azzal a dialektikus érveléssel társult, amely a valószínűség talaján mozog, s nem vert véglegesen gyökeret a tudományos szükségszerű bizonyítás világában.

A jog tudományos rendszerének alapelvei azonban még a humanisták korában sem azono-

sak a modern észjogi, nagy tudomány-módszertani szigorúsággal kidolgozott, logikailag zárt jogi teoretikus konstrukciók kiindulópontjaként szolgáló axiómákkal.[123]

⋆

Ezen kitérő után térjünk vissza a római jogi gondolkodásmód vizsgálatára. Az újabb kutatások alapján feltételezhető, hogy az arisztoteliánus hatás erősebb volt a római jogban, mint azt korábban a római jog történészei gondolták, s párhuzamosan a sztoikus hatást pedig némileg túlértékeltnek kell minősítenünk. Ez azért jelentős, mert így például az igazságosság tárgya, vagyis hogy „mindenkinek megadni az őt illetőt” elv sem a középső sztoából származik, hanem eredetileg arisztotelészi princípium. Összességében – Villey szerint – kijelenthető, hogy a római jogászok filozófiája az *arisztotelészi természetjog hatását* mutatja, s nem pedig a sztoikus filozófiai gondolkodásmód jegyeit.[124]

A római jogban a (dialektikus-retorikai) *érvelés* nem szűnt meg a jogtudósi gondolkodás központi eleme lenni. Iskolák vetekednek egymással és vallanak központi jogi kérdésekről más nézeteket. Egyik iskola-irányzat és egyik azokhoz tartozó jogtudós sem eleve „kisebb” a másiknál, olyan értelemben, hogy eleve nem lenne jogilag igaza. A római jogi gondolkodás megszüntethetetlenül vallotta a jogforrások, a jogi vélemények és a filozófiai eszmék pluralizmusát. A jog zárt tudományos rendszerét ilyen alapokon nem lehetett felépíteni, de nem is volt rá valódi igény.

M. Villey a római jogi gondolkodásmód végleges tévútra terelését a sztoicizmus filozófiai-logikai rendszerének, valamint morál-felfogásának humanista és modern átvételében látja. A humanizmusban megkezdődött az alapelvek kiemelése, amelynek különös jelentőséget tulajdonítottak, másrészt ezeknek rendelték alá a római jog anyagát. A modern kor racionalista természetjogi gondolkodásában pedig már jobbára egy vagy néhány axiómaként működő alapelv van, amelyek a geometria módjára minden további szabály létrejöttét eredményező deduktív levezetés alapjául szolgálnak, a demonstratív bizonyítás révén „szükségszerűen helyes” szabályokat adva.

A „szabály” az uralkodó által kibocsátott „törvény”-nyel azonosult, ahol mindent, ami „a jog” körébe tartalmazott, azt a törvény a tekintély „erős értelme” alapján, illetve az észjogi kódexek ideológiája alapján tartalmazta, s minden, amit tartalmazott, az „jog”-nak minősült. Az alapelvek bár jelenvoltak bizonyos jogágakban, azok részeiként, azonban jogfilozófiai és jogelméleti újrafelfedezésük egyrészt a természetjogászok által történt a XX. században a *lex* és a *ius* fogalmi különválasztásának eredményeképpen, másrészt R. Dworkinnak köszönhető, aki az analitikus jogelméleti tevékenységének eredményeképpen tárta fel azokat.

4. Celsus kihívása: természetjogi, filozófiai aequitas *vagy az esethez kötött* „bonum et aequum”*?*

4.1. A „ jó és a méltányos” rehabilitálásáig vezető út

Valaki felvetheti, hogy a gyakorlatias szemléletű római jogászok, akik annyira idegenkedtek a definíciószerű fogalomalkotástól, a jog és az igazságosság fogalmai esetében miért tettek mégis kivételt? Mint látni fogjuk, ez esetekben nem is definíció-szerű a meghatározás olyan

értelemben, hogy azokból mint definiált alapelvekből absztrakt jogi megoldásokat lehetne levezetni, hanem a „jog" és „igazságosság" alapvető fogalmainak olyan zsinórmérték-szerű meghatározásairól van szó, amelyek semmiképpen sem egy szisztematikusan felépített jogrendszer alapelvei.[125] Celsus a jog meghatározásával éppen egy gyakorlatias, az esetekhez kötött, hajlékony szabályokat alkalmazó jogi tudás mellett tesz hitet, s nem a fogalomalkotó jogtudomány mellett, amely téves szemléletmódjával – bizonyos típusú kérdésekben – éppen a „jó és a méltányos"-t véti el végzetesen. Nem fogadták el tehát a római jogászok a jog geometriai felfogásának cicerói koncepcióját, amelynek egyértelmű határokkal rendelkező szabályai vannak.[126]

A „jog" Celsustól örökölt „elegáns"[127] meghatározása: „*ius est ars boni et aequi*"[128], valamint az „igazságosság" szintén Ulpianusnál olvasható definíciója: „*iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*"[129], jellegüket tekintve így inkább *zsinórmérték-szerű elvek*, semmint precíz tudományos meghatározások vagy merev szabályok. Ezen meghatározások mögött meghúzódó jogfelfogás ugyanis éppen a *kreatív jogtalálást* kívánja meg.

A klasszikus római jogászok nem rendszerben gondolkodtak, hanem inkább *empirikus-gyakorlati* a jogi problémákhoz közelítő szemléletmódjuk.[130] Ha azonban közelebbről megnézzük a jog celsusi meghatározását is, akkor látni fogjuk, hogy az éppen nem a filozófiai, elméleti fogalomalkotás irányába megy el, hanem éppen ellenkezőleg áll a helyzet.

Tekintsük tehát át a fogalmi elemek történeti alakulását. Az *aequum* mellől egyre inkább eltűnt a semlegesebb „*bonum*", s az előbbi filozófiai töltetű *aequitas*szá alakult, amely főnévi *természetjogias* alakjában jól mutatja a gondolkodásbeli elmozdulást. Az *aequitas* így, főnévi formájában, az újabb fogalom, amely a Cicero–Labeo–Gaius–Ulpianus vonalon fejlődött ki, konceptuálisan és filozófiai tartalmában a *Rhetorica ad Herennium* és Cicero között. Az *aequum*, illetőleg a *bonum et aequum* viszont régebbi, egészen a köztársasági korba nyúlik vissza. Labeo után mind az *aequitas naturalis* mind a *bonum et aequum* egy időre eltűnik, miközben az *aequum* és az *aequitas* fogalomhasználata töretlen. Ennek oka az, hogy Kr. e. III. és II. századokban a *bonum et aequum* a régi *ius civile* rituális formalizmusa ellen irányult, hogy azt korlátok között tartsa vagy lehetőség szerint meg is haladja. Az első században azonban az *aequum* komplexebb tartalmat vesz fel, ami az *aequitas* főnévi formájának elterjedésében érhető tetten. Ezen két fogalom válik dominánssá, részben sztoikus és arisztoteliánus hatásra. Magukban hordozzák azonban hosszú előtörténetüket. Az *aequum* a hagyományos *jogi ritualizmus elleni* harcban keletkezett, az *aequitas* pedig a születőben levő *természetjogias gondolkodás terméke*, bár a jelentésbeli határvonalak némileg elmosódnak. A Cicero és Servius által (is) végbevitt fogalmi tisztázás hatására a *bonum et aequum* kifejezésből a „*bonum*" elmaradt, azonban a jobban kimunkált *aequum* magába ölelte a *bonum*ot is. Labeo az ő korában már csak az *aequitas*-szal *és az aequum*mal találkozhatott.[131] Az általa használt *aequitas civilis*/*aequitas naturalis* kettős fogalom-használat nem került követésre, talán azért, mert túlságosan is absztrakt, rendszerező fogalomképzésnek tűnhetett, amelyet a pragmatikus szemléletű értelmező joggyakorlat nem követett. Labeo azonban megalapozottan használta a méltányosság kétféle megjelenését, minthogy *egyetemes normatív természeti rendben* gondolkodott, aminek a normatív kifejeződése a természetes méltányosság, amelynek leképeződéseként jelenik meg a méltányosság a pozitív jogban, annak immáron szabály-formájú megjelenéseként, mint *aequitas civilis*. (A méltányosság természeti filozófiai-teológiai alapjának kidolgozása majd az érett középkorban fog megtörténni.) Ebben a korban a méltányosság [*aequitas*, *aequum*] két

megjelenési formája még összemosódott. Nem is volt igény e kettő gyakorlatban való szétválasztására.

Celsus azonban „rehabilitálja” a *bonum et aequum* fogalmat, nem is akármilyen minőségben, hanem a jog fogalmának megadásakor: „a jog a jó és a méltányos művészete”. Tekintsük át, hogy miként látja az „*ars iuris*”, illetve a „*scientia iuris”* és a „*bonum et aequum”* viszonyát ez utóbbi fogalom-meghatározás oldaláról (az „*ars*” celsusi értelmére a következő alfejezetben térünk ki). Érdekes módon a *scientia iuris*t szembeállítja a *bonum et aequum*mal, azért, mert a jogtudomány *veszélyes hibák forrása* bizonyos fajtájú kérdésekben, amelyek a „jó és a méltányos” körébe tartoznak.[132] Itt nem az előzményként jelentkező *ius civile* és az *aequum et bonum* régi dualizmusáról, ezen szembeállítás puszta „felmelegítéséről” van szó. Valami újról van szó: nem a *ius*, hanem annak *tudománya* áll szemben a „jó és a méltányos”-sal! A *scientia iuris* – nem az „*ars iuris*” kifejezést használja ! – szemben állhat, s bizonyos kérdésekben szemben is áll a „*bonum et aequum”*-mal, márpedig a „jó és a méltányos” élvez *elsőbbséget* a jog tudományával szemben. A jognak mint művészetnek és specifikus szakmai tudásnak meg kell felelnie a jónak és a méltányosnak. A jog így, ha helyesen gyakorolják, a jó és a méltányos művészetévé válik, ami egyébként jog meghatározása is.

Mi volt Celsus célja a „jó és a méltányos” ilyen értelmű rehabilitálásával? A jog mint a „jó és a méltányos” művészete miként áll szembe a jog helytelen szemléletű tudományával? A jog olyan hagyományos római tudását és gyakorlatát helyezte előtérbe, amely olyan rugalmas szabályokban gondolkodik, amelyek a folytonosan változó korokban a konkrét esetekre vannak szabva, azokhoz idomulnak, s így képesek a méltányos kiegyenlítést, illetőleg a helyreállítást biztosítani. A „*bonum et aequum”* felelevenítésével a tradicionális római jogi gondolkodás és gyakorlatias attitűd technikai továbbfejlesztésének útját választja tehát, s nem a görög ihletettségű természetjogias filozófiai gondolkodás eredményeképpen előállott *aequitas* útját, amelynek képviselői Cicero és Labeo, valamint talán még Servius. Úgy tűnik tehát, hogy a *méltányos/méltányosság helyes jogi értelme* a kulcs-momentum a jog tudományának/gyakorlásának helyes meghatározásához.

Áttekintettük a „méltányos” Celsus által támogatott értelmét, de adósok vagyunk még az „*ars*” helyes (celsusi) értelmének további pontosításával. Ehhez röviden el kell idéznünk a fogalmak és szabályok, valamint a rendszer alkotásának kérdéskörénél, ahogy azt Celsus látta.

4.2. Celsus: „ius est ars”, avagy miért veszélyes a fogalom- és rendszeralkotás, a merev logikai formalizmus? A fogalmiasítás és a szabályok alkotásának veszélye az, hogy a jogot képes jogtalansággá változtatni

A kérdés akörül forog, hogy van-e, lehet-e és milyen szerepe a definícióknak, a fogalmaknak és a dogmatikának, milyen ezen kategóriák léte, ontológiai státusa? Celsus ahhoz a vonulathoz tartozik, amely ellene volt a definíciók, a fogalmak, a merev szabályok alkotásának, az absztrakt kvantifikációk alapján történő merev analógiák „gyártásának”, vagyis az így vett racionalista formalizmusnak.[133] Ez az a *scientia iuris*, amely hibákhoz vezet, ezért veszélyesnek tartotta már önmagában a *definitio*t is. A jog általa megadott meghatározása éppen ezt zárja ki, mert az „*ars*” nem ilyen értelemben vett „tudomány”, másféleképpen értett specifikus tudás. A jog helyes szemléletében a konkrét eset megoldását nem előzetesen kialakított absztrakt

dogmatikai kategóriák irányítják, hanem a gyakorlati szemléletben a hajlékony megoldások a dominánsak, amelyek a kvalitatív szempontokat érvényesítve jobban idomulnak a szóban forgó érdekekhez. A helytelen szemléletű jogtudomány nem csupán jogilag nem adekvát, hanem jogtalan és *igazságtalan* is, minthogy a jogot [*ius*] képes jogtalansággá [*iniuria*] változtatni.[134] A fogalmiasítás ellen fordulva nem annyira közvetlenül Servius és Labeo ellen irányította kritikáját, akik az elvont fogalmiasítás logikáját a méltányosság joggyakorlat-közelibb szempontjaival tudták tompítani, hanem az ők túlságosan is egyoldali követői ellen, akik – hogy a távoli elődöt megnevezzük – Cicero nyomdokaiba léptek. Amiként a „*bonum et aequum*" hajdanán a régi *ius civile* rituális formaságaira jelentett jótékony gyógyírt, úgy most ugyanezen inspiratív hatását azon új tudományosság kötelékeinek oldásában lenne képes megmutatni, amely tudományosság a *fogalmiasítás* és a *formális gondolkodás* megkötöző béklyóit hordozza.[135]

Celsus óvva intése figyelemre méltó, bár hozzátehetjük, hogy a római jogászok elv- és definíció-alkotása egy mértéken nem lépett túl. Általában is megfogalmazhatjuk, hogy az egész klasszikus korban (görög-, római- és középkor) a tudományos rendszeralkotás nem lépett a modern merev, geometriai-deduktív rendszeralkotás stádiumába, s ezen szemléletmód a klasszikus természetjogászokat nagyon komolyan nem is kísértette meg.

5. Ulpianus: a „bonum et aequum" és a természetes méltányosság vonalának egyesítése

Mint láthattuk, Celsus nem az „*aequitas*", hanem az „*aequum*" kifejezést használta, minthogy az előbbit túlságosan is filozófiai átitatottságúnak tartotta, mivel az absztrakt egyetemes értékeket hordoz. Csak egyszer használta a méltányosságot főnévi alakjában, de akkor is „*aequitas rei*" formájában, vagyis az adott szituációban, a tényekben rejlő méltányosság konkrét és gyakorlatias értelmében.[136]

Ulpianusnál azonban nem érhető tetten a celsusi törekvés. Amikor Celsus „elegáns" meghatározását hozza, azt úgy teszi, hogy a két hagyományt, a „*bonum et aequum*" és *természetes méltányosság* hagyományát egyesítette úgy, hogy maga a *természetjogias* alapállást választotta. A természetes méltányosság fogalma mögött rejlő természetjogi gondolatot kiteljesítette és átfogó gondolati renddé tágította. Ebbe olvadt bele a jog hagyományos felfogása, amiben a méltányosság még a „*bonum et aequum*" formában szerepelt. Most Ulpianus úgy folytatja e hagyományt, hogy a „jó és méltányost" természetjogi értelmében fogalmazza át, amivel azonban szembefut az eredeti celsusi törekvésekkel.[137] Celsus ugyanis a jogot, mint a „jó és a méltányos" művészetét, úgy tekintette, mint ami kontingenciájában és így relativitásában teljesen a társadalmi és *történelmi helyzetek egyediségéhez, esetiségéhez* szabott. Ezzel szemben a (természetes) méltányosság nyilvánvalóan *absztrakt* értékeket (is) hordoz. Schiavone azonban nézetünk szerint téved, amikor egyetemes és változtathatatlan értékekről[138] beszél az ulpianusi természetjogi gondolkodás kapcsán, mivel éppen a celsusi örökség felvállalása mutatja, hogy a jog természetjogiasságában is *gyakorlati* marad Ulpianusnál. A természetes méltányosság ugyanis elvont és általános tartalmában csak a „megadni mindenkinek az őt illetőt" elvet tartalmazza. Ennek *konkrét* tartalma viszont az adott szabályozandó helyzet, az adott jogviszony tartalmától függ, úgy, ahogy az az adott helyzetben rejlő méltányosságból kiviláglik.

Úgy is lehet azonban érvelni, hogy mivel nem feltétlenül erkölcsi tartalmú az ulpianusi

természetjog [*ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit*][139], így az állati világgal is közös szabályok *természeti naturalizmusukban* eleve nem hordoznak egyetemes erkölcsi értékeket, elvont filozófiai tartalmakat.

Összefoglalásképpen elmondhatjuk, hogy Ulpianus számára tehát a fentiek alapján a *bonum et aequum*, az *aequum* és a természetes méltányosság ugyanazt jelentette[140], de immáron egy természetjogias beállítódás bázisán. A természetes méltányosság központi helye azonban meg is mentette a jogtudományt, s magát a *ius civile* teljes anyagát attól, hogy zárt, deduktíve felépített tudományos rendszerré lehessen tenni a jogot.

6. A iustum, a méltányosság és az igazságosság, valamint a „megadni mindenkinek az őt illetőt” elve

6.1. Elöljáróban: a klasszikusok jogtudományának célja az embereket az adott viszonyokban megillető jogos megállapítása

A klasszikusok azt hívták *jog*nak, ami a Másikat megilleti, s amit így meg kell adni.[141] Sok mindent ebből mindenki beláthat, más jogok, járandóságok esetében pedig azokra hárult ennek megállapítása, akik a jog, az adott helyzetben az embereket megillető meghatározásának mesterei voltak. Annak meghatározása ugyanis, hogy jog szerint kit mi illet igazi tudomány, igazi művészet. Ezen, a „jogos” megtalálásának művészi ismerői voltak a jogászok. Az ő tudományuk annak kimondásában állt, hogy jogosan mi illeti a Másikat, a feleket (*iuris dictio*). Ez a jog volt az, ami az igazságosat jelentette, ami tehát az adott helyzetben a feleket megilleti, se nagyobb se kevesebb mértékben. Azon művészetben voltak következésképpen jártasak, hogy kit mi illet az adott esetben, vagyis a „helyes”, az „őt illető” megtalálásának módjában. Ez a gyakorlathoz kötődő tudás volt a *iuris prudentia*, illetőleg ennek tudománya vagy művészete volt az *ars iuris*. Ez a jogtudomány klasszikus értelme. Ez a szemléletmód annak alapos és tanulékony *megfigyelésén* nyugszik, hogy mi történik a társadalmi valóságban, s így realitáselvű, mivel a *dolgok természetének* vizsgálatán nyugszik. Az *igazságosság* a *jogon* nyugszik, az pedig a *valóságon*.

Az igazságosság ismerői nem moralisták vagy politikusok voltak, hanem jogászok, akik a feleket, az embereket megillető jogost keresték az adott életviszonyokban, ami jelentette az igazságost, így nem *elvont* igazságossági elvek alapján *konstruálták* doktrínér módon a helyes társadalmi rendet. A klasszikusok jogtudományának *célja* az embereket az adott viszonyokban megillető jogos megállapítása, s nem pedig mint a modern korban, a normákból és doktrínális kategóriákból és szabályokból álló jogrendszer *logikájának* és *belső* értelmi rendjének feltárása, nyelvfilozófiai kifejtése vagy a társadalmi mérnökösködés szolgálata. A klasszikusoktól kapott örökség alapján tudjuk, hogy az emberközi relációkban járó *debitum* legtöbbször nem doktrínér módon, minden körülmények között alkalmazott absztrakt elvek alapján határozható meg, hanem minthogy az társadalmi viszonyokként *változó*, így az adott társadalmi viszony és az elénk táruló jogviszony logikája által, azaz a „dolog természete” révén. Minden *ar*snak ugyanis, így a jog művészetének is, megvannak a maga szabályai; egyrészről *mesterségbeli* szabályai, másrészről azon *anyagnak* a törvényszerűségei, adottságai, belső normativitása, amin a jogászok dolgoznak. Ezen utóbbiak a legkülönfélébb emberi viszonyok „logikái”, belső struktúrái, a dolgok és a társadalmi viszonyok természete.

6.2. A méltányosság két megfogalmazása a Rhetorica ad Herennium-ban

A klasszikus természetjogban a jog legfőbb elvei nem szakadnak el a személyközi viszonyok és a dolgok belső természetétől, hanem éppen oda utalnak vissza. A pragmatikus és kazuisztikus római jogban ez hatványozottan így volt. A *méltányos* [*aequum*] eredeti régi értelmében először szembenállt a *ius*sal, majd integrálódott bele. Az újabb görög hatásra azonban a méltányosság immáron főnévi formában is megjelent, amely már a *természetjogi gondolkodás* megérkeztét jelenti. Mint látni fogjuk azonban, ez sem szakad el személyközi, pragmatikus értelmétől, minthogy azt írja elő, hogy mindenkinek meg kell adni az őt illetőt. A kérdés csak az lesz, hogy a (természet)jog szerint mi a másikat megillető.

6.2.1. Az „aequum", mint a változó körülményekhez rugalmasan igazodó ésszerűség

A *Rhetorica ad Herennium* a *ius* tartalmainak felsorolással történő meghatározásakor a következő elemeket nevesíti: természet, törvény, szokás, „ítélt dolog" „méltányos és jó", valamint a megegyezés.[142] A méltányos itteni értelmében *rugalmasságot*, az *adott esethez való idomulást* jelöli, amelyet a körülményekhez és a változó szokásokhoz való igazodás szükségessége kíván meg.

Nem lehet tudni, hogy az e *retorikai* műben szereplő jog részeire való felosztását a kortárs jogászok mennyiben osztották, de joggal feltételezhetjük, hogy nagyjából igen. Az biztos azonban, hogy nagy vonalakban, távolról az arisztotelészi elemzésekre rímelő[143] jognak ezen felosztása, amelyben – mint láttuk – a természet és a méltányos, de a megegyezés is része a jognak, nos a római jogban így megjelenő természetjogias szemléletnek a római jogászok pragmatikus, esetjogi szemlélete miatt olyan megközelítésére, értelmére volt szükség, ami nem annyira pusztán retorikai-filozófiai kategória, hanem mint ami a joggyakorlatot is képes irányítani. Erre jó szolgálatot tett a praxishoz jobban kötődő „méltányos" [*aequum*] kategóriája.

6.2.2. Az igazságosság voltaképpeni értelmében méltányosság, amely a „mindenkinek megadni az őt illetőt" elvet tartalmazza

A fent említett szónoki *opus*ban a méltányosság új, komplex, elvontabb értelmében is megjelenik. A *Rhetorica ad Herennium* ugyanis így fogalmaz:

> „Az igazságosság méltányosság, amely mindenkinek az ő jogát juttatja, mindenkinek a maga méltósága szerint."[144]

Mind az *igazságosság*, mind a *méltányosság* [*aequitas*] így *absztrakt teoretikus*, főnévi értelmében újdonság a római jogban. Az előbbit korábban *alig használták* a római jogászok, s ezután sem lesz jogi fogalmi rendszerük része egészen az Ulpianus által véghezvitt nagy formátumú rehabilitációig, addig az utóbbi korábban *aequum* értelmében szerepelt. Most azonban új, arisztotelészi értelmében átvett tartalmában, mint *epieikeia, állandóan érvényes természetjogot* jelent. Azonban már Arisztotelész is hangsúlyozta, hogy a „természettől fogva igazságos" is „teljes egészében változó".[145] A természettől fogva igazságos így bizonyos állandósága ellenére osztozik az *emberi viszonyok változó jellegében*.

A *Rhetorica ad Herennium*ban szereplő igazságosság és a méltányosság mint új, retorikai-filozófiai és egyben jogi fogalmak egymás jelentését kölcsönösen megvilágítják, de ez már a cicerói továbbgondolás eredménye. Az igazságosság [*iustitia*] elve (ami az alapul vett görög *dike* vagy *dikaiosyne* latin megfelelője), vagyis „mindenkinek megadni az őt illetőt” elv tartalmában sztoikus eredetű. Arisztotelész még jórészt mást értett tartalmilag az igazságosságon mint a sztoikusok. Michel Villey nagyon határozottan állítja egymással szembe az igazságosság értelmének vonatkozásában az arisztotelészi *klasszikus természetjogot* a cicerói fenti elvvel, amely különösen a modern korban, a sztoikus eszmék reneszánszának hatására tévútra vezette az egész természetjogi, és így a jogi gondolkodást is. Erre még lesz alkalmunk bővebben kitérni.

Mint láthattuk tehát, az említett retorikai műben a *méltányos* [*aequum et bonum*] egyszer mint *a.)* a *ius* egyik része szerepel *rugalmas ésszerűségként*, ami a *körülményekhez igazodik* változó tartalmában, másszor viszont mint az *b.) igazságosság lényege*, ami abban áll, hogy *mindenkinek megadjuk az őt illetőt*, vagyis magát a *jog általános érvényű szabályát* fejezi ki.

6.3. Cicero: A méltányosság természetjogi és „pánjogi” értelme: a „mindenkinek megadni az őt illetőt”, mint a méltányosság természeten alapuló elve, illetőleg a méltányosság a pozitív jog egészével azonosul

Cicero volt az, aki a retorikai hagyományból merítve – s így a *Rhetorica ad Herennium* örökségét is folytatva – *filozófiai alapot* kívánt adni a római pozitív jognak. Ez a filozófia az ő hatására is egyre inkább *természetjogias*. A kulcsszerepet viszont továbbra is az *aequitas* játssza, amely a leginkább használható kategóriának tűnt a római jogászok számára. Amikor a *Rhetorica ad Herennium*hoz hasonlatosan a polgári jog részeit felsorolja, akkor ezt egyrészt jogásziasabban teszi, minthogy ezeket a kategóriákat nevesíti: törvény [*lex*], senatusi határozat [*senatus consultum*], jogerőre emelkedett ítéletek, jogtudomány [*iurisprudentia*], magistratusi hirdetmény [*edictum*], szokásjog [*consuetudo*], másrészt azonban a legvégén az említett retorikai műhöz képest nem az „*aequumot et bonum*”-ot említi, hanem főnévi alakban a *méltányosságot*, azaz az *aequitas*t.[146] Itt tehát a méltányosság *filozófikus* kategóriáját a *jog részeinek* felsorolásánál, mint a jog egyik elemét találjuk. A „méltányos és jó” méltányosság főnévi alakjában *a.)* egyre inkább *absztrakt értelmet* nyer, másrészt viszont a *b.) jog egyik elemeként* szerepel.

A méltányosság azonban nem csak a *ius* felosztásánál jelenik meg, hanem olyan értelmében is, mint ami az *egész jogot átfogja*, s szinte azzal válik egyenlővé sajátos, új értelmében. Ezen értelemben a polgári jog, a *ius civile* a *maga egészében* a „konstruált”, vagyis *szabályalkotó konstrukcióval létrehozott* méltányosság [*aequitas constituta*]:

> „A polgári jog a konstruált méltányosság azok számára, akik az ugyanazon állampolgársághoz tartoznak, amely arra irányul, hogy megkapják azt, ami az övék.”[147]

A polgári jog, mint pozitív jog, ekképpen „megtestesült”, konstruált természetjoggá válik, mint *pozitív jogi szabályokba formált méltányosság*. A jogászok feladata éppen ebben áll, vagyis, hogy a természetes méltányosság elveit megleljék az adott életviszonyokban, s ezen igazságossági, természetes méltányossági elrendezettségi elveket jogi szabályokba átfordítsák, s így szabályozzák a tipikus élethelyzeteket. A pozitív jog szabályai ekképpen maguk is „meg-

testesült" méltányossági szabályokká válnak. A pozitív jog így a maga egészében természetjogias jelleget ölt. A méltányosság lesz az az átfogó kategória, amely a természetet, vagyis a természetes igazságosságot összeköti a jog világával, oly módon, hogy egyszerre jelen van a természetben, de – Cicero törekvése szerint: a római polgári – pozitív jogban is a következő módokon:

(A) A méltányosság jelen van a *természetben* kétféle elv formájában: *A1.) mindenkinek megadni az őt illetőt*, valamint *A2.)* a *sérelem megbüntetése* jogának formájában.

(B) A *pozitív jog formájában* jelen levő méltányosság háromféle alakban van jelen: *B1.)* a törvény, *B2.)* a megegyezés *B3.)*, valamint a régóta fennálló szokás(jog) formájában.

Ha így tekintünk a méltányosságra, akkor az az egész jogászi tevékenységet átitatja, és ha így tekintünk a pozitív jogra, akkor az maga a megtestesült méltányosság, ha valóban a méltányos megtalálására, szabályokban való előírására és juttatására irányul.

Cicerónál az *aequitas*nak így kétféle értelme van, amely jól kifejezi a késő-köztársasági kor gondolkodását: *A.)* egyfelől *része a pozitív jognak*, *B.)* másrészről a *természet*hez utal minket, amely fő elvében – a cicerói visszatérő fordulat alapján – előírja azt, hogy mindenkinek megadjuk az őt illető jussot, azaz az őt illető tulajdont, vagy éppen a neki kijáró büntetést.[148]

Az *igazságosság* a *Rhetorica ad Herennium* és Cicero öröksége folytán *mindenki jussának méltányos megadását* jelenti, ily módon a személyközi kapcsolatokban *egyensúlyt* és *mértéket*, *tulajdonosi arányosságot* jelent.[149] Nem elvont kritikai elv tehát az igazságosság, hanem méltányosság értelmében azt tartalmazza, hogy „megadni mindenkinek az őt illetőt", mert éppen ebben áll a *természetes* méltányosság tartalma. A Cicero különböző műveiben toposzként folytonosan visszatérő „*ius suum cuique tribuere*" elv így igazságossági és egyben méltányossági elvként a *természeten alapszik*.

A fentiek szerint az körvonalazódik, hogy „a mindenkinek megadni az őt illetőt" olyan természetjogi elv, amely ha az egyes életviszonyokra vonatkozóan pozitív jogi szabály formáját ölti, akkor az „konstruált méltányosság" formájában tűnik elénk. Cicerónál az *igazságosság* következésképpen voltaképpen a *természetes méltányossági elvet* fedi, amelynek tartalma az, hogy mindenkinek megadjuk az őt illetőt. Az igazi törvény [*vera lex*] ugyanis a természetben fellelhető princípiumot tükrözi vissza, amely törvény az igazságosság egyetemes szabályát fejezi ki, amit *aequitas*nak hívunk, s amely azt tartalmazza – újólag ismételjük –, hogy „megadni mindenkinek az őt illetőt".[150] A *iustum* (igazságos), ami a Másikat megilleti, egyben a méltányos is. Érdekes, hogy a háborúk jogának területén is, az „igazságos háborúra" is használja a méltányosság kifejezést „a háború méltányossága" [*belli aequitas*] néven, ami azt jelenti, hogy a „jogos" mint „igazságos" [*iustum*] egyjelentésű a „méltányossal" (ez utóbbi pedig pragmatikusan a római joggal).[151]

Az igazságosság, vagyis a méltányosság nem szakad el sem a pozitív jogtól, sem a személyközi kapcsolatok logikájától. Sőt Cicero szemléletmódjában a természetjog *nem* a pozitív jog rendjét *kritizálni* van hivatott, hanem azt inkább *legitimálja*, kiegészíti, idomítja. Az *aequitas constituta* sem jelent mást, mint a meglévő tulajdonosi rend belső igazságosságát, már ha az megfelel a természetjognak. (Cicero szerint a római jogrend alapvetően *megfelel* annak, így *univerzális érvényre* tarthat számot.)

A jog *természetjogias* szemléletében viszont a természetes méltányosság jogászi értelemben azt tartalmazza Cicero alapján: „megadni mindenkinek az őt illetőt”[152], vagyis megint nem *elvont* politikai elvet jelöl. A jog következésképpen természetjogi értelmében nem szakítható el az objektíve vett igazságosságtól. Az igazságosság azonban a személyközi viszonyokban megjelenő természetes méltányosságot fedi. A pozitív jog alkotójának ezt kell átfordítania pozitív jogi előírásokká, szabályokká. Így a méltányosság egyszer *a.) természetes méltányosságként* van jelen [*aequitas naturalis*] a személyközi viszonyok relációiban, másrészt *b.) tételes, szabályokba foglalt* formájában [*aequitas constituta*] is megjelenik (főleg) a jogászok tevékenységének eredményeképpen. A *ius* így a méltányosságon keresztül a *személyközi viszonyok struktúrájához* kötött természetes és „konstruált” értelmében is.[153] Az igazságosságnak tehát, mint *iustum*nak, ami a Másikat, a feleket megilleti, nincs a méltányosságtól elkülöníthető elvont, a személyközi (csoportok vagy államok közti) viszonyoktól elvonatkoztatott absztrakt filozófiai értelme, s talán nem tévedünk, ha azt állítjuk, hogy a méltányosságnak és az igazságosságnak ez a *konkrét helyzetekhez* kötött szemléletmódja az egész klasszikus korban a jutalmak és a büntetések juttatására is igaz.

6.4. Servius Sulpicius Rufus: a méltányosság jogi kifejtése mint cél. A ius, a iustitia és az aequitas elválaszthatatlansága

Bár az *aequitas* természetjogias és filozofikus értelme egyre inkább elterjedőben van, az *aequum* hagyományos kategóriája nem veszti el sohasem eredeti jelentőségét, habár egyre inkább az új, természetjogias jelentéshez közeledik, illetőleg azzal válik azonossá.[154] Azonban számunkra sokkal fontosabb az, hogy a késő-köztársasági jogtudomány csúcspontja egyben – legalábbis Cicero beszámolója szerint – az *aequitas* szerepének eddigi betetőzését is jelenti Servius Sulpicius Rufus (*cos*. 51, † 43) személyében és munkásságában. Az ő tevékenysége azért „szinte már isteni” – írja Cicero – mivel tudománya és képessége arra irányult, hogy a „*méltányosságot kifejtse*” ami miatt azt állíthatjuk, mondja, hogy a jognál nem kevésbé volt szakértője az *igazságosságnak*.[155] Az igazságosságban való jártasság tehát a méltányosság kibontásában ragadható meg. A jog művelése nem szakad el a méltányos (és az igazságos) művelésétől. A „kifejtő kibontás” pedig nem annyira (elvont) filozófiai tevékenység, az elvekből való tudományos (deduktíve végzett) levezetés értelmében, hanem sokkal inkább a dolgok természetére figyelő gyakorlati jogászi munka[156], még a tudományosnak mondható rendszeralkotás momentumában is. Sokkal inkább tehát az *életviszonyok belső természetének* vizsgálata, valamint az ezekre vonatkozó szabályok dialektikus eszközökkel való rendszerbeszervezése révén létrejövő reflexiónak a terméke e „kifejtő kibontása” a jognak, ami az egyes szabályozási területektől alig szakad el e korban. Servius Sulpicius Rufus birtokában volt a jog – akkori értelemben vett – tudományos rendszerezéséhez szükséges eszköztárnak, minthogy a görög *dialektikus módszert* – már rétorként is – jól ismerte. (Azonban mint már Arisztotelésztől is tudjuk, a rétor a dialektikus módszert nem tudományos bizonyításra használja, mert a közönség, amit *meg kell győzni*, általában nem tudós közönség. Másrészt, ahol a retorika hatását kifejti, azaz az emberi ügyek világa, az csak a *valószínű igazságok* terrénuma, ahol biztos, bizonyításra nem szoruló kiinduló tételek, állítások nincsenek, hanem csakis a közmeggyőződés szerint igaznak tartott „igazságok” és „közhelyek” vannak, így az ezekből kiinduló érvelések eredményei sem lehetnek tudományos értelemben *szükségszerűen* igaz következtetések. Nagyon valószínű, hogy a

rétor, majd a jogász Servius Sulpicius Rufus két különböző minőségében nem tekintett másként a dialektika eszközére.)

Talán nem tévedünk, ha azt állítjuk, hogy a méltányosság *rugalmas, joggyakorlat-közeli* kategóriájának központi jelentősége munkásságában hozzájárulhatott ahhoz, hogy ezen *tudományos rendszerezés* [*ars*] még az ő esetében sem alkotott *zárt, deduktív rendszert*, amely néhány szilárd alapelvből kiindulva, a jog hézagmentesen levezetett tudományos rendszerét jelenthette volna.[157] Nemhogy a római jog teljes és hézagmentes, hanem egyáltalán még *tudományos* rendszerezése sem történt meg, ahogy azt Cicero maga is felhánytorgatja elődjeinek [*veteres*] és részben kortársainak a *De oratore* lapjain.[158]

Cicero Servius Sulpicius Rufust méltató soraiban az igazságosság és a jog szféráinak összekapcsolódása tárul elénk. A *iurisprudentiá*t magas fokon művelő Servius Sulpicius Rufus tevékenységének *igazi* célja a *méltányosság elérése* volt. Sőt, az egész római jog rendszere e fogalom jegyében lett újrafogalmazva.[159] Mi ez a Cicero által magasztalt méltányosság tehát, amit a másiknak meg kell adni, illetőleg ami alapján eldönthető, hogy mi jár a Másiknak? A köztársasági korba visszanyúló pragmatikusabb *aequum* (*et bonum*) vagy már a természetjogias *aequitas*? Egyáltalán, természetjogászok voltak-e a római jogászok, és ha igen, milyen értelemben? Mit tanulhatunk az ő látásmódjukból?

Sorban válaszolva a kérdésekre, először is azt kell mondanunk, hogy Cicero a méltányosság *többértelműségét* kihasználva mind a két megközelítésben használta a méltányosságot. A tény azonban az, hogy a jogászok egyre inkább készek voltak arra, hogy a méltányosság természetjogon alapuló fogalmát dolgozzák ki. M. Antistius Labeo († Kr. u. 10 v. 11) például az *aequitas civilis* és az *aequitas naturalis* kettősségét fogalmazza meg, amely mutatja, hogy egyrészt a római jog *egészét* áthatja a méltányosság, másrészt a természetes méltányosság alapja is egyben a pozitív jogi szabályoknak. Emlékezzünk vissza, hogy már Cicero is szólt úgy a *ius civil*éről, mint „konstruált méltányosság"-ról [*aequitas constituta*]. Labeo „*aequitas constituta*" helyett „*aequitas civilis*"-ről szól, de a koncepció ugyanaz marad. Ő utána azonban már csak *aequitas naturalis*ról, illetőleg pusztán csak *aequitas*ról olvashatunk *természetjogi* értelemben. Servius és Labeo jelentik azt a korszakot, amelyben a *retorikai* és *filozófiai* hagyomány összetalálkozik a *jogászi tevékenységgel*. A természetjogi paradigma, sokszor a méltányosság fogalmán keresztül átszűrve, immáron a jogászi reflexiónak egyik meghatározó iránya, amely majd Ulpianusnál teljesedik ki végérvényesen.[160]

A *ius*, a *iustitia* és az *aequitas* következésképpen egymástól *elválaszthatatlanok*, ami kifejezi azt, hogy a *legalitás* és a *legitimitás*, valamint a formalizmus és az etika egymásra utaltak.[161] Milyen tehát a kapcsolat a jog és az erkölcs, jog és az igazságosság között? Ezek már jogfilozófiai jellegű kérdések, amelyeknek megválaszolásának a jog és a jogtudomány létét és egyben célját illetően van központi jelentősége, mint majd látni fogjuk.

6.5. Ulpianus: a jog, az igazságosság, a „jó és a méltányos", valamint természetes méltányosság lényegi összetartozása

Ulpianus szerint az igazságosság nem absztrakt jogelv, hanem a köztársasági korba visszanyúló régi jogelvvel, a *bonum et aequum*mal esik egybe, amelyet az újabb, természetjogias értelmében „természetes méltányosság"-ként határoz meg.[162]

De haladjunk szép sorjában. Korábban láthattuk, hogy a *ius* a *iustitia*ból olyan értelmében „származik”, hogy azon *alapszik*. De úgy alapulhat azon, hogy jog a „jó és a méltányos” művészete. Következésképpen Ulpianus számára az *igazságosság* és a „*jó és a méltányos*” voltaképpen egy és *ugyanazon* dolgot jelöli.[163] Nézzük meg ennek elemeit és tartalmát.

6.5.1. Az igazságosság és a méltányosság azonossága

Az igazságosságnak a „jó és a méltányos” értelmében – a fentiek szerint – *a.) objektív* és *normatív* tartalma van, amire a jog tudományának folyamatosan irányulnia kell. Az igazságosságnak van azonban *b.) szubjektív*, *erény*ként, az *akarat habitusa*ként felfogott értelme is, minthogy az „igazságosság szilárd és állandó akarat, hogy megadjuk mindenkinek az őt illető jogot”[164]. Ezen utóbbi megfogalmazás jól mutatja a *Rhetorica ad Herennium*mal[165], illetőleg a cicerói szöveghelyekkel[166] való gondolati, szinte már szövegszerű azonosságot. Ulpianus előtt utoljára Cicerónál volt megtalálható a *ius*, a *iustitia* és az *aequitas* együttállása, szoros együvétartozásukban.[167] Csakhogy Ulpianus nem hivatkozik kifejezetten Ciceróra, minthogy a jogtudósok között megszilárdult protokoll ezt nem tette lehetővé.[168] Ez viszont nem akadályozta meg abban, hogy az akkortájt már megerősödött *természetjogias filozófiát* teljes egészében magáévá tegye. Ennek egyik jele, hogy *ius*t a *iustitia* alá rendeli, akár annak árán is, hogy hamis etimológiai eredeztetést állít fel – ahogy azt már volt módunk tárgyalni. Az igazságosság fogalma, vagyis az arra való „szilárd és állandó akarat, hogy megadjuk mindenkinek az őt illetőt jogot” mutatja, hogy az voltaképpen a cicerói *méltányosság* (elsőrendű) fogalmával *azonos*, minthogy az is így hangzik: „megadni mindenkinek az őt illetőt” (lásd fenn). Az ulpianusi *iustitia* és a cicerói *aequitas* egyaránt a „disztributív és tulajdonosi egyensúlynak egyetemes elve, amelyhez a jognak igazodnia kell”.[169]

6.5.2. A „jó és méltányos” „természetes méltányosság”-ként vett értelme

Ulpianus a természetjogi gondolati vonulat folytatását választotta. Az ekként gondolkodó jogász a jogot, az igazságosságot, valamint a „jó és méltányost” úgy tételezte azonosként, hogy a celsusi „jó és méltányost” a „természetes méltányosság”-gal azonosította.[170] A „természetes méltányosságnak” Cicero, Labeo és valószínűleg Gaius által kidolgozott fogalmára tudott visszanyúlni. Bár Ulpianus használja a celsusi „jó és méltányos” kifejezést, ezt csak ezért teszi, mivel azt teljes mértékben integrálhatónak tartja a „természetes méltányosság” Cicero által kidolgozott fogalmába. Megközelítésmódjában Cicero, Labeo és Celsus teljes mértékben felcserélhetőek, így inkább a jogász Celsust, semmint az inkább filozófus Cicerót idézte. Szerinte az említettek mind a jogot a *természetes méltányossághoz* kötik. A „jó és a méltányos” – Celsustól idézett – fogalmát következésképpen nem celsusi, hanem természetjogias értelmében tekintette, amely értelemtulajdonítás egyébként akkoriban szokás is volt.[171]

Jegyzetek

[1] Az ulpianusi *Institutiones* bevezető sorai teljes egészében így hangzanak: „Aki a joggal való foglalkozásnak kívánja szentelni magát, szükséges először megtudnia, hogy honnan származik a jognak magának a neve. Mármost a jogot az igazságosságból származóan hívják így; csakugyan, Celsus elegáns meghatározása szerint, a jog a jónak és a méltányosnak racionális tudománya [*ars*], ami miatt joggal van ki papoknak hív minket: és csakugyan tiszteljük az

igazságosságot és a jó és a méltányos ismeretét gyakoroljuk, szétválasztva a méltányost a méltánytalantól, megkülönböztetve a jogost a jogtalantól, arra törekedve, hogy a jókat, ne csak a büntetéssel való fenyegetéssel formáljuk, hanem a jutalmakkal való ösztönzés által is, az igazi, ha nem tévedem, és nem a hamis filozófiára törekedve." Dig. 1.1.0. „*De iustitia et iure*". Dig. 1.1.1pr. Ulpianus 1 inst. „*Iuri operam daturum prius nosse oportet, unde nomen iuris descendat. est autem a iustitia appellatum: nam, ut eleganter celsus definit, ius est ars boni et aequi. Dig. 1.1.1.1Ulpianus 1 inst. Cuius merito quis nos sacerdotes appellet: iustitiam namque colimus et boni et aequi notitiam profitemur, aequum ab iniquo separantes, licitum ab illicito discernentes, bonos non solum metu poenarum, verum etiam praemiorum quoque exhortatione efficere cupientes, veram nisi fallor philosophiam, non simulatam affectantes.*" A magyar fordításhoz Schiavone (olaszra történő) fordítását vettem alapul. Aldo Schiavone *Ius*, L'invenzione del diritto in Occidente (Torino: Giulio Einaudi Editore 2005), 361. o. A szóban forgó bevezető sorok egyes fordulatainak fordítására többféle verzióval találkozhatunk a szakirodalomban.

[2] Ld. A. Schiavone, i. m. 369. o. 31. jegyzet (a 493-494. oldalakon), ill. az arisztotelészi hatásokhoz a római jogban: Michel Villey *La formazione del pensiero giuridico moderno* (Milano: Jaca Book 2007), 60-62. o.

[3] Donald Lemen Clark *Rhetoric in Greco-Roman Education* (New York: Columbia University Press 1957), 259. o. Lásd még: E. Patrick Parks *The Roman Rhetorical Schools as a Preparation for the Courts under the Early Empire* (Baltimore: Johns Hopkins Press 1945)

[4] Donald Lemen Clark, i. m. 77, 229, 231. o.

[5] Lásd például, hogy Arisztotelész miképpen ajánlja az írott törvényre vagy a természeten alapuló egyetemes törvényre, illetve a méltányosságra való hivatkozást érvként, attól függően, hogy mi szól az adott ügy mellett az egyik vagy a másik fél szemszögéből.

[6] Donald Lemen Clark, i. m. 142. o.

[7] Arisztotelész *Rétorika* I, 13. 1373b

[8] *Rétorika* I, 13. 1374a

[9] Donald Lemen Clark, i. m. 206-212. o.

[10] Donald Lemen Clark, i. m. 213. o.

[11] A. Schiavone, i. m. 370. o.

[12] A. Schiavone, i. m. 371. o.

[13] Uo.

[14] Giuseppe Falcone A. Schiavonevel szemben hangsúlyozza, hogy a vera és a simulata philosophia szembeállítása a központi az ulpianusi szöveghelyben. Így Ulpianus fő törekvése nem az volt, hogy a jogtudománynak a filozófia rangját és lényegiségét követelje, amiáltal a jogászokat valódi filozófusoknak lehetne tekinteni. Hogy a jogászok tevékenysége bizonyos értelemben filozófiai, az nem kétséges, így sokkal inkább ezen filozófia minősége, milyensége a középponti. Ulpianus intenciója tehát nem az, hogy azt állítsa, hogy a jogtudomány filozófia, hanem azon pontosítás van fókuszban, hogy a jogászok által gyakorolt filozófia az „igazi", ellentétben a „hamissal". Giuseppe Falcone La „vera philosophia" dei „sacerdotes iuris". Sulla raffigurazione ulpianea dei giuristi (D.1.1.1.1.) [http://www.archaeogate.org/storage/Falcone1.pdf]. 5–6. o. Majd rendkívül alapos elemzéseiben az „igazi filozófia" Platóntól induló sztoikusokon át érkező örökségét tárgyalja szembeállítva például a szofisták és az epikureusok nem igazi, hamis vagy látszat-filozófiájával.

[15] *Dig*. 1. 1. 1 pr. Ulpianus 1 inst. „*Iuri operam daturum prius nosse oportet, unde nomen iuris descendat. est autem a iustitia appellatum: nam, ut eleganter celsus definit, ius est ars boni et aequi*."

[16] A. Schiavone i. m. 363. o.

[17] „*Iuris prudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia*." Dig. 1.1.10.2 Ulpianus 1 reg.

[18] Cicero *Tusculanae*, IV, 26. 57. „Sapientiam esse rerum divinarum et humanarum scientiam."

[19] Andrea Padovani *Perché chiedi il mio nome?* Dio, natura e diritto nel secolo XII (Torino: G. Giappichelli Editore 1997), 200. o., különösen a 6. jegyzet.

[20] A. Schiavone, i. m. 368. o.

[21] A *civilis sapientiát* „*sanctissimá*"-nak nevezi Ulpianus.

[22] A. Schiavone, i. m. 371–373. o.

[23] A. Schiavone, i. m. 373. o.

[24] Uo.

[25] A. Schiavone, i. m. 371. o.

[26] Peter Stein *A római jog Európa történetében* ford. Földi Éva, (Budapest: Osiris Kiadó 2005), 33. o.

[27] „Quod principi placuit, legis habet vigorem" D. 1, 4, 1 pr–1

[28] A. Schiavone, i. m. 376. o.

[29] Uo.

[30] A. Schiavone, i. m. 377. o.

[31] A. Schiavone, i. m. 378. o.

[32] A jogelméletet művelők számára is központi jelentőségű, hogy a tartalmi igazságosság és a pozitív jog legalitásának összeütközéséből fakadó problémákat annak felmerültéig visszakövessék. Nem csak a történeti hitelesség kedvéért, hanem mert ezen kérdésre olyan válaszok születtek a görögök és a rómaiak idejében, amelyre a legkevesebb az, amit mondhatunk, hogy „figyelemre méltó”. A jogelmélet sajnos mind a mai napig nem fedezte fel magának teljes horderejében ezt a korszakot, különösen nem a római jogászok gondolkodásmódját, amely korszakot inkább meghagyják a jogtörténészeknek. Magyarországon üdvözlendő kivételnek számít Szabó Miklós érdeklődése a klasszikus örökség iránt: Szabó Miklós 'Formal Justice and Positive Law: The Graeco-Roman Heritage' in *A bonis bona discere: Festgabe für János Zlinszky zum 70. Geburtstag* (Miskolc: Bíbor Kiadó 1998), 253–267. o. [Ünnepi Tanulmányok, 5.]

[33] A. Schiavone, i. m. 368. o.

[34] Ulpianus esetében ez a kritikai lehetőség még csak hipotetikus lehetőségként van meg.

[35] Ld. A. Schiavone, i. m. 378. o.

[36] Guido Fassò *Storia della filosofia del diritto* I, Antichità e medioevo (Roma–Bari Editori Laterza 2005), 113. o.

[37] Bernardo Albanese 'L'ars iuris civilis nel pensiero di Cicerone' 23–45. o. in Bernardo Albanese *Brevi studi di diritto romano* III, 9–120. o. *Annali del Dipartimento di Storia del Diritto dell'Università degli Studi di Palermo* (AUPA) vol. XLVII (2002)[http://www.unipa.it/ dipstdir/pub/albanese/annaliXLVII_III.htm]

[38] Ld.: Nótári Tamás *Jog, vallás és retorika* (Szeged: 2006 Lectum Kiadó), 33-34. o.

[39] Nótári T., i. m. 36. o.

[40] Nótári T., i. m. 36-37. o.

[41] A többi területén a filozófiának nem kell feltétlenül bennfentesnek lennie. Nótári T., i. m. 40. o.

[42] *Brut.* 41–42, 153

[43] B. Albanese, i. m.

[44] Michel Villey *La formazione del pensiero giuridico moderno* i. m. 393. o.

[45] B. Albanese, i. m.

[46] B. Albanese, i. m.

[47] M. Villey 'A joglogika története' in *Szövegek a jogi gondolkodás paradigmáinak tanulmányozásához* szerk. Varga Csaba (Budapest: Osiris Kiadó 1996), 16. o.

[48] Enrico Pattaro *Introduzione al corso di Filosofia del Diritto* II, (Bologna: Cooperativa Libraria Universitaria Editrice 1993), 425–426., ill. 477. o.

[49] E. Pattaro, i. m. 426. o.

[50] Pólay Elemér *A római jogászok gondolkodásmódja* (Budapest: Tankönyvkiadó 1988), 97–98. o.

[51] Az ősi *quid est- definitio* mellé hellenisztikus hatásra kerül a *definitio* másik két formája: a *partitio* és a *divisio.* Pólay Elemér *A római jogászok gondolkodásmódja* i. m. 134. o. Cicero *Topiká*jában a kétféle definiálás (meghatározás) között különbséget tesz, valószínűleg a retorikai hagyományból merítve. A. Schiavone, i. m. 255. o., valamint uo. 31. jegyzet. Valószínűsíthető, hogy az arisztotelészi definícióelméletet Cicero a sztoikusokon keresztül vette át. A *partitio* belső *tagolás* útján való meghatározás szerinti *definitio.* Pólay i. m. 94. o. Ennek példája a *ius* fogalmának mint egésznek tagolás általi meghatározása: „*lex, senatusconsultum, res iudicata, auctoritas iuris peritorum, edicta magistratuum, aequitas*”. Korábban a *Rhetorica ad Herennium* – amit egyébként a középkorban Cicerónak tulajdonítottak – hasonlóképpen a *partitio* szerint adja meg a jog fogalmát. A. Schiavone, i. m. 255. o. A *divisio* útján való meghatározás ezzel szemben a „*genus*ként felfogott dolgot az azt kitevő egyedek [*species*] útján írja le.” Pólay E., i. m. 95. o. A *partitio* mindig taxatív, ha a meghatározandó dolog [*res*] *finita*, példálózó felsorolást eredményez viszont, ha a meghatározandó dolog *infinita*. A *divisio* esetében a meghatározás azonban mindig a *genus*t kitevő *species*ek *kimerítő* felsorolását kell hogy adja. Pólay E., uo.

[52] Ld. B. Albanese, i. m. 21. jegyzet

[53] Mint említettük, Cicero az arisztotelészi definícióelméletet valószínűleg Arisztotelésztől vette át sztoikus közvetítéssel. Ennek megemlítése azért fontos, mert az imént tárgyalt, Cicero által javasolt, jogra alkalmazható rendszerképzés ebben formájában nem Arisztotelésztől származik.

[54] Peter Stein 'Logika és tapasztalás a római és az angolszász jogban' in *Összehasonlító jogi kultúrák* szerk. Varga Csaba (Budapest: Osiris Kiadó 2000), 256–257. o. [Jogfilozófiák]

[55] Peter Stein *Regulae iuris* – from Juristic Rules to Legal Maxims (Edinburgh University Press 1966), 60. o.

[56] P. Stein, i. m. 61–62. o.

[57] Inkább a grammatika területén volt az analógiának teljesen elkötelezve, semmint a jog területén. Az analógia nem az egyetlen vagy a legfőbb eszköze volt a jogi érvelésnek, hanem csak egy fegyver az ő arzenáljában. P. Stein *Regulae iuris* – from Juristic Rules to Legal Maxims i. m. 64. o.

[58] P. Stein 'Logika és tapasztalás a római és az angolszász jogban' i. m. 256–257. o.

[59] Pólay Elemér *A római jogászok gondolkodásmódja* (Budapest: Tankönyvkiadó 1988), 94–95. o.

[60] Pólay E., i. m. 88–89. o.

[61] P. Stein 'Logika és tapasztalás a római és az angolszász jogban' i. m. 262. o.

[62] P. Stein 'Lo svolgimento storico della nozione di „regula iuris" in diritto romano' in *Antologia giuridica romanistica ed antiquaria* I, (Milano: Giuffrè 1968), 101–103. o.

[63] Pólay E., i. m. 137. o.

[64] E. Pattaro, i. m. 489–494. o.

[65] *Dig*. 50, 17

[66] Pólay E., i. m. 91., 94–95. o.

[67] E. Pattaro, i. m. 479. o.

[68] M. Villey *La formazione del pensiero giuridico moderno* i. m. 448. o.

[69] Vö.: Giorgio La Pira 'La genesi del sistema nella giurisprudenza romana. L'arte sistematrice' *Bollettino dell'istituto di diritto romano* „Vittorio Scialoja" 1934, 336-355. o.

[70] Peter Stein *Regulae iuris* – from Juristic Rules to Legal Maxims, i. m. 42. o.; Bernardo Albanese *L'ars iuris civilis nel pensiero di Cicerone*, i. m.

[71] Cicero *Philippicae* 9.5, 10-11.

[72] *Dig*., 50, 17, 1

[73] Rudolf von Jhering *L'esprit de droit romain* IV, 3rd ed. (1888), 311. o. idézi P. Stein in 'Logika és tapasztalás a római és az angolszász jogban' i. m. 251–252. o.

[74] P. Stein *Regulae iuris* – from Juristic Rules to Legal Maxims i. m. 43. o.

[75] Honoré írja, hogy miközben Cicero idejében már határozottan megkülönböztették a rétorokat és a jogászokat, éppen „Cicero volt az, aki képtelen volt felfogni, hogy éppen a jogi diskurzus szűk volta adja a jog erejét". A. M. Honoré 'Jogi érvelés a római jogban és napjainkban' in *Összehasonlító jogi kultúrák* i. m. 273. o.

[76] *Dig*., 50, 17, 1

[77] M. Villey 'A joglogika története' i. m. 10. o.

[78] Michel Villey 'A klasszikus természetjog egy történész szemével' in *Természetjog, szöveggyűjtemény* szerk. Frivaldszky János (Budapest: Szent István Társulat 2006), 206. o.

[79] Uo.

[80] Uo.

[81] M. Villey 'A joglogika története' i. m. 12. o.

[82] M. Villey, i. m. 8. o.

[83] M. Villey *La formazione del pensiero giuridico moderno*, i. m. 406. o.

[84] M. Villey 'A klasszikus természetjog egy történész szemével' i. m. 206. o. ill., M. Villey *La formazione del pensiero giuridico moderno*, i. m. 403-406. o.

[85] M. Villey, i. m. 404–405. o.

[86] M. Villey, i. m. 405. o.

[87] Uo., M. Villey 'A joglogika története' i. m. 14. o.

[88] M. Villey *La formazione del pensiero giuridico moderno*, i. m. 406. o.

[89] M. Villey, i. m. 62. o.

[90] M. Villey 'A joglogika története' i. m. 14. o.

[91] E. Pattaro, i. m. 500. o.

[92] Ioannes Saresberiensis (Salisbury János) *Metalogicon* (Budapest: Szent István Társulat 2003), 121. o.

[93] Pietro Ispano *Trattato di logica, Summule logicales* (Milano: Bompiani Testi a Fronte 2004), 213. o.

[94] *Metalogicon*, i. m. 183-184. o.

[95] *Metalogicon*, i. m. 122. o.

[96] *Metalogicon*, i. m. 121. o.

[97] Vö.: i. m. 219. o.

[98] *Metalogicon*, i. m. 203. o.

[99] Uo.

[100] Vö.: *Metalogicon*, i. m. 204. o.

[101] *Metalogicon*, i. m. 192. o.

[102] *Petrus Hispanus* meghatározása szerint az „érv azon értelem, amely a kétes dolgot illetően győz meg [*Argumentum est ratio rei dubie faciens fidem*]”. Pietro Ispano *Trattato di logica, Summule logicales* i. m. 127. o., Gennádiosz Szkholáriosz (1405 körül - 1472 után) *Petrus Hispanus* alapján a *dialektikus toposzokról* írva kijelenti, hogy az „érvelés a *kétséges dolog* vonatkozásában bizonyosságot teremtő logosz (érv, beszéd) (kiemelés tőlem: F. J)”, a logosz pedig (második értelmében) „bizonyító beszéd: ilyenek a dialektikai beszélgetést folytatók *érvei* (kiemelés tőlem: F. J)”. Gennádiosz Szkholáriosz *Petrus Hispanus Mester Logikájából* (Budapest: Jószöveg Műhely Kiadó 1999), 123. o.

[103] *Metalogicon*, i. m. 100. o.

[104] Vö.: *Metalogicon*, i. m. 100-102. o.

[105] A természet minden művészetnek, így a szabad művészeteknek is szülőanyja, amely a mintát és az eszközöket is szolgáltatja. Aki megveti a művészeteket, a természetet is megveti. *Metalogicon*, i. m. 61-62. o. Ez akkor válik igazán plasztikussá és sokat mondóvá, ha figyelembe vesszük, hogy a klasszikus hagyományban a jog is művészet [*ars*] a „jónak és a méltányosnak művészete”, de hát éppen ezen téma köré szerveződik ezen egész fejezet. A méltányosság pedig a természetjog lényegi foglalata, a legigazságosabb jogiság, ahogyan ezt szintén van alkalmunk bővebben kifejteni.

[106] Leginkább a teoretikusan hasznosítható *Digestá*t hivatkozza meg, de sokat idézi a *Codex Iustinianu*st is, s az *Institutiones* és a *Novellae* is nem egyszer idézésre kerül. John of Salisbury *Policraticus* (Budapest: Atlantisz 1999), 54–56, 59, 70, 72, 78, 80, 92, 117, 129, 151, 156, 160–168, 172, 174, 184, 185, 191, 193, 200, 201, 203, 206, 211, 214, 226, 227. o. Gratianus *Decretum*a meghivatkozásra kerül: i. m. 117, 205, 211-213. o. *Metalogicon*ban a következő helyeken történik utalás a *Digestá*ra: i. m. 75, 193. o.

[107] Somfai Anna *Bevezetőj*e John of Salisbury *Policraticus*ához, i. m. 23. o.

[108] *Metalogicon*, i. m. 64. 96. o.

[109] *Metalogicon*, i. m. 117, 227 o.

[110] *Metalogicon*, i. m. 186. o. A dialektika meghatározását Petrus Hispanusnál lásd: Pietro Ispano *Trattato di logica, Summule logicales* i. m. 3. o., Gennádiosz Szkholáriosz (Petrus Hispanus alapján) a következőképpen ír a dialektikáról: „A dialektika a művészetek művészete, és a tudományok tudománya, valamennyi módszeres kutatás kezdeteihez vezető út, és ezért a tudományok között a dialektika kell, hogy az első legyen. Azt mondják, hogy a dialektika a *dialexisz* (vitatkozás) szóból ered, vagy a *dia* szóból, amely azt jelöli, hogy »valakik között« és a *legó* (mondani) igéből, mivel a dialektika legkevesebb két ember közötti *beszélgetés*, amely nyilvánvalóan *kérdésből és válaszból* áll, vagy pedig a *megvitatásból*, azaz a *megkülönböztetésből*, amelynek révén a beszélgetők *szétválasztják a nézeteket* (kiemelések tőlem: F. J.).” Gennádiosz Szkholáriosz *Petrus Hispanus Mester Logikájából* i. m. 7. o.

[111] Vö.: Gennádiosz Szkholáriosz *Petrus Hispanus Mester Logikájából* i. m. 125-127. o.

[112] Vö.: Szabó Miklós *Trivium*, Grammatika, logika, retorika (Miskolc: Bíbor Kiadó 2001), 184-187, 236, 243-244 o. Ld. Augusto Ponzio előszavát in Pietro Ispano *Trattato di logica, Summule logicales* i. m. XI. o.

[113] *Metalogicon*, i. m. 119. o.

[114] Vö.: „A grammatika a helyes beszéd és írás tudománya, és az összes szabad tudományok kezdete. De minden filozófia bölcsője is, és [. . .] az egész irodalomtudomány első táplálója.” *Metalogicon*, i. m. 64. o.

[115] Odofredus *Glossa* al Dig., 1, 1, 6.

[116] *Metalogicon*, i. m. 118. o.

[117] Figyelemre méltó, hogy Salisbury korában egy bíró, pisai Burgundio volt Arisztotelész műveinek legismertebb fordítója. Rá hivatkozik Salisbury, mikor állítja, hogy Arisztotelészt „a Filozófusnak” nevezik. *Metalogicon*, i. m. 202. o. és uo. 32. jegyzet. Arisztotelészt az általa kidolgozott logika miatt tekinti megkerülhetetlennek. i. m. 226. o. Ezen logika mint érvelési módszer bármely probléma végiggondolására alkalmas. Ld. Somfai Anna *Bevezetőj*ét John of Salisbury *Policraticus*ához, i. m. 22. o.

[118] *Metalogicon*, i. m. 121–122, 125. o. Salisbury a iustinianusi kódex szöveghelyeire alapított, a bizonyítékok helyes figyelembevételéről szóló bírói eljárást bemutató érvelése közben kitér arra, hogy a bírói ítélet-alkotás is a bizonyítás terén a közvélekedés szerint igaz vagy annak látszó előzetes feltevésekből indul ki úgy, hogy közben a „bíró saját véleményét azokkal az érvekkel és vallomásokkal erősíti meg, amelyeket az ügyhöz leginkább illőnek és az igazsághoz legközelebb állónak tart”. Az igaznak tartott valószínűség követése azonban nem jelenti az igazságról és a tényekről való rezignált lemondást, minthogy éppen a helyes bírói eljárást taglalja. Ezért a bíró a „tények igazságát” úgy keresi, hogy azon valószínségekből indul ki, amelyeket „leginkább támogat az igazság fénye”. *Policraticus*, i. m. 161. és 164–165. o.

[119] Andrea Errera *Lineamenti di epistemologia giuridica medievale* (Torino: G. Giappichelli Editore 2006), 99–101. o.

[120] Andrea Padovani *Perché chiedi il mio nome?* Dio, natura e diritto nel secolo XII (Torino: G. Giappichelli Editore 1997), 189–191. o.

[121] A. Errera, i. m. 56. o., P. Stein *A római jog Európa történetében*, i. m. 66. o. A regulák és a *brocardicum*ok viszonyához ld.: P. Stein *Regulae iuris* – from Juristic Rules to Legal Maxims i. m. 144-145. o.

[122] Hanns Hohmann '*Logic and Rhetoric in Legal Argumentation: Some Medieval Perspectives*' *Argumentation* Volume 12, Number 1, February 1998, 41. 51. o. A jog alapelveinek felsorolása még a XVI. század közepén is tartalmazta a toposzokat, „közhelyeket" [*loci communes*], amelyek pedig a dialektikus szillogizmusok kellékei. A. Errera, i. m. 116. o. 130. jegyzet.Vö.: A. Padovani, i. m. 190. o. 4. jegyzettel.

[123] Vö.: Szabó Béla '*Ius commune* hajdan és majdan' in *Előadások a jogelmélet köréből* (*kézirat gyanánt*) szerk. Szabó Miklós (Miskolc: ME Jogelméleti és Jogszociológiai Tanszékének kiadványa 1996), 310. o.

[124] M. Villey *La formazione del pensiero giuridico moderno*, i. m. 407. o.

[125] Diego Quaglioni *La giustizia nel Medioevo e nelle prima età moderna* (Bologna: Il Mulino 2004), 23. o.

[126] P. Stein *Regulae iuris* – from Juristic Rules to Legal Maxims i. m. 102. o.

[127] Az „*elegantia*" fogalmát a retorikai iskola dolgozta ki, mint a jó stílus egyik ismérvét, jegyét. Peter Stein 'Elegance inLaw' *Law Quarterly Review*, London, 77, 1961, 242 kk.

[128] „A jog a jó és a méltányos művészete". Ulp. D. 1, 1, 1, 1

[129] D. 1, 1, 10

[130] P. Stein *Regulae iuris* – from Juristic Rules to Legal Maxims i. m. 102. o.

[131] A. Schiavone, i. m. 380. o.

[132] Paulus, D. 45. I. 91. 3

[133] A. Schiavone, i. m. 382. o.

[134] A. Schiavone, i. m. 383. o.

[135] Uo.

[136] Uo. 10 *Dig*., in *D*. 37.6.6

[137] A. Schiavone, i. m. 384. o.

[138] Uo.

[139] *Dig*., I, I, 1.

[140] A. Schiavone, i. m. 384. o.

[141] Aquinói Szent Tamás gondolati rendszerében a „ius suum cuique tribuere" „olyannyira alapvető jelentőségű, hogy ettől függ a jog egész tana". Michel Villey *La formazione del pensiero giuridico moderno* i. m. 315. o.

[142] 2.13.19: „Constat igitur ex his partibus: natura, lege, consuetudine, iudicato, aequo et bono, pacto."

[143] Arisztotelész *Rétorika* I, 13. 1373b. *Nikomakhoszi Etika* 5. 10. 1134b.

[144] 3.2.3: „Iustitia est aequitas ius uni cuique retribuens pro dignitate cuiusque."

[145] *Nikomakhoszi Etika* 5. 10. 1134b.

[146] *Topica* 5. 28.

[147] *Top*., 2.9: „*Ius civile est aequitas constituta eis qui eiusdem civitatis sunt ad res suas obtinendas*"

[148] A büntetést is a méltányosság kell, hogy vezérelje az igazságszolgáltatók részéről, s nem pedig a harag, mint ahogy a törvény is az objektív méltányosságot, a helyes arányt és mértéket tartja szem előtt., minthogy a mértéket pontosan a helyes mértékben állapítja meg, elkerülve a többet és a kevesebbet. *De officiis* I, 25. 89.

[149] A. Schiavone, i. m. 258. o.

[150] A. Schiavone, i. m. 260. o.

[151] *De Officiis*, I, 11.36

[152] A. Schiavone, i. m. 260-261. o.

[153] Az érett középkorban az *aequitas naturalis* helyett gyakran az *aequitas rudis*, mint „nyers" méltányosság szerepelt, amelyet még szabályokba kell önteni, ahogy erről már szóltunk. Vö.: Paolo Grossi *L'Ordine giuridico medievale* (Roma–Bari: Editori Laterza 1995), 180–181. o.

[154] Paulus megfogalmazásában: „id, quod semper aequum ac bonum est, ius dicitur, ut est ius naturale." D.1.1.11.

[155] *Phil*., 9.5, 10–11. „Nec vero silebitur admirabilis quaedam et incredibilis ac paene divina eius in legibus interpretandis, aequitate explicanda scientia. [. . .] Nec enim ille magis iuris consultus quam iustitiae fuit."

[156] Cicero, Servius Sulpicius Rufus jó barátja úgy tartotta, hogy míg ő maga a szónoklattanban volt az első, addig barátja a jogban. *Brut*. 41,151. Így joggal gondolhatjuk, hogy a tudományos dialektikus rendszerezést (valamelyest) végrehajtó Servius Sulpicius Rufus alapvetően jogászi tevékenységet végzett a jog dialektikus módszerrel való rendszerezésekor. A szónoknak is szüksége lett volna azonban saját rétori tudományához a *iuris civilis scientia* megalkotására. A rendszerezést lehetővé tevő dialektikus módszer köztudottan a rétorok érvelési-logikai eszköztárához tartozott.

[157] Vö.: Peter Stein *Regulae iuris* – from Juristic Rules to Legal Maxims i. m. 42. o.

[158] Ld. Bernardo Albanese *L'ars iuris civilis nel pensiero di Cicerone*, i. m.

[159] A. Schiavone, i. m. 262. o.
[160] A. Schiavone, i. m. 264. o.
[161] A. Schiavone, i. m. 262. o.
[162] A. Schiavone, i. m. 365–368. o.
[163] A. Schiavone, i. m. 365. o.
[164] „Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique [tribuendi] <tribuens>” D 1,1,10 pr. Vö.: *Inst. Iust*., 1,1 pr
[165] 3.2.3: „Iustitia est aequitas ius uni cuique retribuens pro dignitate cuiusque.”
[166] Ld. *De inv*., 2.53.160; *De re publ*., 3.11.18; *De off*., 1.5.15; 2.22.78; 3.10.43
[167] A. Schiavone, i. m. 262. o.
[168] A. Schiavone, i. m. 366. o.
[169] Uo.
[170] Uo.
[171] A. Schiavone, i. m. 367. o.

A TERMÉSZETJOGI GONDOLKODÁS MORÁLFILOZÓFIAI ÉS POLITIKAI FILOZÓFIAI JELLEMZŐI A KLASSZIKUS KORBAN

Mielőtt rátérnénk a keresztény természetjogi tanok bemutatására, úgy véljük, meg kell állnunk, hogy áttekintsük: *1.)* a gondolkodás mely területén fogalmazódik meg a klasszikus természetjog és *2.)* mi ennek lényegi tartalma.

A természetjogi kutatás, mint láthattuk, a filozófiai kutatás részeként jelenik meg. A filozófiai kérdésfeltevések pedig mindig az *egészre* irányulnak. A törvény és az igazságosság kapcsán felmerülő kérdések csak az egészre való rákérdezés által tárhatók fel és válaszolhatók meg, hiszen valamely *rész dolog értelme* csak az egész értelmének fényében magyarázható. A természetjogi vizsgálódás tehát az alapvető filozófiai kérdésekből indul ki. Míg a preszokratikusok figyelmét és érdeklődését inkább a világ, annak kialakulása, felépítése és működése kötötte le, addig a Szókratésszel kezdetét vett korban a görög filozófusok az ember életét érintő filozófiai kérdésekre koncentráltak. Ezért olyan alapvető kérdésekre keresték a választ, hogy mi a jó és a jó élet, ez miképpen viszonyul a kellemeshez és hasonlóakra. A klasszikus természetjogi tanok – ellentétben a konvencionalizmust tápláló hedonista nézetekkel – azt vallották, hogy a „jó" különbözik a „kellemestől", és alapvetőbb annál.[1] A *jó* az, ami *jóvá tesz*, azaz a jót az erény által lehet elérni – mondja például Szókratész. Az erényben pedig tökéletes formájában a *rend*, a *szabály* és a művészet által lehet részesülni.[2] Az erény tehát meghatározott, „kiszabott, hozzáillő" renden[3] alapszik. Azáltal lesz következésképpen valami dolog jóvá, hogy követi az előre meghatározott természeti rendjét:

> „Ennélfogva a vele született s természetének megfelelő rend tesz jóvá minden dolgot? – Úgy hiszem."[4]

A *lelket* a természetnek megfelelő rend uralja, s ezért is magasabb rendű, mint a rendezetlen dolgok, amelynek tipikus példái a klasszikus morálfilozófiai szakirodalomban a *„rendezetlen vágyak*". Szókratész előadásából és konzekvens gondolatmenetéből láthattuk, ahhoz, hogy megtudjuk: természet szerint mi jó az embernek[5], meg kell nézni, hogy mi az ember természete vagy természetes alkata. A klasszikus természetjog képviselőinek egybehangzó tanítása szerint a természetjog alapját az *ember természetes alkatának hierarchikus rendje* adja. Az embert alkotó test (biológiai és szenvedély uralta természet) és lélek közül a primátus ez utóbbit illeti. A „jó élet" az emberi létezés *természetes rendjével összhangban álló* élet. Ez gyakorlatilag azt fedi, hogy a rendezett és egészséges léleknek kell irányítania az embert. A „jó élet" azt jelenti, hogy az ember „természetes hajlamaiból keletkező követelmények megfelelő sorrendben és a legmagasabb mértékben elégítődnek ki" – foglalja össze Leo Strauss a klasszikus természetjogászok tanítását.[6] A „jó élet" az emberi természet kiteljesítése, amihez

tudatosságra van szükség. A „jó élet" a(z emberi) természet szerinti élet, vagyis a „jó élet" általános szabályai megegyeznek az emberi természetre vonatkoztatott természeti törvénnyel. Mint már Szókratésznál is láthattuk, a „jó élet" az erényes életet jelenti, így a „természet szerint való élet" is az erényes élet foglalata, a természeti rendet kifejező természeti törvények pedig az erényes életvitel kérdéseiben köteleznek és igazítanak el. Az erényes élet így válik rendezett életté a görögöknél, amire jó példa a *mértékletesség* és az igazságosság két erényének központi szerepe: „Íme, szerintem, ez az irány, melyet életünkben követnünk kell: a magándolgainkat s a város ügyeit is abból a szempontból kell intéznünk, hogy a boldogságra törekvésben az igazságosságot és a józan mértéket tartsuk szem előtt; vágyainkat ne hagyjuk megfékezetlenül, és ne a kielégítésükön fáradjunk, mert az ilyen végtelenül rossz és rablóhoz méltó élet."[7] – olvashatjuk Platón *Gorgiasz*ában. Az előbbiekből következően a „természet szerint való élet" mint „jó és erényes élet" nem a gyönyörért, a vágyak kielégítésért élt élet.

A természetjog görög klasszikusai szerint az ember természettől fogva *közösségi lény*. A többiek nélkül nem tud élni vagy jól élni, s ez a természetéből fakad:

> „Így tehát minden városállam a természet szerint létezik csakúgy, mint a legalsóbb fokú közösségek. A végső céljuk ezeknek ugyanis a városállam; márpedig a végső cél a természetes állapot, amelyre minden egyes jelenség eljut létrejöttének befejezésével, és ezt az állapotát nevezzük természetesnek [. . .]".[8]

Nem azért hoz létre társulásokat, mert így a gyönyöröket fokozni tudja, vagyis nem számításból alkot társadalmat, hanem a közösség azért okoz neki örömet, mert természeténél fogva közösségi lény: „természetünknél fogva törekszünk az ilyen közösségre"[9]– mondja Arisztotelész. Az arisztotelészi *politikai barátság* vizsgálata – mely egy belátható, élhető társadalom vezető erénye[10] – ily módon nem szakítható el az igazságosság mibenlétének tanulmányozásától.[11] A közösség, a politikai közösség nélkülözhetetlen az ember természetének kiteljesítéséhez, így az ember természetszerűleg él természetes közösségekben. A „jó és erényes élet" sem valósítható meg ezek nélkül –nyomatékosítjuk ismételten. Sőt, a nagyobb közösség, mint egész, értékesebb a többi kisebb közösségnél, melyek hozzá képest „részként" jelennek meg. Az *állam mint egész* tehát magasabb rangú a többi közösségi formációkhoz képest, így az ebben megvalósuló erények is magasabb rangúak:

> „Mert bár a végcél az egyén és a városállam számára ugyanaz, mégiscsak nagyobb és tökéletesebb feladat az állam javának elérése és megőrzése."[12]

Arisztotelész szerint a végső cél, a legfőbb jó az *autarkeia*. Márpedig a városállam képes ezt leginkább megvalósítani, és ebből is fakad (természetes) elsőbbsége. Az ember „természeténél fogva állami életre hivatott élőlény"[13], a városállam így „természetszerű"[14], sőt „a természetnél fogva az állam a háznépnél és mindegyikünknél előbbre való"[15], mivel az egész előbbre való a résznél. Az ember – az Istennel és állattal ellentétben, ahol az előbbinek önállósága miatt nincs szüksége a társulásra, az utóbbi pedig nem alkalmas rá – természetszerűleg törekszik a társulásra.

Az igazságosság az állami életben gyökerezik, a jog pedig az állami közösség rendje. Az igazságossággal összhangban álló zárt társadalom az emberi természettel van összhangban –

állítják a klasszikusok.[16] A természetjog – a norma kötelező-jellegét tekintve – azért van összhangban a jó emberi élettel, mert a korlátozás ugyanolyan természetes velejárója az emberi életnek, mint a szabadság. A *par excellence* közösségi erény, az igazságosság nemcsak a tökéletesedés (egyik) legbiztosabb útja, hanem a törvényeken keresztül kényszerítőleg is hat a polisz-polgárok felé. Mindez azért rendjén való, mert az ember, ha nem igazságos – azaz, ha eltér a törvénytől és a jogtól –, mivel eszközök állnak a rendelkezésére, nagyon veszélyes tud lenni, és rosszabb minden más élőlénynél.[17] Minderről már szóltunk az arisztotelészi természetjogi tan bemutatásánál, most azonban az a szándékunk, hogy a klasszikus természetjogi tan fő gondolkodási irányát vázoljuk fel, amihez újabb lépéseket kell tennünk. Az ember természete olyan, hogy csak úgy érheti el tökéletesülését, ha alantasabb vágyait legyőzi, amelyhez – a nevelésen túl – a kényszer is hozzátartozik. A törvényhozónak vagy a bírónak – a pozícióból is fakadóan – fokozottabb szerepe van az igazságosság megvalósításában mint a társadalom egyszerű tagjának. A törvényhozói és bíráskodási funkción túl hangsúlyoznunk kell a nevelést is, amire a görögök oly nagy bizalommal tekintettek, s mely feladatban az állam kiemelkedő szerepet tölt be:

> „[…] a boldogság […] a léleknek erény szerint végbemenő, valamilyen irányú tevékenysége. […] Nos, mindez megegyezik azzal, amit tárgyalásunk elején mondottunk: ott az államkormányzás végcélját jelöltük meg a legjobbnak, márpedig az államkormányzás a legnagyobb gondot éppen arra fordítja, hogy a polgárokat valamilyenekké, éspedig jókká tegye, s alkalmassá tegye őket arra, hogy az erkölcsi jót cselekedjék."[18]

A politikai cselekvés tehát az erényt hivatott szolgálni és előmozdítani. A város célja így tulajdonképpen nem más, mint az emberi tökéletesedés előmozdítása. A város, az állam – mely az erényre és a *közjóra* törekszik –, vagyis a politikai közösség erénye ily módon egybeesik az egyén erkölcsiségével. A városállam végső célja tehát, lényegét tekintve, azonos az egyén céljával.

Első látásra meghökkentőnek tűnhet, hogy a klasszikus természetjogászok nem voltak egyenlőségpártiak. Mindennek nagyon egyszerű az oka: mivel a természetjogot a gyakorlati érvényesülésében szemlélték, így politikai és erkölcsi vonzataiban tárgyalták, s mivel tapasztalhatták, hogy nem mindenki rendelkezik azonos hajlammal a tökéletesülésre, márpedig a politikai és erkölcsi kérdéseket ebből a szemszögből vizsgálták, így arra a következtetésre jutottak, hogy mivel a természet nem egyenlő mértékben látta el az embereket a tökéletesülésre való hajlammal, s mivel nem minden természet „jó természet", így az emberek természettől fogva különbözőek.[19] Vagyis, az emberi viselkedés és az emberi adottságok empirikus, „földközeli" vizsgálata, a gyakorlati erkölcsi és politikai kérdések középpontba állítása vezette őket arra a következtetésre, hogy az emberek természettől fogva különbözőek.[20] Az alsóbb, empirikus-gyakorlati szinten történő elemzésből és kérdésfeltevésből vontak le konklúziókat a magasabb szinten megfogalmazódó kérdésekre vonatkozóan. Nem önmagában vizsgálták tehát az emberi természetet, földi (társadalmi-politikai) lététől elvonatkoztatva, így nem is lehettek egalitariánusok. Amiben az emberek azonosnak bizonyulnak, az azon képességük, hogy erényesen éljenek, amiben viszont különböznek egymástól, az az, hogy vannak, akik irányításra szorulnak, és vannak olyanok, akik alig vagy egyáltalán nem szorulnak rá. Az emberek közötti

különbség abban is megmutatkozik, hogy nem mindenki törekszik egyforma következetességgel az erényre. A természetes környezet, a feltételek, a természetes képességek és a nevelés kérdéseire, ezek egymáshoz való viszonyaira most nem térünk ki, csak annyit állapítunk meg, hogy az emberek a tökéletesülés szempontjából egyenlőtlenek, aminek következtében a klasszikusok úgy gondolták, hogy az az igazságos, ha az emberek jogai is egyenlőtlenek, vagy fordítva, a természettől fogva különböző embereknek egyenlő jogok biztosítása igazságtalan lenne[21], mert az természetellenes, amiért is a tiszta demokratikus berendezkedést elvben és gyakorlatilag is helytelen államformának tartották. Véleményük szerint vannak emberek, akik természettől fogva uralkodásra vannak rendelve és mások, akik természetszerűleg irányításra rendeltettek.

Ahhoz, hogy az ember természetének megfelelően élhessen, megvalósíthassa az igazán erényes életet, a legjobb politikai berendezkedésben, államban kell élnie. Olyan társadalomban, amely leginkább kedvező az emberi kiválóságok kifejlesztésére. Nem is véletlen, hogy a klasszikus természetjogászok kivétel nélkül nagy igyekezettel azon fáradoztak, hogy a legjobb politikai berendezkedés képét megrajzolják. Feltételezték, hogy a legfontosabb társadalmi jelenség a politikai berendezkedés, ezért is foglalkoztak a legjobb politikai berendezkedéssel, illetve a különböző államalakulatokkal. Ezeknél csak a természetes jelenségek alapvetőbbek. A legjobb politikai berendezkedés azért megvalósítandó, azért elérendő cél, mert természet szerint való. De mivel természet szerint való, ezért lehetséges is, kívánatosnak pedig azért kívánatos, mert a leginkább összhangban van az emberi tökéletesüléssel, vagyis mert leginkább megfelel az emberi természet immanens morális céljának, belső teleologiájának. Nem szabad azonban összekeverni – hívja fel a figyelmünket Leo Strauss – a legjobb politikai berendezkedést, a legitim politikai formációkkal. Csak egyetlen legjobb államalakulat van, de számos legitim politikai berendezkedés lehetséges. Az uralkodás kérdésére térve pedig nagy általánosságban azt mondhatjuk el, hogy a klasszikusok úgy vélték, természetszerűleg a bölcsesség szolgáltat leginkább jogot az uralkodásra. A bölcsesség alapján való uralkodás van ugyanis leginkább a természet szerint. Most nem áll módunkban a bölcsek uralmának gyakorlati kérdéseit még érinteni sem, elég annyit megjegyezni, hogy a bölcsek uralma legalábbis, a politikai gyakorlatot tekintve, nem problémamentes, ahogy arra a klasszikusok – keserű – élettapasztalata is ékes bizonyítékot szolgáltat. A folyamat végeredménye pedig az, hogy a beleegyezés elvét kell összhangba hozni a bölcsesség elvével, mivel a gyakorlati politikai élet azt mutatta, hogy a bölcsesség követelménye a beleegyezés követelménye által kiegészítésre szorul. Míg az egalitariánus természetjogi tan természetszerűleg a beleegyezés elvét érvényesíti a bölcsességgel szemben – gondoljunk például a modern természetjogi szerződéselméletekre –, addig a klasszikus természetjog a bölcsességet részesíti előnyben a beleegyezés követelményével szemben. A klasszikusok megoldása szerint e két szembefutó követelmény úgy egyeztethető össze egymással, ha a bölcs törvényhozó(k) megalkot(nak) egy törvénykódexet, amit a néppel a meggyőzés eszközével elfogadtat(nak). Ez a szabadon elfogadott, s a bölcsességet megtestesítő törvénykorpuszt a lehető legkisebb változásnak szabad csak kitenni.[22] Mostantól kezdve nem az emberek uralkodnak – legyenek azok bármennyire is bölcsek –, hanem a törvények. A *törvények uralma* a szabadságot testesíti meg, és az észt juttatja diadalra. A törvények végrehajtását pedig olyan emberekre kell bízni, akik a törvényalkotó szellemében, méltányosan járnak el.

A klasszikusok megpróbáltak olyan intézményeket kialakítani, amelyek az úriemberek, a

legjobbak uralmának teremtenek kedvező feltételeket. A legjobb az *úriember*, aki nem a bölcs ember, hanem annak politikai megfelelője.[23] A legmaradandóbb javaslatuk a kevert, a *vegyes kormányforma*, amelyben az arisztokratikus elem, a szenátus foglalja el a központi helyet, a kulcspozíciót. Leo Strauss akképpen foglalja össze a klasszikus természetjogi tanítás lényegét, hogy az két választ ad a legjobb politikai berendezkedés kérdésére. Teoretikusan a lehető legjobb politikai berendezkedés a bölcs emberek uralma lenne, gyakorlatilag azonban a legjobb politikai berendezkedés – vagy „rezsim", ahogy Strauss nevezi – az úriemberek törvényes uralma, vagy a kevert „rezsim".[24] S valóban, ha például Platón munkásságát és szellemi fejlődését tekintjük, a legteljesebb mértékben igazolódni látszik a természetjogi tanítás ezen kettőssége, ezen jellegzetessége.

Az előbb előadottakból jól kitűnik, hogy a klasszikus természetjogi tanítás tulajdonképpen nem más, mint a legjobb politikai berendezkedés tana. Ennek leírásával válaszolták meg – mint láthattuk –, hogy a természet szerint mi helyes, mi igazságos. Az is sokat sejtető tény, hogy Arisztotelész a természetjogot a politikai igazságosság keretében tárgyalja.[25] Az ókori egalitariánus természetjog, illetve a keresztény kinyilatkoztatott vallás új tanai hatására viszont a természetjog politikai jellege elvész. A természetjog új alakot ölt, más alapokon nyugszik, s a természetjogi gondolkodók immáron más kérdéseket tekintenek központinak. A keresztény hit szerint a „legjobb állam" Isten országa. A legjobb politikai berendezkedés, ahogy azt a klasszikusok értették, már nem a természetjog központi témája, helyette olyan új fogalmi kategóriák és érdeklődési területek fogalmazódnak meg, amelyek vagy teljesen újak, vagy pedig korábban más alakban, más tartalommal és más helyiértékkel szerepeltek. A legjobb erkölcsi rendet immáron nem a legjobb politikai berendezkedéssel írják le, illetve az előbbi nem azonos az utóbbival. A transzcendens szféra, a törvényalkotó Isten meghatározó szerepet kap a teremtett világ és benne az ember teleologikus rendjében. A társadalom és a politikai berendezkedés önmagukban nem képesek az embert az erény teljességére eljuttatni, bár a moralitás egy bizonyos területén továbbra is komoly szerephez jutnak. A természetjog nem a politikai erény, a politikai igazságosság része, hanem a politika maga az erkölcsiség meghatározott területe. A természetjog, vagy a természeti törvény – ahogy inkább nevezik – függetlenedik a legjobb politikai berendezkedéstől, és vele szemben prioritást élvez.[26] Ha végigtekintjük – amint azt mindjárt tenni is fogjuk – a keresztény természetjogi tanokat, akkor bizonyossággal állíthatjuk, hogy az *isteni kinyilatkoztatás* eredményeképpen kapott *ó- és újszövetségi törvények* és különösen a Tízparancsolat rendelkeznek a legnagyobb autoritással, melyek egyben a keresztény természetjog foglalatát is adják.

Anélkül, hogy most összefoglalni gondolnánk ezen tanok lényegi mondanivalóját és eszmei újdonságát, csupán három fontosabb momentumra hívnánk fel a figyelmet: *a)* az egyik a természeti törvény örök törvénnyel való szerves kapcsolata, *b)* a másik az emberi természet keresztény értelme, *c)* a harmadik az emberek egymáshoz való viszonyát szabályozó elvek és normák a Kinyilatkoztatás és a katolikus-keresztény hagyomány alapján. Az emberi együttélés rendjét a személyes, transzcendens teremtő és megváltó Isten rendelése szerint az *Újszövetség* bázisán az jellemzi, hogy Krisztusban minden ember egyenlő, mivel – azon túl, hogy mindenki Isten teremtménye – Isten Fia révén – megváltása és örömhíre, *Evangélium*a által – mindenkit meghívott Országába. Az *Ő Országa*, mely „nem evilágból való", mindenki számára készíttetett. A keresztények, akiknek a *világban* kell működniük, az Isten országába törekednek, de – az *Evangélium* tanúsága szerint – az evilági tetteik alapján ítélik meg őket. A keresztény mora-

litás – valamint a sztoikus etika – tehát nem merül ki az (evilági értelemben vett) állampolgári moralitásban, hanem egyfajta kozmopolitizmus jellemzi, amit fokoz még a minden emberi személy egyazon végtelen méltóságának tana is. Az egyetlen igazságos *világállam* Isten Országa, s egyedül ez teljesen az igazi természet szerint való, mert egyedül igaz lévén ez teljesen igazságos. A középkori egységeszmén alapuló Szent[27] Birodalom-eszme „konkrét történelmi ideálja"[28] az isteni kormányzás evilági tükörképe volt. Mindezek előrebocsátása után térjünk rá az egyes keresztény természetjogi tanítások részletesebb bemutatására.

Jegyzetek

[1] „Vajon ugyanaz-e a jó és a kellemes? Nem ugyanaz, amint Kalliklész és én megegyeztünk. Vajon a kellemest a jóért kell tennünk vagy a jót a kellemesért? – A kellemest a jóért." Platón *Gorgiasz*, LXII, 506 c–d.

[2] „Kellemes pedig az, aminek az előfordulása gyönyört okoz; jó az, aminek a jelenléte jóvá tesz. Nemde? Kétségkívül. – Jók pedig úgy leszünk, mi és minden más jó dolog is, ha valamilyen erényben van részünk. Én legalábbis így látom szükségesnek, Kalliklész barátom. – A kiválóságban, erényben pedig, akár eszközről, akár testről, lélekről, élő állatról van szó – tökéletes formájában – nemcsak úgy véletlenül lesz részünk, hanem rend, szabály és művészet útján." Platón *Gorgiasz*, LXII, 506 d.

[3] Platón *Gorgiasz*, LXII, 506 e.

[4] *Gorgiasz*, LXII, 506 e.

[5] Arisztotelész szerint „jó az, amire minden irányul", *Nikomakhoszi Etika*, I, 1. 1094 a. A különbség a végcélok tekintetében mutatkozik meg – folytatja Arisztotelész –, mindebből kitűnik az egész gondolkodásmód teleologikus jellege.

[6] Leo Strauss *Természetjog és történelem* (Budapest: Pallas Stúdió-Attraktor Kft. 1999), 95. o.

[7] Platón *Gorgiasz*, LXIII, 507 d. e.

[8] Arisztotelész *Politika*, I, 2. 1252 b.

[9] Uo., I, 2. 1253 a.

[10] Arisztotelész *Nikomakhoszi Etika*, VIII, 1155 a.

[11] Lombardi Vallauri *Amicizia, caritá, diritto* (Milano 1969), I. fej. különösen: 45-62. o.

[12] Arisztotelész *Nikomakhoszi Etika*, I 1. 1094 b.

[13] Arisztotelész *Politika*, I, 2. 1253 a.

[14] Uo.

[15] Uo.

[16] Arisztotelésztől már idéztük a vonatkozó helyeket, így most néhány passzusra szorítkoznánk PLATÓNtól: Platón *Állam*, 423 a 5 – c 5; *Törvények*, 681 c 4 – d 5, 708 b 1 – d 7, 738 d 6 – e 5, 949 e 3.

[17] Arisztotelész *Politika*, I, 2. 1253 a.

[18] Arisztotelész *Nikomakhoszi Etika*, I. 10. 1099 b.

[19] Vö.: Leo Strauss, i. m. 100. o.

[20] Mindez arra indítja – többek között – Arisztotelészt, hogy megállapítsa „az államon kívül élő ember is természet szerint, nem pedig véletlen folytán vagy satnyább, vagy erősebb, mint más ember". *Politika*, I. 2. 1253 a.

[21] Leo Strauss, i. m. 100. o.

[22] Gondoljunk itt a görög törvényhozást szándékosan nehezítő és a változtatást szigorító eljárási szabályokra.

[23] Leo Strauss, i. m. 104. o.

[24] I. m. 105. o.

[25] Éleslátóan Leo Strauss hívja fel erre a figyelmünket: „Arisztotelész tehát egyszerűen azt mondja, hogy a természetjog része a politikai jognak. Ez nem jelenti azt, hogy a városon kívül, vagy azt megelőzően, nem létezik természetjog. [. . .] Arisztotelész álláspontja szerint a természetjog legteljesebben kifejlődött formája az, amely a polgárok között alakul ki; csak a polgárok közötti kapcsolatok, melyek a helyes és az igazságosság tárgykörei, érik el a legnagyobb intenzitást, és képesek gyümölcsöt hozni". I. m. 113. o.

[26] I. m 106. o.

[27] Aki számára idegenül cseng a „szent" kifejezés a politikai gondolkodás eszköztárában, annak jó szívvel ajánlhatom a „szent" politikai jelentőségére és szerepére vonatkozóan Molnár Tamás munkáját: Molnár Tamás *A hatalom két arca: Politikum és szentség* (Budapest: Európa Könyvkiadó 1992), különösen: I. fejezet: A szent: élet és eszme.

pl.: „a szent közvetítő valóság a végső valóság (a valóság teremtője) és az emberi világ között. Vagyis a szent a legerősebb valóság, amelyhez emberi alapon közünk lehet. [. . .] A politika közösségi tevékenységre utal; a szónak csak ilyenképpen van értelme. Ugyanez vonatkozik a szentre is." I. m. 48–49. o.

[28] Jacques Maritain *Az igazi humanizmus* (Budapest: Szent István Társulat 1996), III. fejezet. A középkori keresztény társadalom történelmi ideája, 144. o.

ÖRÖK TÖRVÉNY, TERMÉSZETI TÖRVÉNY ÉS POZITÍV JOG

AQUINÓI SZENT TAMÁS GONDOLATI RENDSZERÉT ALAPUL VÉVE

1. Elöljáróban: A természeti törvény, az állam és a politikum szférája Szent Tamás filozófiájában

A természetjog, illetve a természeti törvény szent tamási tana világos, áttekinthető, meglepően koherens és ugyanakkor realisztikus elmélet. Mentes mindazon bizonytalanságoktól és kiegyensúlyozatlanságoktól, melyek a klasszikus ókori természetjogi gondolkodók elméleteire voltak jellemzőek. Egyértelmű, nagyszerűségében egyszerű elmélet. Szent Tamás egyszerre volt képes a természeti törvény és a *politikum, valamint a jog szférája* közötti alapvető harmóniát – az előbbi primátusa mellett – teoretikusan megalapozni, és ugyanakkor a természeti törvényi tételek nagytöbbségének változékonysága mellett állást foglalni. Az örök törvény és a természeti törvény kapcsolatát illetően pedig oly módon összegzi szellemi elődei eredményeit és szervezi koherens egésszé az erre vonatkozó elméletet, hogy azóta sem volt senki képes a természeti törvény – örök törvényen nyugvó – nagyobb hatású keresztény tanát kidolgozni.

Közismert, hogy Szent Tamás nagymértékben támaszkodik politikai jog- és morálfilozófiai írásaiban Arisztotelészre. Mindazonáltal a jelentős különbségeket rögtön az elemzés elején meg kell világítani. Mikor átveszi az alapvető kategóriákat, fogalmi distinkciókat a kereszténység tanításának és a sztoicizmus hatására több esetben nagymértékben más tartalommal vagy helyiértékkel fogalmazza újra azokat. Így amikor az ember politikai, vagy társas természetéről ír, akkor is figyelembe kell vennünk a sajátos metafizikai eszmei és a vallásos hátteret. Ennek komolyan vétele nélkül nem értenénk meg a szóban forgó tamási írások valódi értelmét és jelentőségét.

Az ember boldogsága és erényes élete immáron nem a politikai közösség keretén belül, arra korlátozódva, tehát a politikai élet feltételei által határoztatik meg, nem aszerint tematizálódik, hanem a természeti törvényen keresztül „azon politikai közösségen át vagy fölül, amelyhez egy adott társadalom polgáraként tartozik”[1] az ember közvetlenül lép az örök törvényen keresztül – az emberi megismerés határain belül – nem csak az értelem rendjébe, de a boldog, az erényes és jó élet forrásával is kapcsolatba. Már a sztoikusok is egy egységes világállamban vagy kozmopoliszban gondolkodtak, amelynek „politikai” jelentősége merőben új vonásokat ölt a korábbi polisz-felfogáshoz képest. A kereszténységgel, a transzcendens és személyes Istennek az egész teremtett természeti rendhez való viszonyának és az emberrel való kapcsolatának hátterében azonban ezen „világállam” fogalma további átalakulásokon megy keresztül: a Teremtő, Gondviselő Isten Kinyilatkozatása és Fia megváltása által az Ő Országa,

Királysága a legtökéletesebb állam vagy társadalmi forma, amitől élesen el kell különíteni a legjobb emberi államformát, és annak egész gyakorlati kérdéskörét:

> „Ennélfogva az egyszerűen *legjobb államforma* nem az ember vagy a filozófia által vezérelt *gyakorlati értelem* műve, ahogy ezt Arisztotelész látta (kiemelés tőlem: F. J).”[2]

Isten Országa Isten kegyelmével érhető el, de a Krisztusban megújult emberi természet ennek feltétele. A politikai vagy civil társadalom ekképpen nem végső horizontja és nem is egyedüli megítélési mezeje az erényes cselekedeteknek, amiképpen nem is kizárólagosan felelős az emberi erényes élet teljességének, illetve magának az erénynek megvalósulásáért. Egy olyan nagyobb egész részévé válik, amely minden embert és várost magába foglal. Igazodnia kell továbbá egy magasabb, transzcendens forrású mércéhez, amely alapján nem csak minden ember cselekedete általában, hanem maga is megítéltetik. Elveszti így kiváltságos helyzetét,

> „melyben egyedüli horizontként korlátozza az ember erkölcsi tevékenységének körét, tűzi ki a célokat, melyekre az ember törekedhet, és határozza meg prioritásainak alapvető sorrendjét”[3].

Szent Tamástól idézve erősítjük meg a fent mondottakat, vagyis, hogy a szervezett emberi közösség célja a transzcendens szférára, az erényes élet révén magára Isten élvezetére irányul:

> „Mivel az erény szerint élő ember a legvégső cél felé rendeltetik, ami Isten élvezete [. . .] ugyanaz kell hogy legyen a sokaság és az egyén célja. Az egyesült sokaság végső célja tehát nem az erény szerinti élet, hanem az, hogy az erényes élet révén elérje Isten élvezetét”[4].

A tamási tan mutatja meg tehát a leginkább ezen, a keresztény világszemlélet és világrend keretei között megfogalmazódó új politika-koncepciót, amelyben az örök törvényből forrásozó természeti törvény központi szerepet kap, immáron jól kifejlesztett sajátlagosan keresztényi értelmében. E természetjogi tanban az Angyali Doktor a korábbi teóriákhoz, keresztényi tanokhoz, gondolatokhoz képest harmonikusabb egységbe szervezi a teológiai és a filozófiai elemeket, és ezáltal is megfelelőbb módon jelöli ki az erényes, és ehhez kapcsolódóan a helyes politikai élet feltételeit, intézményeit és normáit. Közismerten az örök törvény és a természeti törvény kategóriái, valamint ez utóbbihoz kapcsolódó más központi kategóriák (evangéliumi törvény, prudencia, helyes értelem, közjó, politikai barátság, szeretet) szolgáltatják ehhez a fogalmi apparátust, a tartalmi és formai kifejezésmódot.[5]

2. Az örök törvény ismérvei Szent Tamás gondolataiban

Csak akkor tudjuk megérteni, hogy mit is jelent a természetjog a tamási konstrukcióban, ha a természeti törvényt az örök törvénnyel és a pozitív joggal való kapcsolatában vizsgáljuk, már csak azért is, mert Szent Tamás is szoros kapcsolatot tételez az örök törvény és a természeti törvény között; a természeti törvénynek a pozitív joggal való összevetése pedig a természeti

törvény lényegére és funkcionalitására világít rá. Így a skolasztika fejedelmének természetjogról szóló tanainak kifejtését kezdjük az örök törvény ismérveinek számbavételével.[6]

Az örök törvény '*törvény*', mivel a törvényiség minden – alábbi tamási – ismérvével rendelkezik. A törvény meghatározása[7] így hangzik: „*A törvény nem más, mint a közjóra irányuló ész-rend, amit az hirdetett ki, aki a közösség gondját viseli.*"[8]

(1) Az örök törvény *ész-rend* [*ordinatio rationis*], mivel az isteni bölcsesség, az isteni ész rendel minden dolgot célja felé, mely célokat Isten határozta meg előre.

(2) Az örök törvény a *köz javára van* [*ad bonum commune*], mivel Isten dicsőségére és az univerzum javára van. Az isteni kormányzás célja maga Isten. Isten törvénye is maga Isten, így az örök törvény sem irányulhat másra, mint az előbb említett célra.[9]

(3) Az örök törvény *ki lett hirdetve* [*promulgata*], akkor is ha nem öröktől fogva van kihirdetve a teremtmények számára, de ezen *promulgáció* öröktől fogva jelen van Istennél Fián keresztül, aki örök.

(4) *Attól származik, aki a közösség gondját viseli* [*ab eo qui curam communitatis habet*]. Ez magától értetődik, hiszen minden dolgot Isten teremtett és így minden az Ő kormányzása alá van vetve. A Gondviselő realizálja az örök törvény tervét, minden dolgot Ő kormányoz, s mindennek gondját viseli.

Az örök törvény rekvizitumait végigtekintve[10] láthatjuk, hogy ez a törvény egyszerre *törvény* és *terv*, egyszerre norma és egyszerre normaalkalmazás, hiszen az a törvény alkotója, aki annak egyszersmind gondviselő alkalmazója is. Egyszerre előre meghatározott valami, másfelől – mivel az örök törvény el nem szakítható az élő és gondviselő-kormányzó Istentől – annak örök aktualizálása is egy dinamikus jelenlét által: Isten nem csak megteremtette az univerzumot és benne a szabad akarattal rendelkező embert, hanem folyamatosan gondját is viseli.[11] A terv-jelleg és a törvény-jelleg Istenben mint kezdetben és mint végső célban fonódik össze, ez adja az örök törvény sajátosságát. Az örök törvény bár változatlan, a változó dolgokat igazgatja, szabályozza. Ez a törvény minden teremtményre vonatkozik, minden teremtmény az örök törvény hatálya alá tartozik,[12] mivel mind Isten teremtményei, s így az ő kormányzása alatt állnak. Nézzük meg, milyen alapvető tételeket lehet megfogalmazni a szent tamási tanítás alapján az örök törvényre vonatkozóan:

(1) Mindaz, ami az *isteni természetet* vagy ezt a lényeget illeti, nem az örök törvény hatálya alá tartozik, hanem *maga az örök törvény*.[13]

(2) Így Jézus Krisztus *emberi természetére* is az örök törvény vonatkozott, de mint Istenre, az *isteni mivoltára* nem.[14]

(3) Az *értelemmel nem rendelkező* teremtmények *passzívan*, fizikai jellegüknél fogva vannak az örök törvény alá vetve, ami annyit jelent, hogy *ösztöneik* vezetik őket saját céljuk felé.[15]

(4) Az *ésszel rendelkező* teremtények ezzel szemben *aktív* módon tartoznak az örök törvény alá, hiszen nem csak *természetes hajlamuk* által, hanem erkölcsi, *racionális* és szabad mivoltukban érvényes rájuk az isteni örök törvény.[16]

(5) Az előbbiekből is következik, hogy a *jó* racionális teremtmények *tökéletesen* a *rosszak* pedig *tökéletlenül részesednek* az örök törvényben.[17]

(6) Az örök törvényt a racionális teremtmények nem egyenlő mértékben ismerik, ismerhetik meg. A törvény kisugárzó jellege folytán *tökéletesen csak Isten* ismerheti meg, hiszen a törvény Ő maga, benne székel. Az emberek legalább a természetjog *elsődleges*, legfontosabb közös és egyetemes elvei erejéig képesek azt megismerni, míg azon elvek alkalmazását, *köze-*

lebbi meghatározásait illetően a törvényt már csak többé-kevésbé tökéletesen ismerhetik meg. Ez a megismerés *több tényezőtől* függ, olyanoktól mint az életkor, a hely és az idő vagy akár a neveltetés *különbözőségei*.

A Szent Tamás-i tanok nagyon sok helytelen interpretációja abból a tényből fakadt, hogy nem vették komolyan, vagy egyenesen nem is értették meg a természetjog *elsődleges elveinek*, illetve a *másodlagos elveinek* változatlansága/változandósága kérdésében tett különbségtételt. A félreértésre további alkalmat szolgáltatott az elsődleges elvekből való *közvetlen végkövetkeztetések* és az ugyanezen elsődleges princípiumokból való közvetett *közelebbi meghatározások* között megteendő fogalmi distinkció elmulasztása. A népek törvényei között meglévő reális különbségek a természetjog elveinek meghatározott történeti és társadalmi körülmények között történő közelebbi meghatározásaiból fakadnak. Mindez végső soron arra vezethető vissza, hogy az ember mindig csak tökéletlen módon képes az örök törvényt megismerni és azt követni.

3. Örök törvény, a természet törvény és a pozitív törvény mibenléte és egymáshoz való viszonya

Az örök törvény minden más törvény alapja mind tartalmi mind formális értelemben. Minden más törvény belőle eredezteti formális törvény-mivoltát, vagyis *helyességét* és *kötelező erejét*. A törvények helyessége, jósága tehát az örök törvénytől függ, mint ahogy az akarat jósága is az örök törvényhez képest nevezhető jónak, mivel az emberi ész, amely az akarat szabályozója, az isteni észtől függ az örök törvényen keresztül, mely az előbbivel azonos.[18]

A törvény – tanítja Szent Tamás – egy szabályozó-irányító ész, amely a cselekedeteket a céljuk felé vezérli. Mivel az örök törvény a legfőbb uralkodó kormányzati terve, így szükségszerű, hogy az alsóbbrendű kormányzási formák és módozatok az örök törvényből eredjenek és ahhoz igazodjanak, hiszen mindenféle rendezett mozgató esetében szükségszerű, hogy a másodlagos mozgató az impulzusát az elsődleges mozgatótól kapja, hiszen a másodlagos mozgató csak az elsődleges révén működik. Az előbb említett kormányzati módozatok alatt az örök törvényen kívül az összes többi törvényt kell érteni. Az előbbi bekezdésben említett összefüggések miatt minden törvény, amely a *recta ratio* [helyes értelem] szerint kerül meghozatalra, (annyiban) az örök törvényből származik. Ebből logikusan következik, hogy amennyiben a törvények helyesek, annyiban a lelkiismeretben való kötelezés erejét az örök törvénytől kapják, amelyből származnak.[19] Ha tehát az ember cselekedete összhangban van az – előbb leírt – törvényekkel, akkor az örök törvénnyel is összhangban van. Sőt, ilyetén módon az isteni akaratnak is megfelel, egy olyan ökonómia keretében, amelyben az emberi morális-jogi élet hozzáidomul az isteni élethez, s ebben áll Isten követése, az akaratának való engedelmesség.

Minden törvény az örök törvényből származik tehát három értelemben is[20]:

(1) Minden törvény az örök törvényből származik mint *minta-okból*, mivel semmilyen törvény sem lehet sem *igazságos* sem *helyes*, ha nem felel meg az örök törvénynek. Az örök törvénynek való megfelelés révén egyszersmind az örök törvény által meghatározott *rendnek való megfelelést* is adja. Az örök törvény mint kiváltképpeni minta-ok kell tehát hogy szerepeljen minden más törvény viszonylatában.[21]

(2) A törvények az örök törvényből eredeztetnek mint *hatékony okból*, mint okozatot kiváltó okból, mivel a *földi törvényalkotó hatalmat* Isten szerzette, aki minden hatalom szerzője.

(3) A törvények az örök törvényből származnak végül mint *igazgató-okból*. A hit vagy az ész által megismert örök törvény a *törvényalkotókat vezérli*, hogy meglássák, milyen törvényeket kell meghozniuk a hely, az idő és személyek különbözőségeinek függvényében.

Mindezek következtében az egyes törvénytípusok definíciói a következőképpen adhatók meg:

(1) A 'természeti törvény' az *örök törvény részvétele az emberi észben*.

(2) A '*pozitív isteni törvény*' az örök törvény legmagasabb kifejeződése, s a legmagasabb részvétel [*participatio*] is egyben.

(3) Az 'emberi pozitív törvény' az örök törvénytől függ, mivel egyrészt nem lehet helyes és igazságos az örök törvényhez a természeti törvényen és a pozitív isteni törvényen keresztül való idomulás nélkül, másrészt pedig mivel minden földi hatalom az isteni rendeléstől kapja a hatalmat és a kötelezettséget, hogy helyes törvényeket hozzon. A pozitív emberi törvény tehát mind helyességét, mind forrását tekintve – ha áttételesen is – az örök törvénytől függ.

Az emberi ész nem *önmagában* erkölcsi törvény [*regula morum*]. A természetjoggal szemben – a jogpozitivisták által előszeretettel – felvetett örök kérdés így hangzik: ha minden törvény az örök törvényből származik, akkor honnét valók az igazságtalan törvények? Szent Tamás megadja a választ, amely egyben a klasszikus természetjogi válasznak is tekinthető: minden ember alkotta törvény annyiban tarthat igényt a törvény-mivoltra, amennyiben a helyes értelemnek megfelel, ekkor pedig egyértelműen és nyilvánvalóan az örök törvényből származik. Amennyiben pedig eltávolodik a helyes értelemtől, akkor igazságtalan törvény lesz, s nem tarthat igényt a törvényként való minősítésre, hanem puszta erőszak lesz. A hasonlóság, ami az igazságtalan törvényt a törvényhez közelíti, az örök törvénynek tudható be, hiszen az egész eljárás – mint ahogy az igazi törvény esetében is – a hatalomhoz kötődik, amelynek eredete minden hatalom eredetében és szerzőjében, Istenben van. Meg kell még említenünk továbbá, hogy az a tény, hogy az ember alkotta törvény bizonyos dolgokat megtűr vagy megenged, amelyeket az isteni törvényt tilt, nem jelenti azt, hogy ezeket helyesnek tartaná, hanem csupán annyit jelent, hogy nem tiszte ezeket szabályozni. Az emberi törvények tökéletlensége tehát egyrészt az örök törvény megismerésének tökéletlenségéből, másrészt az emberi törvény jellegének tökéletlenségéből, vagyis sajátlagos jellemzőjéből fakad; abból, hogy nem mindent és nem úgy szabályoz miként az örök törvény és az ebből fakadó morál amit és ahogyan előír.

Végezetül megállapíthatjuk, hogy a törvény tárgyalása Szent Tamásnál hangsúlyosan teológiai foglalatba ágyazódik, minthogy minden az örök törvényből származik, de minden egyben a *lex nova* felé is tart, s ekképpen a törvény filozófiai-tudományos tárgyalása gondosan megkonstruált kifejtésében Krisztus-centrikus szerkezeti keretbe illeszkedik.[22]

4. Az örök törvény részvétele a racionális teremtményben

Amennyiben elfogadjuk, hogy Isten teremt minden létező dolgot, és Ő is tartja életben őket, aki nem csak teremtője, hanem az egész teremtett világ és minden dolgok végcélja is egyben, akkor el kell fogadnunk, hogy a racionális és szabad teremtményeknek képeseknek kell lenniük a *természetükből fakadó céljuk* felismerésére. Nem lehetséges ugyanis, hogy a Terem-

tő ne tegye lehetővé, hogy a szabad és ésszel rendelkező lények megismerjék valamiképpen az előbbi célt megvalósító *törvényt* és azt ezt szolgáló *eszközöket*. Mindebből kitűnik, hogy Szent Tamás természeti törvénye a teremtett lény *céljához* kötött, s így ez a törvény lényegileg *teleologikus*. Az ésszel nem rendelkező teremtmények ösztönösen, *szükségszerűen* követik a természeti törvényüket és *passzív* módon vannak annak alávetve. Ezzel szemben az ésszel rendelkező embernek az eszében kell felfedeznie cselekvése normáit, mely normák az örök törvényben gyökereznek. Isten a teremtéskor az egyes dolgokhoz és lényekhez *a.) célt* és *b.) rendet* rendelt, mely természetükbe van ültetve. A *rend* a helyes, az eredeti *cél működési normáját* jelenti, és a teremtett *dolog természetébe* van írva, ezért is viseli a *természeti törvény* nevet.

De mit is jelent az, hogy a teremtett lény részesül a rá a vonatkozó örök törvényből, illetve hogy – az ember esetében – képes megismerni természeti célját, természetének törvényét és az ezt megvalósító eszközöket? Mit jelent ez a „részvétel" [*participatio*]? A *részvétel* nem jelenti azt, hogy az emberi ész képes megismerni az örök törvényt, az isteni tervet és azt követően a természeti törvényt is. A „részvétel" továbbá nem jelenti azt sem, hogy az emberi ész mintegy közvetítene az isteni szint és az emberi ész között, amivel együtt a tomista filozófia azt is állítja, hogy az emberi ész nem az isteni és az emberi természet között helyezkedik el. A „részvétel" tehát nem jelent mást, mint a totalitáshoz való *idomulást*, vagyis, hogy az ember esze által részesedik *emberként* az isteni örök törvényben, azáltal, hogy ahhoz igazodik. Az ember azonban – Szent Tamás tanítása szerint – nem önnön elhatározásából részesedik az örök törvényből. Éppen ellenkezőleg: az *örök törvény van jelen* a participáció révén a racionális teremtményben. Az ontológiai elsőbbség tehát az isteni tervvé, az örök törvényé. A természeti törvény is ily módon egy ok következménye, az okozó totalitásáé. Nem más, mint az örök és teljes törvény töredékes, alsóbbrendű része. Így válik az örök törvény és a természeti törvény egymáshoz való viszonya egyértelművé, nem félreérthetővé: a tomizmus nem panteizmus, hanem a teremtő és gondviselő Istenben való hitre épülő filozófiai (tudományos) rendszer. A kozmoszban és az emberben, annak természetében tehát el van rejtve Istennek egy terve, mely a teremtéskor lett a terményekbe írva. Gondolhatunk itt nyugodtan a teremtett világban felelhető „pecsét"-re, isteni lenyomatra. Az emberre hárul a feladat, hogy ezt feltárja a világegyetemben – „hajtsátok uralmatok alá a földet", mondja Isten az embernek –, de önmagában is, hogy így megértse természetének törvényeit, létének értelmét. A természetjogot az örök törvénnyel összhangban értelmezve kell ezen törvényeket, irányultságokat és potencialitásokat feltárnia és döntéseiben és cselekvéseiben érvényesítenie. Az örök törvény az egész teremtett világ törvénye, de amely a participáció révén van jelen az ezerszínű kozmosz teremtményeiben úgy, hogy mindegyiket a célja felé vezérli *természetének megfelelő módon*.[23] Az örök törvény tehát minden teremtményre vonatkozik, és minden teremtményt kormányoz, mivel ezek részesednek ebből a törvényből, de mindegyik a természete révén.[24] Az isteni örök és ideális terv minden teremtmény esetében felelhető és ez alkotja a természetes rendet. Már az idáig elmondottakból is kitűnik, hogy a rendezettség, a hierarchizáltság és a teleológizmus a tomista természetjog alapvető elemeit adják. Bár minden teremtett dolog a világegyetemben arra rendeltetett, hogy Isten dicsőségére a Teremtőhöz térjen vissza, ez a rend mégsem statikus, hiszen a teremtett dolgok az idő és a tér történelmi valóságában élnek. Az isteni terv úgy valósul meg, hogy a teremtmények betöltik az isteni tervet, az abban foglalt normativitást, vagyis Isten akaratát azáltal, hogy mindegyik a természete szerint él.

Világossá tettük tehát, hogy az örök törvény az angyali doktor gondolati rendszerében felülmúlja a *természetes észt*[25], és minden más törvény alapját, eredetét képezi. Az örök törvény alá van vetve minden teremtett dolog, azonban ezeknek hírül kell legyen adva a létük törvénye. A *létezésük alapvető törvénye* képezi a természeti törvény tartalmát, melyet ők maguk tárnak fel létükkel, cselekvésükkel. A teremtett világban élő és ható természeti törvény leginkább az emberben válik a teremtő Isten dicsőségére, mivel az ember Isten képére és hasonlatosságára lett megteremtve.

Az örök törvény a természeti törvényben az egyes teremtett lények esetében természetesen *különböző módon* van jelen:

(1) A *semmilyen megismerő-képességgel* nem rendelkező lényekben (ásványok, növények) a természeti törvény – természetüknek megfelelően – vak és *szükségszerű erőként* hat. Ez a belső mozgatóerő *mechanisztikusan* fejti ki hatását, egy mozgást valósít meg vagy vezet a cél felé. Ez a fizikai szükségszerűség, a fizikai-természeti törvények, törvényszerűségek világa.

(2) Az *állatok* esetében az *ösztönös vágyak* a tárgy észrevételét szükségszerűen követik és ennek megfelelően hatnak. A belső természetes hajlam, az ösztönök a természet szerinti szükségszerű cselekvésekre és magatartásokra vezetik ezen lényeket. Ez az ösztönszerű determinizmus birodalma, az ösztönvezérelt szükségszerűségé, az *ösztöntörvényeké*.

(3) Más a helyzet a szabadsággal és ésszel megáldott *ember* esetében, aki valamilyen módon részesül az isteni bölcsességben. A természetének megfelelő célját – az előbbiekkel ellentétben – nem öntudatlanul, hanem az esze segítségével érheti el. Az ember az eszében fedezi fel viselkedésének normáját. Ez a természetében felfedezett norma viszont *kötelező erejű*, hiszen az ember csak így valósíthatja meg lényegi valóját. A természeti törvény az emberben úgy tárul fel és úgy működik, hogy annak érvényesüléséhez az ember *aktív* és *morális közreműködésére* van szükség. Ezért van ésszel és szabadsággal felruházva, ami miatt az ész az emberi lelkiismeret és tudat megmásíthatatlan objektív követelményeit képes belátni és a morálisan cselekvő ember képes ezen belátások szerint alakítani magatartását. Ez a belső norma kapcsolódik és beleilleszkedik az egész teremtett univerzum teleológikus rendjébe, de az emberi nem történelmi folyamatába is. A természeti törvény az ember esetében az erkölcsi kötelesség, a *természetes erkölcsi törvény*[26] világába vezet. Az ember így lett megteremtve és csak ennek figyelembevétele és betartása révén valósíthatja meg lényegi valóját.

Mindezek után – egy kicsit jobban kifejtve a tamási gondolatokat – könnyen belátható, hogy teljesen másként részesedik az örök törvény az ésszel rendelkező és az azzal nem rendelkező lények esetében. Ez utóbbiak esetében a fizikai vagy ösztöntörvények *szükségszerűségei* hatnak, ez a természetük rendje. Az ő törvényeik kényszerűen hatnak, *nem tudnak nem engedelmeskedni* [*Müssen*] ezeknek. Ez kondicionált, tényszerű (faktikus) szükségszerűség, melyet olyan puszta tények indukálnak mint az ösztönök, a hajlamok. Ezen természeti törvények továbbá *szubjektíve szükségszerűek*, míg objektíve esetlegesek, hiszen olyan létező objektív rendre vonatkoznak, amely másképpen is lehetséges. Köztudott, hogy a természeti, fizikai törvények a *tapasztalati megismerés* révén tárhatóak fel, a megismert adatok kiáltalánosítása révén. Ezen törvények működése, hatásai nagy bizonyossággal kalkulálhatóak. Az ember ezzel szemben teljesen másként részesül – természete adta jellege miatt – az örök törvényben: az esze segítségével, a megismerés eszközével, azon túl, hogy a természetes hajlama, belső irányultságai által is. Ez a '*legyen*' és nem a „*Müssen*" világa, nem a mechanisztikus-ösztönös természeti törvényszerűségek, hanem az *erkölcsi-jogi kötelességek* terrénuma.[27] Az ember *intellectuali-*

ter részesül az örök törvényben, ami az elvek megismerését, és *rationaliter*, ami ezen elvekből való következtetéseket illeti.[28] Az „intellektus" tehát az elsődleges elvek megismerését teszi lehetővé, a „ráció" pedig az ebből levonandó következtetések megtételének képességét jelenti. Egy *előíró* jellegű természeti törvény meglétét konstatálhatjuk tehát a racionális emberi lény esetében, amely a „legyen" „kontrafaktualitásával" ír elő, vagyis akkor is tény-ellentétesen kötelező norma, ha adott esetben *tényszerűen* nem tartják be. Ez a törvény, mivel az emberi lényeget, az emberi természet belső teleológikumát érinti[29], csak abszolút lehet, azonban nem a tényszerűség szükségszerűsége jellemzi, hanem a természeti törvény jogi kategorikus „legyene", a jogi megteendőség imperatívusza. Ezen törvények *objektíve szükségszerűek* – mint láttuk, a norma érvényessége mint *„legyen-érvényesség"* a normasértéstől függetlenül fennáll –, hiszen tényszerűen meg lehet ezeket sérteni, így tehát nem szubjektíve szükségszerűek. A „szükségszerűség" az ember ontológiájában gyökerezik és az ember létcéljaiból fakadó kötelezésben mutatkozik meg. Az erkölcsi törvényeket mindig csak a *konkrét természet* vizsgálata alapján lehet megállapítani, vagyis a viszonyok számbavételével. Az erkölcsi törvények *hatásai* nem számíthatóak ki olyan pontossággal mint a természeti-fizikai törvények esetében, ezen hatások csupán csak *valószínűsíthetőek*.

Mivel az ember „önhatalmúlag" cselekszik, így nemcsak a természetes hajlamok, az ösztönök révén, passzívan részesül az örök törvényben, hanem szabad, személyes és felelős módon is. Az ember tehát aktív módon is részesül az említett törvényből, mivel képes racionális lénye lényegi céljait megismerni.[30] A természeti törvény nem is annyira a természetbe írott, készen megalkotott formális törvény, mint inkább a természetbe ültetett természetes hajlam, mely az örök törvényből származik. A természeti törvény tehát az ember esetében nem szükségszerűen hat, vagyis Isten – az egyéni életstratégiát tekintve – megáll az emberi szabadság ajtajánál és az ember akarata ellenére nem lépi át a küszöböt. Különösen világossá válik mindez, ha az evangéliumi új törvényre gondolunk, mely erkölcsi szempontból a személyes döntés és felelősség, az autonóm cselekvés világa. Az ember mivel szabad, Istennek is mondhat nemet, annak minden következményével együtt.

Az ésszel nem rendelkező teremtményekben ezzel szemben az örök törvény öntudatlanul, anyagi és immanens módon van jelen. Ezek a lények „mások által vezetettek"[31], és esetükben a participáció a *„végrehajtás"* szóval fejezhető ki leginkább. Ezért is van az, hogy a természeti-fizikai törvények nagyjából mindenütt ugyanúgy *zajlanak le*. Az említett természeti lények a természeti törvényt nem aktívan követik, az ész által, hanem passzívan, szükségszerűen, természetes hajlamaik által vezetetten. Így az ő esetükben nem is beszélhetünk törvényről, csak átvitt értelemben.[32]

A természeti törvény tehát az ember esetében az arra való természetes és racionális hajlam, hogy megvalósítsa és kiteljesítse a természetének megfelelő jót. Az ember önmegvalósítása, természetének kiteljesítése feltételezi, hogy fel kell ismernie és el kell fogadnia az erre való meghívottságát. A természeti törvény *elvek* foglalata és *gyakorlati megítélési kritériumok* együttese, mely az Isten által az emberben széthintett *fényként*[33] működik a lelkiismeretben, és – akármennyire is paradoxnak tűnhet az előbb elmondottak alapján – szinte ösztönös módon vezeti rá az embert a jóra, amit tennie kell és mutatja meg a rosszat, amit el kell kerülnie.

Az emberben következésképpen kétféle módon van jelen az örök törvény: az ember egyrészt részlegesen ismeri az örök törvényben foglaltakat, másrészt természetes hajlama is afelé sarkalja, ami az örök törvénnyel összhangban van. Az emberben tehát az örök törvény szét van

hintve, vagyis az ember részesedik belőle. A „ész-szikra", a lelkiismeret, a természeti törvény érzéke alkotja az emberben a „*naturale iudicatorium*"-ot[34]. Ez *természetből* [*a natura*] való az eredetet tekintve, és *természet szerint* való [*secundum naturam*] finalisztikus szemszögből nézve.

Mindebből látható, hogy Szent Tamás összeköti és szétszakíthatatlanul egybekapcsolja a természetjogot az emberi természet formális jellemzőjével, a racionális mivolttal. A *ratio naturalis*[35] fogalma ezt a belső egységet fejezi ki. A tomista természetjogi rendszerben – amint az eddig előadottakból is elégségesen kitűnik – a természeti törvény szervesen kötődik az örök törvényhez, mivel mind az emberi természet, amelyben székel, mind az emberi ész, amely megismeri azt, Isten teremtményei. Olyannyira, hogy R. Pizzorni szerint tartalmilag helyesebb lenne isteni-természeti törvényről beszélni.[36] A természeti törvény tehát az örök törvény emberben való részvétele.[37]

Mivel az angyali doktor az örök törvényt „magának az igazságnak"[38] is tekinti, így a természeti törvény az igazságban való részvételt is jelenti az ember számára. Ily módon Szent Tamás zseniálisan feloldja a voluntarizmus és a racionalizmus között feszülő ellentétet és ellentmondást, amely a teológiai-filozófiai gondolkodást a patrisztika óta megosztotta. Az ember nem készen kapja mintegy önkényes parancsként a természetjog előírásait, hanem be is pillanthat a természeti törvényen keresztül, megismerő-képessége révén az örök igazságokba. A hangsúly a *megismerésen* van, vagyis hogy az ember nem csupán passzív címzettje az isteni normáknak, hanem azokat aktív módon meg is ismerheti. Az örök törvényben való részvétel lehetősége – miként az egész teremtés is – a maga legteljesebb formájában Isten szeretetében foglaltatik össze[39]. A természeti törvény az Örök Ige első részvétele az emberben, a Jézussal való első hasonlatosság, hiszen a természeti törvény mint isteni értelem jelenik meg, viszont a második isteni személy [*Logosz*] teljesíti ki az Istenről, emberről és a teremtett világról szóló kinyilatkoztatást: Kezdetben volt az Ige [*Logosz*] és az Ige[40] Istennél volt[41], tudjuk meg János *Evangélium*ából. Ő tehát az egész isteni bölcsesség birtokosa, s tanítása az emberről – így annak természetéről is – szóló igazságok legteljesebb foglalata. E tanítás megismerése azonban nem csak a ráció által történik, hanem a megélt Ige által is, vagyis az *Evangélium* igéinek megélése, megvalósítása által. Jézus szeretet-parancsának megvalósítása, tettekre váltása, Isten jelenlétét teszi lehetővé e világban, vagyis Isten megismerése, így a teremtett világról és az emberről szóló igazságainak megismerése, különösen az egyedi konkrét döntési szituációban, el nem szakítható a szeretet-által történő megismeréstől. Szent Ágoston is a szeretetet nevezte meg a minden dolgot *helyére rendező* erőként, márpedig a harmónia és a rend a természetjog lényegi elemét alkotta az egész domináns klasszikus hagyományban. Minthogy Isten akaratát és cselekvését szeretete határozza meg – „Isten a Szeretet" – tanítja *János Evangélium*a –, így akaratának és tervének tökéletesebb megismerése és megvalósítása is, mind a teremtett világ egésze mind az egyéni életstratégia vonatkozásában, csak a racionális megismeréshez társuló *szeretet megismerő aktusa* által lehetséges. Az akarat és a törvény, a rend, a harmónia és a konstruktivitás, a ráció és a szeretet, a végrehajtás és az egyéni személyes kreativitás tehát a kereszténységben, a katolikus erkölcsben – s talán nem tévedünk, ha azt állítjuk, hogy a tomista rendszerben is – egymást kiegészítően vannak jelen, s semmiképpen sem zárják ki egymást.[42]

5. *A természeti törvény mint* naturalis inclinatio *és mint* naturalis conceptio

Most közelebbről megvizsgáljuk, hogy miként vesz részt az örök törvény az emberben kettős módon, úgy mint természetes hajlam és mint az ész felelős aktusa. Mivel a racionalitás az emberi természet formális jegye, így minden emberben természetes hajlam az ész által való vezéreltség, vagyis, hogy az ész szerint cselekedjen [*secundum rationem*], ami pedig egyben az erény szerint [*secundum virtutem*] való életet is jelenti. Az emberi értelemnek kell tehát megvilágítania és vezérelnie az emberi lét világát, amelyben hatnak a természetes hajlamok. Az emberi természet azonban nem készen kapott, előre fogalmazott *szabályok* által uralt, hanem sokkal inkább meghatározott *célokra irányuló hajlamokat* tartalmaz. Ezen irányultságokat kell az emberi szellemnek recipiálnia és igazgatnia. A természeti törvény ily módon kettős formában van jelen az emberben.

(1) Jelen van egyrészt mint *értelem*. Az emberbe van írva egy természetes megvilágító értelem [*lumen rationis*][43], mely a természetes értelem *fényeként* működik. Ezen fény segít felismerni az erkölcsi jó és rossz *változatlan alapelveit* a változó történelmi-társadalmi körülmények között. Az ember tehát nem csak természetes célját képes felismerni, hanem esze segítségével képes az ehhez vezető utat is megtalálni, akkor is ha általános, kógens elvek érvényesüléséről van szó, de akkor is, ha egy bonyolult egyedi helyzetben ezen konkrét helyzet szabályát kell az alapelvekre tekintettel az erkölcsi döntésben meglelnie. A változatlan gyök a jó és a rossz maradandó, mindig és mindenhol érvényes örök elvei. R. Pizzorni szerint Szent Tamás természeti törvénye inkább *fény*, vagyis az örök törvény felfedezésének képessége, mint *egyszer és mindenkorra meghatározott normák foglalata*.[44]

(2) A természeti törvény másrészt az ember *akaratában* van jelen. Ez azt jelenti, hogy az emberben szüntelenül munkálkodik egy alapvető természetes hajlam, hogy egyre inkább ember, egyre inkább önmaga legyen s kiteljesítse önmagát. A természeti törvény az ehhez vezető helyes utat mutatja meg, s egyúttal a helyes cselekedetekre és célokra irányuló *természeti hajlamként*[45] is működik. A természeti törvény tehát nem csupán örök elvek és statikus szabályok gyűjteménye, hanem ezen szemszögből nézve dinamikus, vitális és orientatív valóság, mely a jó felé ösztönöz és a rossz elkerülésére sarkall. A természeti törvény és az emberi természet *teleologikus rendjéből* fakad tehát az, hogy az ember nem csupán felismerni képes az említett törvénynek megfelelő magatartás- és cselekvésformákat, valamint erkölcsi tartalmakat, hanem e kognitív szférán túl egy másként működő törvényszerűség is hat az emberben, ami természetes módon a jó felé ösztönöz és eltávolít a rossztól.[46] Vagyis az ember természete *természetes módon irányul a jóra*, s ez szintén a természeti törvény hatása. A természetes hajlam [*inclinatio naturalis*] úgy van jelen az *akaratban*, mint ahogy a *conceptio naturalis* az *értelemben*, amely az előbbit meghatározza. Ami tehát az *ész szerint kívánatos*, afelé az ember *természetszerűleg is vonzódik*. A *conceptio* és az *inclinatio* között egyfajta kölcsönös függés áll fenn.

A természetes hajlam az akarat számára négy különböző dolgot jelent: *a.) ontológiailag* irányt, *b.) pszichológiailag* vágyat, *c.) dinamikáját* tekintve impulzust és az *d.) etikát* tekintve pedig normát.[47] A hajlamokban a „lét" és a „legyen" egyszerre van jelen, minthogy az emberi természetben *jelen levő* („lét"), ható természetes hajlamok arrafelé irányítják az embert, amely irány az emberi természet kiteljesedésének célja felé tart, a megvalósult emberi termé-

szet felé, amelynek követését pedig a természeti törvény *írja elő* („legyen"). A lét és a legyen szétválasztása ilyen ontológia és filozófiai antropológia alapján csak álprobléma.[48]

A természetes hajlamok tehát nem csupán a célt jelölik ki, hanem természetet is afelé irányítják, az *ész* pedig *mint jót fogja fel a természetes hajlamokat*. Az ész tettre sarkall, vagyis a jót – természetszerűleg – nemcsak felismerni kell, hanem el is kell érni, meg kell valósítani. A rosszat hasonlóképpen képes az értelem feltárni, melyet a cselevésben el kell kerülni. A természeti törvény ilyen, de csak ilyen értelemben követi a természetes hajlamok rendjét. Ami felé tehát az ember természetszerűleg vonzódik, az az ember számára jó, mivel természete szerint való, mint ahogy amitől viszont irtózik, az rossz. Az intellektus írja elő, állapítja meg a jót és az akarat efelé törekszik a természetes hajlamok révén. Ebből következik, hogy a hajlam önmagában nem fedi fel a természeti törvény normáit, ehhez az észre van szükség. Csak az ész képes a hajlamok és a normák jó vagy rossz voltáról ítéletet mondani. Ezért ezek, ha jók, *azért jók, mert az intellektus olyanoknak ítéli meg őket* és nem pedig fordítva.

A következő állítással szokták a tomista tant e tekintetben összegezni: „*secundum ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum naturae*" [a természet előírásainak rendje a természetes hajlamok rendje szerint való]. D. Composta a következőképpen fejti ki mindezt:

> „Ha ugyanis [. . .] a *praecepta naturae* [természet előírásai] egy *ordo*t [rendet] alkotnak, vagyis az emberi viselkedés etikai-jogi normáinak eléggé organikus rendszerét, ez annyiban jön létre, amennyiben ezen normák maguk egy objektív kapcsolatok hasonló rendszerén (*secundum*) alapulnak, amelyet *ordo inclinationum*nak [hajlamok rendjének] hívunk, amely magát a normatív rendszert meghatározza, olyannyira, hogy nincs természeti törvény, amely alapjainál ne feltételezne annak megfelelő objektív kapcsolatokat. A *lex naturalis* tehát feltételez egy *ordo naturae*t [természet rendjét]; a deontológia feltételez egy ontológiát és egy axiológiát."[49]

Az emberi ész a természetes hajlamok tárgyait, mint *emberi* javakat fogja fel, s ilyen értelemben nyugszik a természeti előírások rendje [*ordo praeceptorum*] a természetes hajlamok rendjén [*ordo inclinationum*].[50]

A természeti törvényt az ember passzív módon kapja, de az aktív közreműködését igényli. Bár afelé irányít, amit parancsol – mely parancs Istennek mint Teremtőnek az emberről való akaratát fejezi ki – mégis lehetséges ellene szegülni. Ez abból fakad, hogy az ember nincs kizárólag passzív módon a természetes hajlamok alá vetve. A természeti törvény követéséhez szükség van az ember akaratára is, mivel az embernek akarnia kell természetes céljai felé tartania. Az ember természete tehát egyszerre aktív és passzív. Az ember autonóm döntése által válik azzá, ami természete szerint lenne. Az ember következésképpen természete által meghatározott és mégis szükség van szabad és felelős döntésére, vagyis aktív önmeghatározására. Ahhoz viszont, hogy mint ember és mint személy megvalósuljon, figyelembe kell vennie emberi természetét és azt kell kiteljesítenie. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy csak szubjektív döntése által lesz azzá, ami lénye szerint objektíve lenne. A természeti törvény „legyen"-jét kell megvalósítania ahhoz, hogy azzá legyen, ami *léte szerint* egyébként természetében meg van írva, s amire természetes hajlamai is ösztönzik. Az embernek *azzá kell válnia*, ami léte szerint való. A perszonalizmus és a neoskolasztikus perszonalizmus természetjogi tana is e gondolatból

forrásozik. Az emberi természet nem valami statikus dolog, mely passzívan teljesíti be önnön törvényeit, hanem dinamikus valóság, egy olyan valóság, ami célja felé tart s így teljesedik ki.

A természeti hajlam megelőz minden kognitív megismerést, mivel az előbbi képezi a természeti törvény genetikus elemét. A jónak és a rossznak első megértése, megsejtése akkor kezd megerősödni, amikor az ember felfedezi természetes hajlamaiban lényegi és objektív *céljait*. A természetes hajlamok dinamikus valóságát így metafizikai rezidiumokként is felfoghatjuk, amennyiben az emberi lét legalapvetőbb igazságait közvetítik. Ezen üzeneteket azonban értelmezni, „dekódolni" kell. A természetes hajlamok így semmiképpen sem azonosíthatóak az egyes egyének, pszichikumok változó vonzalmaival, késztetéseivel, vagy az állatok világára jellemző ösztönökkel.

A természetes hajlamok tehát az emberi természetbe írt *célorientáltság dinamikus átiratai*, melyek az emberi értékek, javak megvalósítására rendeltettek, az ember mint egyén és mint a társadalom tagja számára.[51] A természetes hajlamoknak azért van a természeti törvényekhez közük, mert az ész rendezi azokat, minthogy az ész a természetes hajlamok mögött feltárja a természeti célt és mint *morális imperatívuszt* állítja elénk.

A *természetes hajlamok* három alapvető lényegi *típusát* különíti el Szent Tamás[52]:

(1) *Létének megőrzésére* irányuló hajlam (ez *minden létezőre* jellemző),

(2) fajának továbbörökítésére vonatkozó hajlam (*fajfenntartásra* vonatkozó hajlam, amely *minden állatra* jellemző), amely a szaporodásra és az utódok nevelésére irányul,

(3) az ember lelki-szellemi irányultságainak a lehető legmagasabb szinten történő megvalósítására vonatkozó hajlam, amely az *igazság megismerésére* és a *társas életre* irányul (csak az *emberre* jellemző).

Ezen szintek nem pusztán egymásra épülnek, hanem az emberben át is lényegülnek az emberi természet lényege, *racionális-lelki* természete révén.[53] Mint már említettük, az emberi természet speciális formális jellemzője, az *emberi (gyakorlati) ész* a természetes hajlamok tárgyait, mint *emberi* javakat fogja fel, s így az imént említett első két hajlamot sem mint egyszerűen minden élőlényre, illetve minden állatra jellemző javakat tekinti, hanem azok tárgyait mint emberi javakat tekinti.[54] Vagyis az általános természetre jellemző, önfenntartásra vonatkozó vegetatív hajlamokat, illetve az állatokra is jellemző fajfenntartásra irányuló hajlamokat az emberi ész emberi értékekként *átalakítva* recipiálja[55],

> „minthogy az ember eszes volta visszahat az alsóbb *inclinatió*kra is, az ember a merőben biológiai szükségleteit sem az állatok módjára, hanem sajátosan emberi formában elégíti ki."[56]

Nincs tehát panteista veszély, amit a természetjog ulpianusi „sztoikus" meghatározásának átvétele egyébként jelenthetett volna. A panteista felfogásban, ahol a természetjog az, „amit a természet minden állatnak tanított", a természetes hajlam mindenhol ugyanaz, a keresztény tamási tanban azonban az ontológia megváltozik, s így analógiákkal és participációval találkozunk, amely révén a természetes hajlamok is *radikálisan új értelmet nyernek*.[57] Újólag ismételjük: az emberi (gyakorlati) ész a természetes hajlamok tárgyait mint emberi javakat fogja fel, s így is érti azokat, ami miatt *emberi módon való kielégítésre* ösztönöz a biológiai szükségletek esetében is. Például az önfenntartáshoz élelemre is szükség van, de ezt nem egyszerűen elveszi az ember a társától, hanem az adásvétel jogintézményén keresztül ellenszolgáltatás révén tulajdonszerzés által kerül annak birtokába. A jogos önvédelem esetén pedig a támadással arányban

kell állnia a védekezésnek. A fajfenntartásra irányuló hajlam pedig a társ utáni vágyhoz társultan számos pszichikai érzelmi és sajátosan emberi szociális vággyal társul az ember esetében, amelyek rendezett módon való megélését írja elő a természeti törvény, amit a házasság és a család társadalmi és jogintézménye tesz lehetővé interperszonális és társadalmi szinten.

A természetes hajlamok a nekik megfelelő *természetes jogok* természeti alapját is képezik egyúttal, amelynek kifejtésétől most eltekintünk, minthogy az emberi jogok tana inkább a tomizmus, semmint a Szent Tamás-i gondolati rendszer bemutatásához tartozik.[58]

Összefoglalásképpen elmondhatjuk, hogy a természeti törvény Aquinói Szent Tamás-i értelme háromféleképpen ölthet formát:

(1) Az első megfogalmazásban a természeti törvény *teológiai alakban* tárul elénk, az örök törvényben való *részvételként* [*participatio*].

(2) A második megfogalmazásban a természetjog *strukturális megfogalmazását* kapjuk, minthogy rendként, *elrendezésként* [*ordinatio*] tűnik fel. Itt kap helyet a természeti törvény közjóra irányultsága.[59]

(3) A természeti törvény harmadik értelmében a *tartalmi megközelítés* dominál, mivel ezen törvény a *természetes hajlamokon* alapszik, márpedig lényegileg ezekből származtathatjuk a természetjog legelemibb tartalmait s legalapvetőbb normáit.[60]

Mivel a természetjog konkrét tartalmát tekintve nagymértékben meghatározatlan, ezért folyamatosan kiegészítésre, közelebbi meghatározásra szorul. Ez a tevékenység a szabad és felelős embertől aktív, elkötelezett részvételt kíván.

6. Milyen értelemben törvény az ember önmaga számára?

Az ember aktív módon, esze és lelke belevonódása által ismeri meg és követi a természeti törvényt, vagyis morálfilozófiai értelemben a tomista rendszer nem pusztán heteronóm. Azonban ezek után nem rögtön a kanti autonóm, törvényhozó észre kell gondolnunk, hanem arra, hogy az ember felfedezi önmagában a természeti törvényt. Ez a törvény mint *lét-törvény* a konkrét cselekvést illetően a legnagyobbrészt meglehetősen meghatározatlan. Az embernek tehát nem csak fel kell ismernie és el kell fogadnia szabad döntése által a természeti törvényben foglaltakat, hanem mindezeken túl ezen elvekből aktív módon kell tudnia következtetnie a helyes cselekvésre vonatkozóan. A természeti törvényhez az ember nem konstatatív módon viszonyul, vagyis nem elég pusztán csak elismerni annak létezését. Ez a törvény racionalitást[61] és lelkületet[62] kíván. A relatív erkölcsi autonómia mindezen dolgok miatt a tomista morálfilozófia és morálteológia sajátosságaként értékelhető. A törvény elfogadása belső hozzáidomulást kíván, s éppen ez adja a tettek valóban erkölcsi értékét. A tomista morál nem semmisíti meg az emberi szabadságot, hanem tettre ösztönzi, hiszen a természetes erkölcsi törvénynek engedelmeskedve az akarat önnön természete törvényének engedelmeskedik, vagyis az észnek. Ezért ez a morál eredetét tekintve *heteronóm*, mivel Istentől származik, aktualizálását tekintve viszont *autonóm*.

Az ész struktúrája megfelel az elsődleges és változatlan elvek rendjének, melyeket az ember önmagában talál. Az előbb felvázolt etikai finalizmus – és csakis ennek – hátterében lesz érthető Szent Tamás azon kijelentése, miszerint „minden ember önmaga számára törvény”[63]. Nem szorul tehát most már különösebb bizonyításra, hogy a tomista koncepcióban az ember

nem a természetjog kész, előre – tökéletes módon és hézagmentesen – megalkotott szabályrendszerével szembesül. Az emberi ész egy bizonyos autonómiával rendelkezik az Isten által teremtett és a *lex aeterna* által elrendezett és irányított kozmikus rendben, mivel ezen rendet meg kell ismerni, mely megismerés kutatás eredménye.[64] Ehhez azonban tudatosítanunk kell, hogy Szent Tamás fenntartja mind Isten mint *elsődleges ok*, mind az ember mint *másodlagos ok* szubjektivitását, és ezeket szépen – meghatározott módon – egymáshoz illeszti. Az emberi értelem tehát nem egy előre fabrikált szabályrendszer felismerését végzi, hanem sokkal inkább rendező szereppel bír, és a *gyakorlati morális tudás* [*prudentia*] révén leli meg az elsődleges természetjogi elveknek megfelelő cselekvés normáját.

Ami az emberi ész ellen vét, az ugyanazon ok miatt az örök törvény ellen is vét. Rendkívül hangsúlyos tehát az angyali doktornál a ráció szerepe, mindazonáltal természetjogi elméletére nem mondhatjuk, hogy racionalista lenne, hanem inkább csak azt hogy racionális. Ez utóbbira mindennél ékesebb bizonyítékot szolgáltat az, hogy a törvény definíciójában a közjóra való rendeltség [*ad bonum commune*] mellett a racionalitás, az ész által való elrendezettség is szerepel. Újólag idézzük a törvény tamási definícióját:

> „[Lex] nihil est aliud quam quaedam *rationis ordinatio* (kiemelés tőlem – F.J.) ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata."[65]

Szent Ágoston a pelagianizmus eretneksége után hajlik arra, hogy Isten *akaratát* és ne az értelmet tegye meg az erkölcsi értékek forrásává, hiszen a kizárólagosan az észből származó törvény gondolata ahhoz a képzethez vezetheti az embert – ahogy az Pelagius esetében is történt –, hogy az embernek az üdvösséghez elégségesek saját eszközei, vagyis nem szorul rá az isteni kegyelemre. Ezzel kialakul a középkort jellemző két nagy gondolati áramlat: az egyik az intellektualizmus, a másik pedig a voluntarizmus. Az előbbiek a természeti törvényt az észből, az utóbbiak pedig az isteni akaratból származtatják. Bár a középkori természetjogi gondolkodás igyekezett a természetjog három lehetséges forrását szintézisbe, illetve egységbe hozni, vagyis a fizikai természet törvényét, az ész törvényét, valamint a felsőbb akarat törvényét, mégis a középkor vége felé egyre inkább kiéleződött a voluntaristák és az intellektualisták közötti nézetkülönbség.

Szent Tamás szerint a természetjog az örök törvény részvétele a racionális teremtményben, vagyis Tamás a törvény lényegét a *racionalitásban* ragadja meg. Az igazságosságot, s így a természeti törvényt merő akaratra, puszta önkényre visszavezetni Isten megsértését jelenti. Tamás nagyon határozottan elutasítja a voluntaristák nézetét:

> „Káromlás azt állítani, hogy az igazságosság Isten puszta akaratától függne, mivel ez azt jelentené, hogy azt állítjuk Isten nem követi a bölcsesség rendjét."[66]

Az isteni akarat, az isteni bölcsesség és az igazságosság, valamint a törvény szerinti igazságosság és az akarat viszonyát Isten és az ember esetében rögzítő, az összefüggéseket jól megvilágító, kiegyensúlyozott tamási megfogalmazás a következőképpen hangzik:

> „[...] mivel a megértett jó az akarat tárgya, lehetetlen, hogy Isten mást akarjon, mint amit a saját bölcsessége megszab. Ez olyan, mint az igazságosság törvénye,

> amely szerint az ő akarata helyes és igazságos. Ezért, amennyiben az akarata szerint cselekszik, igazságosan cselekszik, ahogy mi is igazságosan tesszük azt, amit a törvény szerint teszünk. Azonban mi valamely feljebbvaló törvénye szerint cselekszünk, Isten pedig önmaga számára törvény."[67]

Szent Tamás szerint Jézus Krisztus semmilyen új erkölcsi parancsot nem tett hozzá a természetes erkölcsi törvényhez. A Szent Pálnál szereplő erény- és vétek-katalógus sem a kinyilatkoztatásból származik, hanem a természetes erkölcsi törvényből, melyet az emberi értelem diktál, s amelyet a kinyilatkoztatás nélkül is meg lehet ismerni.[68] Az ember tehát természeténél fogva rendelkezik természetes hajlamokkal és értelmi képességgel természete, lényegi valója megvalósítására, kiteljesítésére. Az ember természete, következésképpen, a tomista rendszerben nem szakítható el természettől fogva racionális mivoltától. Mielőtt félreértenénk a most előadottakat, ismét leszögezzük: a tomista jog- és morálfilozófiában Isten áll az egész teremtett világ középpontjában, vagyis minden tőle származik – így az ember szabadsága és racionális természete is – és hozzá tér vissza. A jog, a törvény, minden törvény az egyetlen Törvényhozóra vezethető vissza, az örök törvény, a természeti törvény és az emberi törvény hármassága által. Az örök törvényben részesedő természeti törvény az ember szívébe van vésve, az emberi írott jognak pedig meg kell felelnie a természeti törvény követelményeinek. A természeti törvény azon túl, hogy az örök törvényben részesedik, igazolja az emberi pozitív jognak való engedelmességet, de egyben korlátozza is annak autonómiáját. A természeti törvény az ember morális lelkiismeretében székel, mely természetesen az adott egyén esetében lehet jobban vagy kevésbé fejlett, de amiben kitörölhetetlenül jelen vannak a természeti erkölcs első alapelvei. Ez a lelkiismeret tehát egyben védi is a természeti törvényt, s ez utóbbi egy bizonyos autonómiával rendelkezik, hiszen az ész az, amely az ember számára azt mindig jelenlevővé teszi. A természetes erkölcsi törvény, eredetét tekintve pedig – újólag hangsúlyoznunk kell – az emberen kívül áll, hiszen a Teremtő helyezte azt az emberbe, az egyetlen igaz legfőbb Törvényhozó.

Szent Tamás gondolati rendszerében az *ontológia* teszi az értékeket és a célokat jogivá. Vagyis nem csupán egy teocentrikus és teonomikus antropológiáról és teleológiáról kell szólnunk a természeti törvény esetében, hanem a célok és az értékek vonatkozásában a természeti törvény révén rögtön *jogiságról* is, hiszen az ontológiai teszi az előbbieket a „legyen" jogilag és erkölcsileg elvárható és szankcionálható részévé. Nem csupán az emberi gyakorlati élet érték- és célorientáltságról van tehát szó, hanem az ontológiai dimenzió miatt ezen tartalmak – meghatározott konstellációt alkotva – az emberközi kapcsolatokban *követelményekként* lépnek fel, és végső soron az örök törvény, az isteni igazságosság és bölcsesség révén szankcionáltatnak.

A természeti törvény – összefoglalásképpen – az emberi természetből származik és célja az ember természet-szerintisége, továbbá az ember létében gyökerezik és a tökéletesedés, kiteljesedés felé irányít. Nem csak az emberi észben jelenik meg, hanem hajlamokként is jelen van az ember vágyakozó szférájában. A természeti törvény, mint a természetes ésszerűség és az igazságosság[69] törvénye, az emberben és az emberközi kapcsolatokban a megtestesült rációt jelenti, mely feltételezi a jónak és a közjónak – közelítő – megismerését, illetve az arra való tartást.

7. A természetjog történetisége és a természeti törvényi normák megismerésének fokozatisága

Ki kell térnünk a természeti törvény tartalmának változatlanságának és ugyanakkor megismerésének történetiségének kérdésére, megismerésének fokozatiságának és történelmi-kulturális meghatározottságának problémájára.

Mivel a természeti törvény nem írott törvény, így ennek megismerése is fokozatosan megy végbe a morális lelkiismeret történelmi fejlődésével párhuzamosan.[70] Ha a természeti törvény megismerése a geometria módjára történne szigorúan tudományos következtetések révén, akkor az axiómák és a teorémák meghatározása után a természeti törvény teljes tartalmát egyszer s mindenkorra meg tudnánk állapítani, hiszen az alapigazságokból szükségszerű logikai levezetéssel kibontható lenne a természeti törvény teljes szabályrendszere.[71] A természeti törvény ilyen felfogása kizárná tehát a történetiség dimenzióját és a fokozatos megismerés lehetőségét.

Jacques Maritain különbséget tesz a természeti törvény *ontológiai* és *ismeretelméleti* oldala között. Ami a természeti törvény ontológiáját illeti, az örök és változatlan. A természeti törvényt megismerését illetően azonban azt kell mondani, hogy az fejlődésen megy keresztül, mivel azt nem a spekulatív észnek tulajdonítja, hanem

> „egyfajta kulturális evolúcióként képzeli el: egy »*trial and error*« folyamat során az emberiség fokról fokra tesz szert erkölcsi tapasztalatra: a próbálkozásokkal, sikerekkel és kudarcokkal, előrelépésekkel és visszaesésekkel tarkított fejlődés során bevált normák megőrződnek, a többi kirostálódik."[72]

A Jacques Maritain-i neotomizmusban ily módon a történelmi haladás eszméje – például az emberi jogok vonatkozásában – alapját adja a természetjog *fokozatos megismeréséből* fakadó egyre kiteljesedő megvalósulásának. Ez egy olyan mérsékelt optimizmus, történelemfilozófián és történelmi tapasztalatokon nyugvó visszafogott idealizmus, amely Maritain korszakában megalapozottnak látszik, hiszen ő maga is részt vett az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatának megfogalmazásában, amely történelmi lépésként összességében egyfajta katartikus élményként értékelhető.[73] Kérdés azonban, hogy a posztmodern korban, amikor az emberi jogok domináns felfogása szerint azok mögött *nincs természet*[74], s így természetjog sem, s ami miatt az emancipáció bizonyos radikális libertariánus szemlélete jegyében az *emberi természettel szemben* játszák immáron ki az „emberi jog" mindent ütő aduját, nos e korban kétséges, hogy e sajátos emancipációban érzékelhető „fejlődés" – bár a posztmodern kor meghatározó gondolkodói tagadják, hogy lehetne bármiféle történelmi fejlődésről beszélni – a természeti törvény fokozatos, egyre kiteljesedő megismerését jelentené. Inkább csak egyre szaporodó emberi jogi követelésekről, s egymást követő deklarációkról és jogalkotási termékekről van szó. Az emberi jogok – lassan most már több százra rugó – nyilatkozatainak döntő többsége természetesen üdvözlendő és jelentős előrehaladást jelent a természeti törvény normáinak pozitiválódása terén. Az emberi természettel *szemben* megfogalmazott „ál-emberi jogi" törekvések esetén azonban nem is egyszerűen visszafejlődésről van szó, hanem egyáltalán a *természetjogi jelleg* és érzékenység teljes *elvesztéséről*.

Visszatérve Maritain gondolataira, elmondható, hogy a természeti törvény episztemológiai oldala azonban nemcsak a *a.) történelmi fejlődést* involválja, hanem a természeti törvény

követésének vonatkozásában az egyes népek között észlelhető *b.)* kulturális *különbségeket* is megmagyarázza. A természeti törvény ismeretelméleti dimenziója tehát érthetővé teszi

> „nemcsak bizonyos normák viszonylag késői megjelenését, hanem a kultúrák közötti eltéréseket is, hiszen az egyes népek, különböző esetleges körülmények következtében, nem azonos ütemben, sőt nem is azonos módon fejlődnek."[75]

Ezen állítás tehát magáévá teszi a modern történettudomány mellett a kulturális antropológia alapvető meglátásait, tudományos eredményeit is. A természeti törvény megismerésének fő iránya, fejlődéstendenciája azonban minden népnél megegyezik, mivel a *természeti hajlamok* minden emberben *azonosak*.[76] Manapság azonban – bár az előzmények egészen a modern kor előfutáraiig nyúlnak vissza[77] – bizonyos véleményformáló erők már ezt is megkérdőjelezik, így nem meglepő, hogy az emberi jogok „emberi természet" nélkül maradnak, ha az emberben nem ismerik el ezen közös emberi természeti hajlamokat, s azokat legitimnek kikiáltott, emberi jogokat megalapozó szubjektív vágyakkal, indíttatásokkal, illetve az állati ösztönökkel rokonítható elemi szenvedély-vonzalmakkal helyettesítve naturalizálják és relativizálják.

A pozitív jog nem állja útját a természeti törvény történeti kiteljesedésének, sőt abban mint *pozitiválódott természetjog* fontos szerepet játszik, s megfordítva, a természeti törvény nem csak lehetővé teszi, hanem *igényli* is az ember alkotta jogot. A természeti törvény ugyanis igényli az ember alkotó tevékenységének termékeiként megjelenő pozitív jog általi *közelebbi meghatározásokat*. A pozitív törvények és a történelem a természeti törvény megismerésének és aktualizálódásának nélkülözhetetlen feltételei, mivel ez utóbbi törvény strukturálisan szorul rá az előbbiek földi valóságára. Hogy a pozitív törvények ki vannak téve a társadalmi-történelmi változandóságnak, az nem szorul különösebb magyarázatra, bizonyításra, elég csak a legtartósabb, a „kiváltképpeni jog", azaz a római jog példájára – s az abban, az évszázadok leforgása alatt végbement változásokra – utalnunk. A pozitív törvényeknek – a tamási gondolat szerinti – a természeti törvényekhez való viszonyát később fogjuk tisztázni. Most a természeti törvények és a történetiség kérdésére térnünk ki, hiszen a természeti törvény elveinek egy pozitív jogon keresztül történő konkretizálódáson, közelebbi meghatározáson kell keresztülmenniük, mert csak így képesek az ember életének társadalmi valóságát szabályozni. Az emberi észnek tehát – mondja Aquinói Szent Tamás – a természeti törvény egyetemes és változatlan elveiből, normáiból a konkrét cselekvésre vonatkoztatva kell következetéseket levonnia.[78] A kutató-megismerő tevékenység így szerves része a természetjogiságnak, s amennyiben a pozitív jog megfelel a természetjognak – egyébként pedig nem is tarthat számot a „törvény" névre a tamási tanítás szerint –, úgy bizonyos értelemben az egész joganyagot természetjognak nevezhetjük. Egyszerre beszélhetünk tehát a *természetjog pozitiválódásáról* és a pozitív jog *természet-szerintiségéről (természetességéről)*, minthogy a természeti törvény és annak pozitív jogban való aktualizálódása és történelmi kiteljesedése között harmónia és nem pedig ellentmondás van.[79]

Hogy miképpen egyeztethető össze a változandóság a természeti törvény első elveinek örök és változatlan voltával, egyetemes érvényével, arra választ ad Szent Tamás azon tétele, miszerint az emberi természeti változó: *natura nostra variabilis est*.[80] A változandóság abból fakad, hogy a gyakorlati valóságban a következtetések kevésbé egyértelműek mint az elméleti reflexió területén, mivel az emberi cselekvések világára nagyban jellemző a kontingencia, az

esetlegesség. A gyakorlati élet partikuláris viszonyaiban nehéz a természeti törvényből fakadó *következtetések* levonása, így alapos és figyelmes kutató[81] munkára van szükség. Ezt – tehetjük hozzá – a középkori jogászok nagyon jól tudták és egész jogászi tevékenységükre ez az alapállás volt a jellemző.[82] Mindezen tevékenység eredménye az ember alkotta – a természetjog interpretálásával képzett – pozitív jog. Az emberi tevékenység szférájának helyes értelmezése a *prudentia* erényéhez és annak gyakorlásához kötődik.[83] A *prudentia* teszi lehetővé a helyes értékelést az adott döntési, cselekvési szituációban, amelyben a helyes döntés kondícióit kell meghatározni, hogy a tett valóban jó legyen, márpedig ez ki van téve az egyes emberek körülményeik-béli, hely- és időbéli változóságainak. A helyes döntést nehezítik az észt elhomályosító szenvedélyek, a rossz szokások, valamint a rossz természeti adottságok befolyása.[84] Habár tehát a természetjog elvei változatlanok, nem lehetséges azokat mindenütt azonos módon alkalmazni, ezért szükséges megvizsgálni, hogy az adott partikuláris körülmények között, melyek az említett elvek legmegfelelőbb konkrét meghatározásai. Hogy az így hozott döntések, alkotott törvények nem térnek el elvi szinten a természeti törvénytől, azt az emberi ész azon tulajdonsága adja, hogy a tökéletlen dolgoktól jut el fokozatosan [*gradatim*] felfelé a tökéletesek felé. A közjó állandó keresésének követelménye[85] a törvényalkotás során így tökéletes összhangban van a változó körülmények között keresett igazságossággal. Az embernek tehát keresnie kell, fel kell fedeznie a természeti törvény állandó elveinek, normáinak konkrét értelmét. Ezen kutató munkában a *tapasztalat* sokat segít, márpedig a pozitív jog – de az erkölcs is – köztudottan konzervatív jellegű, vagyis ezen jog összegzi, magába sűríti és nehezen változtathatóvá teszi a – részben tapasztalati úton nyert – gondolati-gyakorlati eredményeket. Mindazonáltal ezen tevékenység, mint minden felelős emberi tevékenység, korántsem mentes a tévedéstől és a hibázás lehetőségétől. Nos, tehát akkor még egyszer: a természetes ész csupán csak a legfontosabb direktívákat közvetíti az emberi döntés felé, a konkrét cselekvést tekintve viszont számos alkalmazási módot tesz lehetővé. Az általános természeti törvényeket sem lehet mindenhol és mindenkire egységesen, azonos módon alkalmazni, mivel nagymértékben különböznek az emberi dolgok. Ezért találkozhatunk különböző pozitív törvényekkel az egyes népek esetében.

Csak az *isteni természet változatlan*, az emberi változó, de azért van benne valami állandó, egyébként nem beszélhetnénk *természetről*. Hasonlóképpen, vannak olyan normák – akkor is ha csak kevés van ezekből –, amelyek minden egyes népnél megegyeznek, akármilyen civilizációs szinten is legyenek – halljuk az arisztotelészi tétel újramegfogalmazását. Ez a jelenség bizonyos alapértékek állandóságára mutat rá, s arról lebbenti fel a fátylat, hogy a „legyen" a „lét"-en, természetjog a természeten, a deontológia az ontológián alapszik.

Fontos megjegyeznünk, hogy az *emberi természet változandóságáról* szóló tamási tételt sokan félreértelmezték. A változandóság nem az ontológiában van, hanem a morálban.[86] Tamás nagy érzéket tanúsított az emberi cselekvés körülményeinek, vagyis a helyi sajátosságok, a partikularitásokból fakadó igények méltánylására. Mindez azonban távolról sem jelent relativizmust, vagy még kevésbé szkepticizmust vagy agnoszticizmust. Nincs abban semmi meglepő, hogy vannak olyan dolgok, amik korábban erkölcsösnek számítottak, s ma már nem felelnek meg a természetes erkölcs kívánalmainak, vagy éppen a természetjog ma ismert normáival már nem konformak. A történelem természetesen nem változtat a természetjog alapvető elvein, hanem sokkal inkább arról van szó – mint már szóltunk róla –, hogy a fejlődés, a civilizáció előrehaladása újabb és újabb egyetemesen érvényes emberi alapértékek felfedezését eredmé-

nyezi, vagyis a természetjog mindig az emberi élet és méltóság olyan minimumát határozza meg, amely nélkül nincs értelme beszélni emberi méltóságról.

Szent Tamás tehát nem fogadja el a természeti törvény, illetve a természetes erkölcs radikális relativizmusát, már csak azért sem fogadhatja el – tehetjük hozzá – mert ez logikai nonszensz lenne, mert az a természet, ami teljesen relatív, az *nem természet*, hiszen nincsenek *sajátosságai*, ezen túl pedig nem is következik semmilyen normatív tartalom sem belőle, mivel *nincsenek törvényei*. Téves tehát az a következtetés, hogy az ember változó természete miatt semmi sem természettől fogva erkölcsös vagy igazságos.[87] Csupán az erkölcs *anyaga* változik, ami egyébként természetéhez is tartozik, minthogy nem lehet annak konkrét tartalmairól minden esetben tökéletes bizonyosságot szerezni. Az erkölcs, mint a *gyakorlati tudás* terrénuma, nem szervezhető zárt, a geometria törvényeihez hasonlatosan tökéletes *szabály*rendszerbe – mint ahogy ez a természeti törvény, illetve a természetjog előírásaira is áll –, mivel az erkölcsi cselekvés sokszor csak a *valószínűséghez* tartó bizonyosságai nem a metafizika, és különösen nem a matematika vagy a geometria bizonyíthatóan és szükségszerűen igaz – ez utóbbi diszciplínák esetében: axiómákból és teorémákból apodiktikus logikai szükségszerűséggel következő igazságok – bizonyosságai. Ami állandó az emberi természetben, az az ember *lényegi* magva, az ember konstitutív elemei, az emberi lét célja, valamint néhány kitörölhetetlen természeti norma. Az ember természete csak *lényeg*ében változatlan. Csak Isten teljesen változatlan, mivel egyedül Ő a tökéletes, az ember ezzel szemben tökéletlen és természete is változó. Az ember képes jobbá válni, de morálisan vissza is fejlődni. Szent Tamás egyértelművé teszi, hogy a természetjog helyenként és emberi kondíciókként történő változósága, eltérései is az emberi természet változandóságán alapszik.[88] Ami változatlan tehát, az a természeti törvény legáltalánosabb és *legegyetemesebb elvei*, míg az ebből *levont következtetések* változhatnak helyenként és koronként, annál inkább, minél inkább az alapelvektől távoli kérdésekről van szó.

Fontos továbbá kiemelnünk az erkölcsi megismerés módozatát a tamási koncepcióban. Az erkölcs tudományát illető dolgokat javarészt a *tapasztalat* által ismerhetjük meg – mondja Szent Tamás.[89] A természetjog kutatása is ily módon szükségessé teszi a valóság tanulmányozását, a tapasztalat által nyert eredmények felhasználását, vagyis a konkrét ember konkrét valóságával való állandó kontaktust, azon embernek, aki a *történelmi-társadalmi valóságban* él és abban teljesíti ki magát. Az embernek ezen valóság *kontingens körülményei* között kell megtalálnia a természeti törvény változatlan elveinek konkrét értelmét, az elsődleges elvekből a partikuláris valóság körülményei közt levont következetéseket. A tapasztalati megismerés jól összefér a természetjog tomista rendszerében a természeti törvény történetiségével, annak tartalmainak megismerését érintő episztemológiai oldalával. A történelem ugyanis lehetőséget teremt a természeti törvény egyre teljesebb és tökéletesebb megismerésére, mely megismerésnek kiemelt terepe a pozitív jog szférája, az ennek működéséből nyert erkölcsi-jogi ismeretek. A megismerést illetően a végső szó viszont nem a tapasztalatot, hanem az észt illeti[90], így a „jó” és a „rossz” dolgában is ez utóbbi dönt. Az ész továbbá megtermékenyíti a tapasztalati megismerésből származó tudást. Fogalmazhatunk úgy is, hogy a helyes értelem és a gyakorlati morális tudás képes csak disztingválni, *értelmet adni a jelenségszféra tényadatainak*, amelyek ráadásul sokszor meglehetősen problematikusan és összetett módon jelennek meg a tapasztalati világban. Míg az elvont értelem az egyetemes és változatlan igazságok és elvek közötti szükségszerű kapcsolatokat tárja fel, addig a tapasztalat az esetlegességek és változandóságok világában mozog, a gyakorlati morális tudás pedig valahol a kettő között helyezkedik el.

Az előbbieket összegezve elmondhatjuk, hogy Aquinói Szent Tamás kifejezetten elismeri a természeti törvény gyakorlati megismerése és alkalmazása tekintetében a bizonytalanságot, az eltéréseket és a relativitást. Különbséget tesz azonban a természeti törvény változatlan és transzcendens momentuma, valamint a történelmi-kulturális momentuma között. A természeti törvény mindenhol és mindig érvényes volta ily módon formálisan és nem tartalmilag értendő. A különbség nem abban ragadható meg Arisztotelész és az angyali doktor állásfoglalása között, hogy az „erkölcsi alapelvek ki vannak-e téve a változásnak", hanem a döntő differencia abban észlelhető, hogy milyen véleményen vannak a tekintetben, hogy „van-e olyan alapelv, melytől soha nem szabad eltérnünk, és amely még a legszélsőségesebb esetekben is megőrzi kötelező jellegét" – mutat rá Ernest L. Fortin[91]. Míg Arisztotelész állítása szerint *minden* természetjog[92] változó, addig – mint ismeretes – Tamás különböztet a természeti törvény mindenki által betartandó '*elsődleges*', általános jellegű elírásai és '*másodlagos*' előírásai, vagy szűkebb értelemben vett normái között, amelyek az eseti történeti és társadalmi-politikai meghatározottságoknak, s így tehát a *módusulásoknak* vannak kitéve. Mindebből következően

> „egy olyan erkölcsi alapelvet, mely egy polgárral vagy polgárok egy csoportjával szemben lehetetlen és ennélfogva ésszerűtlen követeléseket támaszt, úgy kell megváltoztatni, hogy megfeleljen a helyzetnek, melyben alkalmazzák. Minél partikulárisabb az alapelv, annál változóbbá és bizonytalanabbá válik."[93]

El kell tehát fogadnunk a természeti törvény dinamikus voltát, habár az lényegileg, belsejét tekintve nem változik, s így ontológiailag vagy objektíve, vagyis önmagában véve [*quoad se*] mindig ugyanaz marad. Azért állandó, mert az emberi természeten alapul, s az embernek Istennel, önmagával és a többi emberrel való lényegi kapcsolatát szabályozza. Ezért is van igaza az augusztiniánus atyának, Ernest L. Fortinnak, amikor így fogalmaz:

> „A természettörvény legáltalánosabb alapelvei [...] közvetlenül alkalmazhatóak az emberi társadalomra, és nem kell őket enyhíteni annak érdekében, hogy érvénybe lépjenek."[94]

Ezen túl azonban, újólag nyomatékosítjuk, a természetjog „fejlődéséről" kell szólnunk, amennyiben ezen törvényt szubjektíve, illetve gnoszeológiai szempontból tekintjük, s nem önmagában. Ilyen értelemben, a történelmi ember szemszögéből és a törvény megismerését tekintve, tehát az alkalmazást [*quoad applicationes*], a külső megnyilvánulást tekintve a természeti törvény tökéletesedik, mivel kontingens történeti kulturális körülmények között hatékony [*quoad efficacitatem*]. Mindez abból a tényből fakad, hogy az ember bár *lényegileg* azonos marad időben és térben, *egzisztenciálisan* történeti-kulturális lény, és ezért a körülmények által meghatározott, de egyúttal képes a relációiban önmegismerésében fejlődni. Bár az igazság abszolút és változatlan, s így a természeti törvény alapelvei is örökek és változatlanok, a természeti törvényről való ismeret azonban javarészt fogyatékos, tökéletlen, hiányos és változó[95], mivel emberi megismerésről van szó, mely meghatározott történeti, társadalmi és egzisztenciális környezetben történik, de amely nem csak változó, hanem – éppen ezért – *tökéletesíthető* is.

Ha az örök törvény oldaláról tekintjük a természeti törvény változóságát, akkor ez onnan is igazolható. A természeti törvény az örök törvény részvétele az emberben, azonban a tomista

rendszerben e két törvény nem azonos egymással, ellentétben a sztoicizmussal, amely a kettő közé egyenlőségjelet tett. A természeti törvény másodlagos szabályai [*secunda praecepta*] tekintetében az emberi észnek aktív szerep jut, s ezen szabályok a történelmi változóságnak vannak kitéve.

8. A pozitív emberi jog sajátosságai és korlátjai

Bár a jog a tomista természetjogi konstrukcióban a tág értelemben vett morál része[96], mégsem beszélhetünk direkt *jogi moralizmusról*, hiszen az ember alkotta pozitív jog a jogiság lényegénél fogva az alábbi hat korláttal, illetve sajátossággal rendelkezik[97]:

(1) Az emberi törvénynek *nem kell minden* bűnt, hibát tiltania, hanem *csak a legsúlyosabbakat*[98], különösen azokat, amelyek a *társadalom fennmaradását veszélyeztetik* (amelyek a *közjót közvetlenül* érintik[99]) és amelyeket az *emberek többsége el képes kerülni*.

(2) Nincs olyan erény vagy olyan bűn, illetve erkölcsi vétek, amelynek *legalább néhány aktusát* az emberi törvény ne lenne képes tiltani vagy előírni.[100]

(3) Az emberi törvénynek nem az a feladta, hogy az embereket *közvetlenül* és *azonnal vezesse az erényre*, hanem hogy *fokozatosan* („*non subito, sed gradatim*").[101]

(4) Az emberi törvénynek nem lehet feladata, hogy az *igazságosság tökéletes rendjét* hozza létre, hanem csak hogy egy „*secundum aliquam iustitiam*" [valamiféle igazságosság szerinti] rendet intézményesítsen.[102]

(5) A pozitív emberi törvények sajátossága, hogy *változóak*. Azonban egy törvény *megváltoztatásához nem elégséges indok* az, hogy az *újabb jobb* az előzőnél; a változtatás csak annyiban indokolt és elfogadható, amennyiben *nyilvánvaló szükség* igényli ezt vagy az *állam nyomós érdeke* fűződik hozzá.[103]

(6) Az emberi pozitív jog *legfőbb feladata* és célja – amint az már például Arisztotelésznél is szerepelt –, hogy az *emberek közötti barátságot*[104] mozdítsa elő.[105]

A természeti törvény és az emberi alkotta írott törvény vonatkozásában az utóbbinak érvényességére tekintettel állapítja meg Szent Tamás kategorikus érvénnyel, hogy mivel az emberi törvény nem ronthatja le a természeti törvényt, ezért az annak *ellentmondó* ember alkotta törvény *nem rendelkezik kötelező érvénnyel* és egyben igazságtalan is. Helyesebb lenne nem is törvénynek, hanem *annak megrontásának* nevezni. A passzus fontossága okán azt teljes egészében idézzük:

> „Az írott törvény, amint nem adja a természetjognak az erőt, azt nem is csökkentheti sem részben sem egészben; az emberi igyekezet ugyanis nem tudja megváltoztatni a természetet. Ha tehát az írott törvény rendel valamit a természetjog ellen, akkor igazságtalan és *nincs kötelező ereje*. A tételes törvénynek ugyanis ott van helye, ahol a természetjognak mindegy, vajjon így vagy amúgy történi-e valami (2II 58, 2). Az efféle írásokat helyesebb *nem is törvényeknek mondani, hanem rontásoknak*. Ezek tehát *nem lehetnek az ítélet normái* (kiemelések tőlem: F. J)."[106]

Meg kell azonban jegyeznünk, hogy létezik néhány olyan, elsősorban az angolszász világban meghatározó kortárs elmélet, amely azt állítja, hogy a tamási természetjogi kiindulópontot

veszi alapul, miközben nem vitatja el a kötelező erőt, a jogi érvényességet a természeti törvénynek ellentmondó pozitív jogtól. Az ilyen elméletek azonban a szó szigorú értelmében véve voltaképpen nem is természetjogi alapállásúak, s Szent Tamást sem követik hitelesen.

9. A természeti törvény és a pozitív emberi törvény kapcsolata

A természeti törvény és a pozitív ember törvény mindenek előtt az érvényességszármaztatás kapcsolatában állnak egymással. Így ezen érvényességtulajdonítás és helyesség biztosításának okából kifolyólag, továbbá az emberalkotta jog jellege miatt, vagyis, hogy például alapelveken alapszik, illetőleg értelmezésre szorul[107], a természeti törvény működését folyamatosan feltételezi. Ezeken túl a szerződések és egyezmények betartásának kötelessége, valamint az emberi és közösségi jogok is csak a természetjogi alapjukkal magyarázhatóak, csak azok által alapozhatóak meg.

A jogfilozófia nem adhatja fel a jogi érvényesség filozófiai megalapozásának igényét, így a filozófiai kutatást a jogi érvényesség alapjainál a jog minden jelensége tekintetében. Ezekből és egyéb további relációkból fakadóan a természeti törvény elsőbbsége és megkerülhetetlensége a pozitív jog számára az alábbi jegyekben érhető tetten.[108]

(1) Természetjog nélkül az *emberi jogok* a gyakorlatban *védtelenek* a politikai hatalommal szemben. A természetjog nélkül továbbá az emberi jogok teoretikusan *nincsenek megalapozva*, így azoknak adható adott esetben az emberi természettel ellentétes értelem is. A (látszólagos) *kollízióba lépő* emberi jogok között csak a természetjog, illetve a természeti törvény által biztosítható, *teremthető meg az összhang*.

(2) Minden egyezmény, *szerződés* a magánviszonyoktól kezdve, az államalkotókon át a nemzetközi kapcsolatokig bezárólag a természetjog miatt érvényes, ha egyáltalán érvényes, és ezen természetjogi érvényesség miatt tartandóak be. Ha ez nem lenne, mindegyik fél csak addig és annyiban tartaná be, ameddig és amennyiben azt érdeke megkívánja, illetőleg csak, ha a kikényszerítéssel van szankcióval kell számolnia.[109] Ezen jogkövetkezmény azonban tipikusan nem a szerződések világára jellemző.

(3) A természetjog juttatja az *érvényességet*, s így a *kötelező erőt* minden pozitív jognak, de a népek jogának és a jogi erejű szokásoknak (jogszokásoknak) is. Azon pozitív jogi előírás, joggyakorlat vagy jogszokás, illetve nemzeti erkölcs[110], amely nyilvánvalóan ellentmond a természetjognak, az nem rendelkezik jogi minőséggel, jogi kötelező erővel.[111]

(4) A természetjog révén lehet megkülönböztetni az *igazságos* és az *igazságtalan törvényt* egymástól. Azon pozitív törvény, amely annyira igazságtalan, hogy a természetjog leglényegibb elveit, tartalmait sérti, az nem minősül jognak. Ha erről nincsen szó, akkor a természeti törvény a pozitív törvény *tökéletesítésére* és értékmérőjeként szolgál.

(5) A természetjog *szubszidiárius forrása* a pozitív jognak.

(6) A természetjog elvei alkotják a *pozitív jog általános elveit*.

(7) A természetjog alapján lehet a pozitív jog eszközeivel megállapítani, meghatározni hogy az *egyes jogviszonyokban pontosan kit mi illet*,

(8) A természetjog igazolja a *büntető törvények visszaható hatályát*.

(9) A természetjog igazolja a természetjog alapelveinek nyilvánvalóan és súlyosan ellentmondó, azokat sértő pozitív jognak (joggyakorlatnak, rezsimnek) való *ellenállás jogát*.

(10) A *család ontológiájából* következnek a család természetes jogai[112], amelyeket a politikai közösségek nem sérthetnek; de a természetjog biztosítja a nemzeteknek és a *népeknek* is arra való jogukat, hogy saját államot alakítva éljék meg, teljesítsék ki *önrendelkezési jogukat*.[113]

(11) Természeti törvény nélkül nem lehet beszélni a *jog fejlődéséről* vagy éppen *regressziójáról*.

10. Az emberi személy Szent Tamás és szellemi követői politikakoncepciójában – a halálbüntetés kérdése

Szent Tamás politikai filozófiájában az arisztotelészi természetfelfogásra támaszkodik.[114] Amikor Arisztotelész az emberi élet meghatározó jellegeként az ember természetének *politikai* voltáról beszélt, akkor ezen emberi természet-felfogás értelemszerűem nagymértében különbözik a patrisztikus irodalom ember-felfogásától, amely szerint az ember igazi természete a *bűnbeesés előtt* létezett, amely után a *bűn* elleni orvosságként, annak *ellenszereként* szükségessé vált a *kormányzat* és a tulajdon intézményeinek bevezetése. Ezen koncepció szerint tehát az ember bár *társas, társadalmi lény*, de eredeti természeténél fogva *nem politikai*.

Az emberi természet arisztotelészi leírásának késő középkori recepciója nagymértékben elősegítette az állam realisztikusabb fogalmi megragadását; a politika, és egyáltalán az evilági társadalmi élet és annak jellemzőinek „naturalisztikusabb" leírását, de magát a pontosabb és tudományosabb fogalomalkotást is.[115] Mindez egy mérsékelten *optimista filozófiai antropológián* nyugszik, miszerint az ember képes a természeti törvény előírásait nem csak felismerni önmagában, hanem azt követni is. Az ember tehát természeténél fogva racionális, erkölcsös és társas lény. Nem azért tartják be az emberek a természeti törvény vagy a pozitív jog előírásait, mert a kormányzat *kényszerítő erejű szankcióval fenyegeti* őket, hanem mert a jogi *kötelező erőt* ilyenként elismerik, s így a normákban foglaltaknak az emberek többsége általában *önként* eleget tesz.[116] Egy ilyen emberkép alapján a felek alapvetően, az esetek többségében meg tudják adni egymásnak az őket illetőt, s így a viszonyaikra érvényesként elismert és egyben követett jog nem válik egyenlővé az állam által hozott törvényekkel, s különösen nem azok kikényszerítő erejével.

Az emberi létnek a kereszténységben van egy cél-hierarchiája, amelyet jól ismerünk. A természetfeletti rendet és a természeti rendet is Isten teremtette, de a lelki rend mégis magasabb rendű, mert az tartalmazza az ember végső, mennyei célját. Míg a *természeti rendet* többnyire arisztotelészi fogalmakkal írja le és magyarázza az angyali doktor, addig a *természetfeletti rendről* a Kinyilatkozatás fogalmaival szól.

Most az emberi természetnek politikai jellegét tárgyaljuk, ezért tamási kategóriákkal írjuk le az embert a politikai társadalomban. Szent Tamás szerint az ember természettől fogva *politikai lény*, ezért a politikai szerveződés nem a bűnbeesés szükségszerű következménye, hanem a politikailag szervezett társadalom a bűnbeesés előtt is létezett, bár némileg más formában és funkcióval. Az uralkodó ugyanis e bűn nélküli tiszta természeti állapotban inkább irányító szerepet töltött be, szabad, akaratukban romlatlan embereket irányítván a közös jó felé.[117]

A személy és a politikai társadalom, illetve az állam problémája a természeti törvény vonatkozásában részben már politikai filozófiai kérdés, így csak futólagosan érintjük a személy

és a politikai közösség viszonyának néhány kérdését, úgy ahogy azt Aquinói Szent Tamás látta, kiemelve, amennyire azt elválasztani lehetséges, a természeti törvény és a jog szerepét.

Szent Tamás tanrendszerében az *emberi személy* kérdése hangsúlyos. Tanítása a személy keresztény felfogás szerinti *méltóságát* tárja elénk, mindazonáltal gondolataiban még észlelhető az arisztotelészi antropológia erősebben társadalmi (kollektív) jellege. A tomizmus az emberi (személyi) mivoltot egy önmagának nem ellentmondó kettősséggel írja le: az ember *személy*, de nem tiszta személy mint Isten, hanem egy faj egyediesített példánya is egyben, ezért *részként* tagja a társadalomnak, mivel saját személyjellegének kibontakoztatásához (is) szüksége van a társadalomra. Az ember azonban olyan értéket hordoz magában, amely őt transzcendálja, a *társadalom fölé emeli*, hiszen élete a politikai közösségnél többre rendeltetett.[118] Az ember totális módon csak Istennek van alárendelve, aki minden dolgok kezdete és célja. Az ember tehát „rész"-ként tagja a *társadalomnak* [*sicut pars ad totum*][119] *mint egésznek*, de *nem az egész teljes lényével* [*non totaliter*], mivel *életének célja túlmutat az emberi politikai közösségen*, bár – ismételjük – földi kiteljesedéséhez szüksége van e társadalomra.[120] A politikatudománynak pedig úgy kell viszonyulnia az emberhez, ahogy a természet megteremtette és nem konstruáló módon.[121] Ne feledjük azonban, hogy a keresztény középkorban végső soron az egész társadalom – így közvetve a jog is – azt a célt kívánta szolgálni, amire a személy belső lényege által is hivatott. A már korábban részletesebben tárgyalt pozitív jog eszköze azonban, mint láthattuk, a tomista eszmerendszerben nem arra való, hogy az amögött álló *kényszerítő erő* eszközével fenyegetve vagy azt alkalmazva az embereket *akaratuk ellenére erényesekké* vagy boldogokká próbálja tenni a jogalkotó.[122] Mivel, ha valaki a törvények által kilátásba helyezett *büntetés miatti félelmében* tartja be *külsődleges* cselekedetekkel a törvényeket, valójában nem cselekszik *erényesen*, belső morális azonosulás által. Így a jogalkotó nem éri el a célját, tehát hogy jóvá, erényesekké tegye az embereket, s így szolgálja az ő javukat[123], mivel az erkölcsi tett *szabad* és felelős tettet kíván, ami nem tud virágozni ott, ahol a szükségszerűség vagy a *kényszer* uralkodik. Ez nem azt jelenti, hogy a társadalomnak, illetőleg annak, aki a társadalom gondját viseli, ne kellene az egyén jólétét, javát érintően az erényes életét is segítenie; éppen ellenkezőleg áll a helyzet, mivel az embernek nem csak anyagi, hanem *erkölcsi javakra* is szüksége van, sőt leginkább erre, az erényre van szüksége.[124] Célját tehát a jogalkotó nem kényszerítéssel, hanem indirekte érheti el, azáltal, hogy az emberi rendezett együttéléshez szükséges erkölcsi minimum törvényekkel való biztosításán túl, a törvényeket a tágabb értelemben vett közjóra és az igazságosságra irányozza, s nem véti szem elől, hogy a jogalkotás legfőbb feladata és célja az, hogy a polgárok közötti *politikai barátságot* mozdítsa elő. Ezeket azonban nem annyira törvényi büntetések kilátásba helyezésével, hanem jogi *ösztönzőkkel* képes elérni. Nem a törvényekkel való kényszerítéssel tehát, de egyáltalában nem is a törvényekkel tudja a polgárok jó (erényes) életét legjobban előmozdítani, hanem sokkal inkább hatékonyak e tekintetben az erényre buzdító a *tanácsok*, amelyeket szívesebben fogadnak a felek, valamint a helybeli *szokások*, illetve a baráti, szokásjogi vagy bírósági *direktívák*, amelyek jellegüknél fogva sokkal inkább képesek azon adott helyzet *egyedi sajátosságait* figyelembe venni, amelyben erényesen szükséges cselekedni.[125]

A közjó mibenlétének tárgyalása alapvetően politikai filozófiai kérdés, azonban a közjó gyakorlása vagy az arra való hivatkozás *erkölcsi* és *jogi* határokkal is egyaránt rendelkezik. Csak ezen határokat érintjük most az alábbiakban.

A közjó alapvetően *erkölcsi* jellegű (mivel a politikai filozófia is, amely a gyakorlati fi-

lozófia része, egyik ága a tágabb értelemben vett etikának[126]), így a közjó, mint erkölcsi jó, mindenekelőtt „összeegyeztethetetlen bármilyen önmagában rossz eszközzel."[127] Ha tehát *önmagában bűnös dolgot* parancsolna törvényével a jogalkotó, akkor a természeti erkölcstörvénnyel ellentétes ember alkotta törvényt az ember nem csak nem köteles betartani, hanem azt semmilyen körülmények között *nem is szabad betartania*.[128] Egy ilyen törvény egyébként sem rendelkezik *jogi* kötelező erővel (de természetesen erkölcsi, *lelkiismeretben való kötelezéssel sem*), minthogy ellentmond a természetjognak, a természeti erkölcstörvénynek.

Az ember nem úgy része társadalmi lényével a társadalomnak, hogy a társadalom vagy az állam eszközként használhatná rajta kívülálló célokra. Minden ember, mint gondolkodni és szeretni, a lét teljességére nyitottnak lenni képes teremtmény, ontológiája okán valamiféleképpen metafizikai „egész"-nek, *végtelen*nek tekintendő.[129] Ez alapozza meg filozófiai antropológiai oldalról a minden emberi személyben egyaránt meglevő és mégis minden konkrét egzisztencia egyedi *méltóságát*. Ebből is következik, hogy az ember más teremtményekkel ellentétben nem más teremtményért van, hanem önmagáért, önmaga javáért van. (A többi teremtmény pedig az ő javára van.)[130]

A személyi méltóság alapozza meg az ember végső transzcendenciáját a politikai társadalommal szemben. A Szent Tamásnál politikai értelemben kifejezetten még nem szereplő[131], de a neotomista gondolkodók által már annyira hangsúlyozott természetes emberi jogok végeredményben az Isten képmására és hasonlatosságára való teremtettségből[132], az emberi személy méltóságából fakadnak.[133] Oly nagy ezen méltóság, hogy az ember felett csak Isten áll – olvassuk Szent Tamásnál.[134] Az ember sajátos, minden mást meghaladó méltósága következtében a társadalom alá való rendeltsége csak relatív lehet, s ebből fakadóan nem oldható fel a társadalomban teljes lényével. Az ember természetszerűleg szabad és, mint említettük, önmagáért létezik: „*homo est natualiter liber et propter seipsum existens*"[135] – hangzik a személyi szabadságról szóló tomista hitvallás. Az ember mint ésszel bíró, szabad és hatékony akarattal rendelkező lény, azaz a racionális természet a legnemesebb és legtökéletesebb dolog, ami az univerzumban létezik.[136] Az ember tehát természete és képességei révén, lényege szerint ura önmagának.

Az így tekintett embert, méltóságát és jogait tiporva nem lehet *eszközként használni* sem a többiek javára, sem a köz javára hivatkozva. Így tehát „senki sem károsíthat meg igazságtalanul senkit, hogy ezáltal a közjót előmozdítsa."[137] Éppen arra van szükség, hogy a közösség célja egybeessen az egyén céljával.[138] Ez már a közjó bonyolult kérdésköréhez vezetne át minket, amely alapvetően – mint már mondtuk – politikai filozófiai kérdés. Most csak annyit szögezünk le, hogy a közjó nem a közösséget alkotó individuumok javainak matematikai összege vagy valamiféle középértéke, hanem egyszerre az *egész közösségnek* és az azt alkotó *egyéneknek* a java.[139] A köz java semmiképpen nem indokolhatja mások *alapvető jogainak* sérelmét[140], mivel ez nem csak a szóban forgó egyén, hanem az egész társadalom java ellen való lenne. Szent Tamás figyelmezteti tehát a potenciális zsarnokokat, akik tevékenységüket az „*államérdek*" csábító fogalmával igazolnák[141], hogy

> „aki elrabolna akár egy embert is vagy rabszolgává tenné vagy megölné, a *legnagyobb büntetést* érdemli, amely az emberek ítéletét tekintve a *halál*, az isteni ítéletet tekintve pedig az örök kárhozat. (kiemelések tőlem: F. J.)"[142]

A *halálbüntetést* érdemli tehát az a zsarnok, akik akár egy ember életét is önkényesen, államérdekre hivatkozva elveszi vagy bárkit szabadságától önkényesen megfoszt.

Az ember azonban nem csak magáért való személy, hanem mint természettől fogva politikai lény, tökéletlen személyként *része* a politikai közösségnek, mint *egésznek*. A rész a *természet rendelése szerint* – állítja Szent Tamás – az 'egész'-et szolgálja. Ez nem jelenti azonban azt, hogy az egyes ember pusztán *funkcionális* lenne a társadalom mint egész javának érdekében, aminek „rész"-ét képezi, s amelynek így feláldozható lenne, ezért az organicista modell nem alkalmazható egy az egyben a Szent Tamás-i politikafelfogásra.[143] A rész és egész viszonyát akkor szögezi le, amikor arról értekezik, hogy szabad-e megölni a megrögzött és az egész társadalmi testre veszélyes bűnözőt. Vagyis a „rész" *vagy* az „egész" *szembeállítódásának szélső*, egymás létezését mintegy kizáró esetében merül fel a kettő viszonya. Az emberi test „mikrokozmoszának" természeti organikus analógiáját hozza, mikor úgy érvel, hogy

> „magától értetődőnek és hasznosnak ítéljük egy testtagnak eltávolítását, ha az elhalt és az egész testnek megrontója"[144].

A rész/egész természetes relációból fakad, hogy ha az

> „egyes ember a közösségnek veszedelmére és ártalmára válik bűne által, helyes és üdvös azt megölni, hogy a közjót megmentsük"[145].

Az állami büntető törvények fő célja nem a bűntettes megjavítása, hanem a közjó fenntartása, a köz védelme.[146] A tamási vonatkozó szöveghelyeknek[147] Viktor Cathrein által elvégzett értelmezéséből az tűnik ki, hogy a „közjó" e tekintetben vett értelme csak a *közrend* és a *közbiztonság* lehet. Így ezek védelmében, a súlyos bűncselekmények ismételt *elkövetésének hatékony megakadályozásra* és *elrettentésképpen* lehet tehát a testként elénk rajzolt politikai közösséget súlyos bűnével támadó egyes embert, mint ártó (és mint már „elhalt") részt megölni[148], de ez csakis annak lehet a feladata, aki a közösség gondját viseli, tehát a fejedelemnek, a kormányzatnak lehet a tiszte, tehát akinek, aminek közjogi jellege van, azaz sohasem a magánszemélyeknek.

A halálbüntetés alkalmazhatósága következésképpen nem tálio-szerű tett-arányosságból vagy a jogépség helyreállításából, illetőleg megtorlásból következik, hanem merőben szükségszerűségi okokból, a közösség védelmének *gyakorlati szükségszerűségi* okából. Ha ez a gyakorlati szükségszerűségi ok elhárul, mivel a közrendet és a közbiztonságot máshogy, más eszközzel is lehet *hatékonyan* védeni, akkor semmi sem szól immáron a halálbüntetés mint büntetési nem fenntartása mellett, mivel nem az egyén élete *vagy* a közösség fennmaradása immáron a kérdés. Ekkor lehet ugyanis úgy megvédeni a társadalmat a veszélyes bűnözőtől, hogy nem kell egyúttal annak életét el is venni.

Manapság a jogállami körülmények között és a *büntetésvégrehajtás technikai feltételeinek* magas szintje mellett a halálbüntetés mellett nem szólhat immáron a társadalom vagy a köz rendjének és biztonságának a védelme, illetőleg a generál- vagy speciális prevenciós hatás, hiszen a közrendet hatékonyan lehet védeni olyan eszközökkel is, amelyek nem veszik el a bűntettes életét, a prevenciós hatásnak pedig csak egyetlen eleme az elrettentés, ami ráadásul nem feltétlenül kell, hogy az emberi élet elvételét jelentse. A büntetések céljának értékelése

komoly és összetett kérdés, mégis úgy véljük, hogy még ha esetlegesen fenn is áll szociológiailag értékelhető korreláció a halálbüntetés és az életellenes bűncselekmények elkövetési gyakorisága között, vagyis, még akkor is, ha a legsúlyosabb büntetés „bizonyítottan" hatékonyan rettent el a súlyosabb bűncselekményektől, akkor sem szükséges, s így nem is indokolt az emberölés büntetésként, mert a halálbüntetéssel történő életvédő hatás *áttételes*, márpedig senkinek az élete, még a bűnözőé sem lehet puszta *eszköz* mégoly fontos *büntetéspolitikai célok* eléréshez sem. Nincsen ugyanis *égető szükség* a közrend érdekében a halálbüntetésre sem a generálpreventív sem a speciálpreventív szinten, márpedig ezen büntetés csak *ultima ratio*ként jöhet számításba, amikor a szükségesség kétségen kívül fennáll. Szent Tamás a közrend és a közbiztonság védelmét tekinti a büntetőjog fő feladatának, márpedig a társadalmat manapság meg lehet védeni a súlyosan életellenes bűncselekményektől a bűnmegelőzés, a büntetéskiszabás és a büntetésvégrehajtás hatékony és diverzifikált rendszerével.

Az *élet* tehát az emberi személy mindenek fölött való, természetjogon alapuló értékének bizonyul, amely fölött az állam csak akkor jogosult rendelkezni, ha *rendkívüli körülmények* között a *többiek élete* kerül *közvetlen* veszélybe a bűnöző életellenes cselekményei miatt, s ezt a veszélyt *semmilyen más* eszközzel nem tudja a társadalom elhárítani. Ezen rendkívüli helyzetekben képzelhető csak el *ultima ratio*ként a halálbüntetés, amelyek jobbára csak háborús helyzetek lehetnek, de ekkor is csak jogszerűen lehet ezen büntetést kiszabni és végrehajtani, hiszen az emberi élet olyan legbecsesebb érték, „jogi tárgy", amelynek Ura végső soron az, aki őt, az embert teremtette.

Jegyzetek

[1] Ernest L. Fortin 'Aquinói Szent Tamás' in *A politikai filozófia története* I, szerk. Leo Strauss-Joseph Cropsey (Budapest: Európa Könyvkiadó 1994), 355. o.

[2] I. m. 356. o.

[3] Uo.

[4] *Sum. Theol*., Ia, 96, 4. Idézi Joseph Canning: *A középkori politikai gondolkodás története 300-1450* (Budapest: Osiris Kiadó 2002), 187. o.

[5] Korunkban nagy reneszánsza van a szent tamási természetjog – elsősorban az angolszász nyelvterületen érzékelhető – újraértékelésének. Ezen irányzatokat, valamint a vitákat összefoglaló műként ld.: Anthony J. Lisska *Aquinas's Theory of Natural Law* (Oxford: Clarendon Press 1996).

[6] Az örök törvény részletes eszmetörténeti áttekintése, valamint tartalmi kifejtése R. Pizzorni legújabb munkájában található: *Diritto, etica e religione*, il fondamento metafisico del diritto secondo Tommaso d'Aquino (Bologna: Edizioni Studio Dominicano 2006), 221-251. o.

[7] A definíció maga logikailag nem bizonyítható, mutat rá a törvény tomista definíciója kapcsán Yves R. Simon: *La tradizione del diritto naturale*, le riflessioni di un Filosofo (Rubbettino 2005), 99-101. o. A törvény fogalmi elemeit így metafizikai és (gyakorlati) filozófiai kutatás eredményeképpen lehet feltárni.

[8] „Et sic ex quatuor praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata." I-II, q. 90, a. 4, c. A q. 90-ben Szent Tamás egy olyan fogalmi keretben elemzi a törvény lényegét, amelyet a négy arisztotelészi okra lehet visszavezetni. Ennek tárgyalását lásd. Aldo Vendemiati *La legge naturale* - nella *Summa Theologiae* di S. Tommaso d'Aquino (Roma: Edizioni Dehoniane 1995), 71-78. o. A törvény fogalmi definíciós elemeinek eredetéhez ld. O. Lottin *Psycologie et morale aux XII et XIII siècles* (II. Louvain – Gembloux 1948), 18-19. o.

[9] *Sum. Theol*., I-II, q. 91, a. 1, ad. 3.

[10] P. Reginaldo M. Pizzorni *Il fondamento etico-religioso del diritto secondo San Tommaso D'Aquino* (Milano: Massimo ed. 1989), 166. o.

[11] „A dolgok célra irányításának ideája pedig – sajátos értelemben – a gondviselés. [...] Tehát Istenben magát a dolgok célra irányításának ideáját nevezzük gondviselésnek. ” *Sum. Theol.,* I-II, q. 22, a. 1. 3. in Aquinói Szent Tamás *A teológia foglalata* (Telosz Kiadó 1995), 279. o.

[12] *Sum. Theol*., I-II, q. 91, a. 2.

[13] I. m. I-II, q. 93, a. 4.

[14] Uo.

[15] I. m. I-II, q. 93, a. 5.

[16] I. m. I-II, q. 93, a. 6.

[17] Uo.

[18] Vö.: „[...] az igazságosság a szabályozó törvényt tekintve az észben, illetve az értelemben van, de a cselekedeteket a törvénynek megfelelően irányító lelki utasítást tekintve az akaratban.” *Sum. Theol.,* I-II, q. 21, a.2. in Aquinói Szent Tamás *A teológia foglalata,* i. m. 267. o.

[19] *Sum. Theol.,* I-II, q. 96, a. 4.

[20] P. Reginaldo M. Pizzorni *Il fondamento etico-religioso del diritto secondo San Tommaso D’Aquino* (Milano: Massimo ed. 1989), 170. o.

[21] *Sum. Theol.,* I-II, q. 91, a. 2.

[22] A. Vendemiati, i. m. 81. o.

[23] Vö.: *Sum. Theol.,* I-II, q. 113, a. 3.

[24] Vö.: i. m. I-II, q. 91, a. 2.

[25] I. m. II-II, q. 8, a. 3, ad 3.

[26] A vonatkozó legújabb irodalomból ld.: Boda László „A természetes erkölcsi törvény időszerűsége korunkban” *Teológia* (1998) 1-2, 10-17. o. Tágabb kitekintésben vö.: D. J. O’Connor *Aquinas and Natural Law* (London: Macmillan 1967) A kortárs újraéledő „neoklasszikus”, illetőleg tomista irányzatú angolszász tanok nagytöbbsége inkább morál- és politikai filozófiai, semmint közvetlenül jogi beállítottságú tan. A természetjogi reneszánsz így inkább a morálfilozófia oldaláról érkezik, bár az is igaz, hogy inkább a „gyakorlati filozófiai”-nak nevezett verziójában, semmint a tradicionális, metafizikai alapú megközelítésében. Ez esetben azonban kérdéses, hogy mennyiben természeti törvényben gondolkodnak ezen tanok szerzői, illetve, hogy mi a valódi helye a természetes erkölcsi törvénynek érveléseikben.

[27] A törvény alá ily módon való rendelés az emberi természet sajátosságából fakad: „[...] az ember nincs korlátozva egy irányban meghatározott cselekvőképességre, mint a természeti dolgok, [...] az értelmes teremtmény szabad akarata által tetténe k ura [...].” *Sum. Theol.,* I-II, q. 22, a. 2. ad ill. ad 5. in Aquinói Szent Tamás *A teológia foglalata,* i. m. 289, illetve 291. o.

[28] R. Pizzorni, i. m. 175. o.

[29] A dolgok teleológikumának eredetét, forrását és mibenlétét illetően vö.: „A dolgokban pedig nemcsak substantiájukat tekintve található jó, hanem célra irányulásukat, főként a végső célra, az isteni jóságra való irányulásukat tekintve is [...]. Tehát a célra irányulásnak ezt a javát, ami a teremtett dolgokban létezik, Isten teremtette. Mivel pedig Isten értelme által oka a dolgoknak, és így szükséges, hogy bármely okozatának ideája benne előzetesen létezzék [...], szükséges, hogy a dolgok célra irányításának ideája az isteni értelemben előzetesen létezzék. A dolgok célra irányításának ideája pedig – sajátos értelemben – a gondviselés. [...] Tehát Istenben magát a dolgok célra irányításának ideáját nevezzük gondviselésnek. ” *Sum. Theol.,* I-II, q. 22, a. 1. 3. in Aquinói Szent Tamás *A teológia foglalata,* i. m. 279. o.

[30] *Sum. Theol.,* I-II, q. 93, a. 5-6.

[31] I. m. I-II, q. 93, a. 5.

[32] I. m. I-II, q. 91, a. 2, ad 3.

[33] Emlékezzünk a régi megfelelési egyenletre: *lex=lux*. Reginaldo Pizzorni *Diritto naturale e diritto positivo in S. Tommaso d’Aquino* (Bologna: Edizioni Studio Dominicano 1999), 125. o.

[34] *Quodlibetum* III, q. 12, a. 1, ad 1.

[35] *Sum. Theol.,* II-II, q. 47, a. 7.

[36] R. Pizzorni *Il fondamento etico-religioso del diritto secondo San Tommaso D’Aquino,* i. m. 178. o.

[37] Szent Tamás megkülönbözteti egymástól a természeti törvényt, a *synderesis*t és a lelkiismeretet. A *synderesis* azon képességet jelöli, amely révén az erkölcs és a természetjog elsődleges elveit az ember megismeri, vagyis az erkölcs elsődleges elveinek – szinte – veleszületett tévedhetetlen képessége. A *synderesis* a gyakorlati észben székel és a jóra törekszik. Intuitív módon jár el és az erkölcsi rend első elveinek evidenciáját konstatálja, ezen túl pedig tévedhetetlen, ellentétben a *lelkiismerettel*, amely ezen elsődleges elveket alkalmazza a konkrét esetre és így ki van téve a tévedésnek.

[38] Isten igazságosságáról értekezve írja, hogy „a jó úgy viszonyul az igazságoshoz, mint a *nem* a fajhoz". (*Sum. Theol.*, I-II, q. 21, a.1. ad 4. in Aquinói Szent Tamás *A teológia foglalata*, i. m. 265. o.). Majd ezután a következőképpen fejti és pontosítja az igazságosságnak az igazsághoz és a törvényhez való viszonyát: „[...] az igazság abban áll, hogy az értelem megegyezik a dologgal, ahogy ez bennünk történik. [...] ahogy a mesterember alkotásai viszonyulnak a mesterség szabályaihoz, úgy viszonyulnak az igazságos cselekedetek a törvényhez, amelynek megfelelnek. Tehát Isten igazságosságát, amely a saját bölcsességének megfelelő rendet teremt a dolgokban, megfelelő módon nevezzük igazságnak. Ilyen értelemben beszélünk az emberi dolgokban is az igazságosság igazságáról." *Sum. Theol.*, I-II, q. 21, a.2. in Aquinói Szent Tamás *A teológia foglalata*, i. m. 267. o.

[39] In *De Divinis Nominibus*, X, lect. 1, (ed. Pera nn. 857-858).

[40] Úgy hisszük, – az Ige [*dábár*] héber koncepciójának behatóbb vizsgálata után – szükségesnek mutatkozik a *logosz* görög értelmének pontosabb kifejtése, hogy valóban megértsük az Ige [*logosz*] újszövetségi tartalmát. A görög *logosz* a „*legó*", a „beszélni" szóból származik. A „*leg*" szógyök viszont – alapjelentésében – annyit jelent mint „összegyűjteni", mégpedig rendezett módon, rendszerbe foglalva, azaz: rendszerezni. Ez a jelentés magyarázza a fogalom három – egymással bizonyos szempontból jól összeegyeztethető – különböző jelentését: beszélni, gondolkodni, számolni. A fogalom újszövetségi értelmét tekintve meglepőnek tűnhet, hogy csak hosszú idő elteltével kezdték a *logosz*t Ige értelemben használni, és az is, hogy eredetileg nincs köze a beszédhez. Az eredeti jelentése tehát nem a beszédfunkcióhoz kötődött – és nem is a kimondott szó teremtő dinamizmusához, mint ahogy az ókori Keleten, ahogy arról már korábban szóltunk – hanem a rendezett, a rendszerezett értelemhez. Az igefogalom tehát az értelmes ember legfontosabb funkciójához kötődik s a legmagasabb rendű szellemi funkciót jelöli. Fontos azonban tudatosítanunk magunk számára, hogy a *logosz* jelentésárnyalatai egyetlen átfogó értelemben összpontosulnak, amire jó példa a természetjogi gondolkodáson végigvonuló *logosz* tulajdonképpeni értelme. A zsidók számára az említett legmagasabb funkciót a *dábár* szó fejezi ki, ami jól mutatja, hogy a két szemléletmód és világnézet mit tartott a leglényegesebbnek a szellem mibenlétét és működését tekintve: „a héber azt, ami dinamikus hatalommal bíró és tetterős, a görög azt, ami rendezett, mértéktartó, tervszerű, kiszámítható, értelmes, ésszerű" – írja T. Boman. /Thorleif Boman *A héber és a görög gondolkodásmód egybevetése* (Budapest: Kálvin Kiadó 1998), 51. o./ Egyre inkább a *rend* kerül központi pozícióba mindenféle tekintetben: az isteni és az emberi szemszögből, a kozmosz és a természet tekintetében is. A kozmosz esetében mint a világegész rendjét biztosító világtörvény, a természet esetében pedig – ha egyáltalán lehet ilyen határozott distinkciót tenni – mint objektív természettörvény /vö.: Nádor György *A természettörvény fogalmának kialakulása* (Budapest: Akadémiai Kiadó 1957), 70. o. 70. jegyzet./ A *dábar*ra jellemző vallásos értelem nem volt jellemző a görög klasszikus kor *logosz*ára, s az istenek konkrét személyes megjelenései helyettesítették a héber *dábár*ban foglalt isteni jelenlétet. A *logosz* csak a késői hellenista időkben, az újplatonizmusban és a sztoicizmusban nyeri el legmélyebb vallásos értelmét. E korra azonban keleties elemekkel elegyítődik s elveszíti tipikusan görög jellegét. Az Ige a magasabb rendű szellemi létről vallott két homlokegyenest eltérő felfogás metszéspontjában helyezkedik el. Ezt a következőképpen szemléltethetjük: Előremozdítani→beszélni→Ige→cselekedet, illetve: gyűjteni, rendezni→beszélni, számolni, gondolkodni→Ige→értelem (T. Boman, i. m. 52. o.). Amikor János evangélista evangéliumának az elején a *Logosz*ról szól, akkor azon olvasók számára, akik jól ismerték a *dábár* ószövetségi értelmét és görögül is jól beszéltek úgy tűnt, hogy a szent szövegben a *dábár* és a görög *logosz* legmélyebb és legsokszínűbb értelmei fejeződnek ki csodálatos harmóniában. S valóban, ezen egységes és ugyanakkor sokszínű értelem volt az evangélista szóhasználatának célja. Vannak, akik úgy tartják, hogy az ezen sorokban használt Igefogalomban az ószövetségi értelem az erősebb, de amikor az evangélista a *logosz* örök létezéséről ír, akkor soraiban kétséget kizáróan a görög jelentésárnyalat dominál, ez az értelem hatja át gondolatait, hiszen míg a zsidók szerint az Ige cselekszik, addig a görög felfogás szerint a *logosz* van, létezik. A görög értelem szerint a világ, a dolgok rendjét a *logosz*, egy értelem, egy törvény hatja át. A *logosz* minden közösségi lét alaptényе is egyben, ez mondja meg a létezőnek, hogy milyen. Jézus Krisztus, az élő isteni Ige szavai és különösképpen imperatív szavai – amikből kiemelkedik legfőbb parancsa, a „kölcsönös szeretet parancsa" – adják a krisztusi („keresztény") közösségek identitását, hiszen ha őt követik, azaz ha Igéit megtartják, akkor – a kinyilatkoztatott ígéret szerint – Isten szállást vesz közöttük, azaz közöttük lesz. Láthattuk, hogy a *dábár* mindig egy szellemi lény cselekvése, ami viszont nagyfokú rokonságot mutat a görög *logosz*-szal, hiszen értelmes lény legmagasabb rendű szellemi funkciójáról van szó. T. Boman azt a végkövetkeztetést vonja le, hogy bár a zsidó *dábár* és a közel-keleti rokonfogalmak között igen nagy a formai hasonlóság, mégis nagy a tartalmi különbözőségük, míg a görög *logosz*-szal összevetve nagy a formai eltérés és mégis szembetűnő a tartalmi hasonlóságuk (T. Boman, i. m. 52. o.). Nem is véletlen, hogy az újszövetségi Ige-fogalom képes volt szintézisbe hozni az Ige zsidó és görög értelmeit és így tudott egészen új módon szólni az Újszövetség Istenéről.

[41] Vö.: János, 1.1.

[42] Szent Tamás nagyon egyértelműen mutat rá például arra, hogy „az akarat és az értelem Istenben azonos". *Sum. Theol.*, I-II, q. 22, a.1.ad 3. in Aquinói Szent Tamás *A teológia foglalata*, i. m. 281. o.

[43] *Sum. Theol.*, I-II, q. 91, a. 2.

[44] Reginaldo Pizzorni *Il fondamento etico-religioso…*, i. m. 180. o.

[45] *Sum. Theol.*, I-II, q. 91, a. 2.

[46] Ha ez nem így lenne, akkor nemigen hivatkozhatnának arra, hogy a természeti törvény „nem ismerete" nem mentesít, különösen nem a legsúlyosabb erkölcsi kérdésekben: gondoljunk itt például a nünbergi perre.

[47] R. Pizzorni, i. m. 181. o.

[48] Vö. pl.: Fulvio di Blasi *Conoscenza pratica, teoria dell'azione e bene politico* (Soveria Mannelli: Rubbettino 2006), 196. o.

[49] D. Composta 'Le inclinationes naturales e il diritto naturale in s. Tommaso d'Aquino' in *S. Tommaso e la filosofia del diritto oggi* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1975), 41. o.

[50] A. Vendemiati, i. m. 125. o.

[51] R. Pizzorni, i. m. 183. o.

[52] R. Pizzorni *Diritto naturale e diritto positivo in S. Tommaso d'Aquino*, i. m. 202. o. Auxerrei Vilmosnak köszönhetően megkülönböztetésre került a *legtágabb* értelemben [*universalissimum*] vett, minden dolgokban jelen levő természeti törvény, amely az *egész világegyetemet* igazgatja (ez az a természetes igazságosság, amely Platón *Timaios*ában kerül kifejtésre), az *egyetemesebb* [*universalius*] értelemben vett, amelyet a természet a *„lelkes" (állati) lényeknek* tanít meg (a természetjog ulpianusi koncepciója), és végül a *speciális* értelemben vett [*speciale*], amely a *racionális lényekre*, vagyis az emberekre vonatkozik. Ez a tulajdonképpeni értelemben vett természetjog, vagyis a természetjog racionális értelmében, amely az ész imperatívuszait tartalmazza. Ezen koncepció terjed el széles körben, s ezen felosztást látjuk viszont Szent Tamásnál is a természetes hajlamok felosztásánál. Vö.: A. Vendemiati, i. m. 124. o.

[53] I. m. 125-126. o.

[54] „Ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana". I-II, q. 94, a. 2, c.

[55] A. Vendemiati, i. m. 125. o.

[56] Turgonyi Zoltán 'Jacques Maritain és az emberi jogok elmélete' in *Jacques Maritain* szerk. Frenyó Zoltán, Turgonyi Zoltán (Budapest: L'Harmattan 2006), 27-28. o.

[57] A. Vendemiati, i. m. 125. o.

[58] Az emberi jogok tamási rendszerének kifejtéséhez ld.: R. Pizzorni *Diritto naturale e diritto positivo in S. Tommaso d'Aquino*, i. m. 193-211. o. Aquinói Szent Tamásnál *nem* találjuk az *alanyi emberi jogok* olyan értelmét, mint ami az *individuum szabadságán, hatalmán, birtokló képességén* alapszik. Michel Villey *La formazione del pensiero giuridico moderno* (Milano: Jaca Book 2007), 314. o. A jog Szent Tamásnál nem olyan jog, amely – mint az individualista modellben – alanyi jogként *követelhető*, hanem olyan *dolog*, amely a „jog művészetét" alapul vevő modellben a *személyközi* és közösségi dimenziókban a *Másikat illeti*, s amelyet így meg kell neki adni. A ferences skolasztika és a nominalizmus hatásra alakult ki az alanyi jogok modern fogalmát megalapozó tan, ahogy azt könyvünkben behatóbban van alkalmunk másutt megvizsgálni. Kiindulópontként Duns Scotus (1266-1308) és az emberi jogok kérdésköréhez lásd, egy az e téma köré szervezett nemzetközi konferencia anyagából készített tanulmánykötetet: *Diritti umani e libertà in Duns Scoto* szerk. Giovanni Lauriola (Bari: Editrice Alberobello 2000)

[59] *Sum. Theol.*, I-II, q. 90, a. 4.

[60] Vö.: i. m. I-II, q. 94, a. 2. Jacques Maritain hangsúlyossá teszi, hogy a természeti törvény a természetes hajlam szerint, illetve a „természetszerintiség", a „szimpátia" eredeti értelme alapján, s nem pedig filozófiai fogalmakkal ismerhető meg. Majd optimista filozófiai antropológiai és történelemfilozófiai alapállásból hozzáteszi: „Nem kell a filozófiától egy *a priori* keretét várnunk azon legalapvetőbb hajlamoknak, amelyek az emberiség haladásával együtt fejlődtek ki vagy szabadultak ki. Maga az emberi tudat története ismerteti meg velünk ezen autentikus hajlamokat." Természetesen ez Maritain sajátlagos tomista koncepciója, hiszen a középkorban nem létezett a fejlődés és a haladás modern fogalma. Jacques Maritain *Nove lezioni sulla legge naturale* (Milano: Jaca Book 1985), 50-51. o. ld. 11. jegyzetet is; 69. Maritain hangsúlyozza, hogy a tomista értelemben, perspektívában is a természeti törvény *megismerése* az erkölcsi tapasztalattal növekedik és fejlődik. i. m. 97 o. (Ezen előadások először olasz nyelven jelentek meg Francesco Viola szerkesztői munkájának köszönhetően.)

[61] Vö.: *In II Sent*., d. 37, q. 1, a. 1, ad 3.

[62] Vö.: i. m. ad 2.

[63] „*Unusquisque sibi est lex*" *Sum. Theol.*, I-II, q. 90, a. 3, ad 1.

[64] *Sum. Theol.*, I-II, q. 57, a. 2.

[65] I. m. I-II, q. 90, a. 4. A törvényt ezen túl *dictamen racionis*ként is definiálja. Vö.: i. m. I-II, q. 91, a. 1.

[66] *De Veritate*, q. 23, a. 6.

[67] *Sum. Theol.*, I-II, q. 21, a.1. ad 2. in Aquinói Szent Tamás *A teológia foglalata*, i. m. 263. o.

[68] Más véleményen van ezt illetően Kálvin János , s eredetileg az egész protestantizmus is. Bár Kálvin vallja, hogy a lelkiismeretben a természeti törvény szólal meg, mégis úgy véli, hogy ez utóbbi egyetlen célja az, hogy az embert Isten ítélőszéke előtt menthetetlenné tegye. Ez a tudás természetesen nem jelenti Isten akaratának megismerését, hiszen még a jó és a rossz megkülönböztetésének képessége is alig-alig pislákol a bukott emberben. Bár nem semmisült meg teljesen, mégis annyira megromlott, hogy csak torzult romjai látszanak. Emiatt van az is, hogy a mózesi törvény első táblájának legfőbb parancsolatait az ember önnön képességei révén fel nem ismerheti, de tulajdonképpen hasonló a helyzet a második tábla parancsolatai esetében is. Itt látszik, hogy noha Kálvin természetesen nominálisan elfogadja Pál apostol tanítását a természeti törvényről, annak tartalmi következményeit belátni nem kívánja. A természeti törvény gyakorlatilag az Isten ítélőszéke előtti elítélés jogalapjaként szolgál és nem annyira a jó és a rossz megismerésének iránytűjeként: „Ezek szerint a lelkiismeret, melyben a természeti törvény szava jelentkezik, nem nyújt az embernek kielégítő útbaigazítást az Isten színe előtt folytatandó igaz életre." Wilhelm Niesel *Kálvin teológiája* (Budapest: Kálvin Kiadó 1998), 80. o.

[69] Az igazságosság tamási felosztása és az igazságosságnak a természeti rendhez való viszonya a következőképpen alakul: „[...] az igazságosságnak két faja van: Egyik az, ami a kölcsönös adásban és kapásban áll, például adásvételben és más hasonló eljárásokban és csereügyletekben. A Filozófus az *Ethicá*ban [...] ezt nevezi *kölcsönös igazságosságnak*, illetve a csereügyletek, valamint az eljárások szabályozójának. Ez nem fér össze Istennel, mert ahogy az Apostol a Róm 11 [35]-ben mondja: »Ki kölcsönzött neki, hogy visszakövetelhetné tőle?« A másik az, ami az elosztásban áll. Ennek *osztó igazságosság* a neve, aminek megfelelően valamely kormányzó vagy intéző kinek-kinek a méltósága szerint ad. Ahogy tehát egy család vagy bármely kormányzott sokaság megfelelő rendje azt mutatja, hogy ilyenfajta igazságosság a kormányzóban megvan, éppen úgy *a világegyetem rendje, amely mind a természeti, mind az akarattól függő dolgokban megmutatkozik, Isten igazságosságát bizonyítja*." *Sum. Theol.*, I-II, q. 21, a. 1. ad 1. in Aquinói Szent Tamás *A teológia foglalata*, i. m. 261. o.

[70] Jacques Maritain *Nove lezioni sulla legge naturale*, i. m. 97. o.

[71] Vö.: Vittorio Possenti *L'azione umana*, morale, politica e Stato in Jacques Maritain (Roma: Città Nuova Editrice 2003), 138. o.

[72] Turgonyi Zoltán 'Jacques Maritain és az emberi jogok elmélete' i. m. 27. o.

[73] Ld. Paksy Máté 'A keresztény politikai filozófia elmélete és gyakorlata. Jacques Maritain munkássága' in *Jogelmélet és önreflexió* szerk. Nagy Tamás, Nagy Zsolt (Szeged: Pólay Elemér Alapítvány 2007), 120-121. o.

[74] Ld. Francesco Viola *Diritti dell'uomo, diritto naturale, etica contemporanea* (Torino: G. Giappichelli Editore 1989), 76. o.

[75] Turgonyi Zoltán 'Jacques Maritain és az emberi jogok elmélete' i. m. 27. o.

[76] Uo.

[77] Ockham elméletéről például elmondható: „[Következésképpen] a természetes hajlamok, nem lévén többé beleértve az akarati aktusba, a szabadság szintje alá zuhannak, és az ösztönnek, az érzékelésnek, a biologikumnak az erkölcsi univerzum alatti zónáját alkotják." Servais Pinckaers *A keresztény erkölcsteológia forrásai* (Budapest: Paulus Hungarus/Kairosz 2001), 255. o.

[78] Vö.: *Sum. Theol.*, I-II, q. 91, a. 3.

[79] R. Pizzorni *Diritto naturale e diritto positivo in S. Tommaso d'Aquino*, i. m. 141. o.

[80] A természetjog változandóságának kérdéséhez vö.: *In IV Sent.*, d. 33, q. 1, a. 2, ad 1.

[81] Vö.: *Sum. Theol.*, I, q. 87, a. 1.

[82] Paolo Grossi *L'ordine giuridico medievale* (Editori Laterza 1995), 96, 157, és 163. o.

[83] Vö.: Daniel Mark Nelson 'The Implications for modern ethics' in Daniel Mark Nelson *The Priority of Prudence. Virtue and Natural Law in Thomas Aquines and the Implications for Modern Ethics* (The Pennsylvania State University Press 1992), 128-154. o.

[84] Vö.: *Sum. Theol.*, I-II, q. 94, a. 4.

[85] Ld. Szent Tamás törvény-definícióját.

[86] Reginaldo Pizzorni *Il fondamento etico-religioso. . .* , i. m. 199. o.

[87] Vö.: *In I Ethic.*, lect 3, n. 33.

[88] *Sum. Theol.*, Suppl., q. 41, a. 1. ad 3.

[89] *In I Ethic.*, lect. 3, n. 38.

[90] Mint ahogy a radbruchi újkantiánus filozófiai rendszerben is a jogiságot, a jogi-jelleget érintő végső, döntő szó a „dolog természetével" szemben a jog fogalmát adó „jogeszmét" illeti meg.

[91] E. L. Fortin 'Aquinói Szent Tamás', i. m. 366. o.

[92] Lásd Ernest L. Fortin megjegyzését, miszerint Arisztotelész sohasem használja a „természettörvény" kifejezést, hanem csakis a „természetjog" fogalmát. Az emögött álló okok rávilágítanak arra, hogy miképpen fogják fel (Arisztotelész és Tamás) különböző módon a természetjogot. I. m. 350. o.

[93] I. m. 366. o.

[94] I. m. 368. o.

[95] Vö.: *Sum. Theol.*, I, q. 16, a. 8. Ill., i. m. I-II, q. 97, a. 1, ad 1.

[96] A jog és az erkölcs viszonyának tomista elemzésére később egy rövid fejezet erejéig ki fogunk térni. Alapvető műként ld.: N. Kretzmann 'Lex Iniusta Non Est Lex: Laws on Trial in Aquinos's Court of Conscience' *American Journal of Jurisprudence* (1988) 33, 99-122.o.

[97] Vö.: Reginaldo Pizzorni *Il fondamento etico-religioso del diritto secondo San Tommaso D'Aquino*, i. m. 91-120. o.

[98] Szent Tamás egyértelműen fogalmaz: „Az emberi törvény nem tilthat meg mindent, amit a természeti törvény tilt." *Sum. Theol.*, I-II, q. 96, a. 2. Szent Ágoston ugyanezt vallotta, vagyis, hogy „az államok irányítására hozott törvények sok olyasmit megengednek és büntetlenül hagynak, amit másfelől (viszont) az isteni gondviselés megtorol. És ez így van jól". Szent Ágoston *A szabad akaratról*, in Szent Ágoston *A boldog életről, a szabad akaratról* (Budapest: Európa Könyvkiadó 1989), 69-70. o.

[99] *Sum.Theol.*, I-II, q. 96, a. 3, Gabriel Chalmeta *La giustizia politica in Tommaso D'Aquino*, un'interpretazione di bene comune politico (Roma: Armando Editore 2000), 76. o.

[100] Vö.: *Sum.Theol.*, I-II, q. 98, a. 1; i. m. I-II, q. 99, a. 2; i. m. I-II, q. 96, a. 3, ad 1.

[101] *Sum.Theol.*, I-II, q. 96, a. 2. ob. 2; i. m. I-II, q. 95, a. 1; i. m. I-II, q. 96, a. 2, ad. 2.

[102] *In III Politic., lect.* 7, n. 399.

[103] Vö.: *Sum.Theol.*, I-II, q. 97, a. 1; i. m. I-II, q. 97, a. 2; i. m. I-II, q. 97, a. 2, ob. 2. Vö.: Arisztotelész *Politika*, II, 8, 1269 a. 20-24, illetve i. m. 1268 b, 27.

[104] A Szent Tamás-i „politikai barátság" elemzésére ld.: Molnár Péter 'Amicitia Politica, A társadalom politikai kohéziójának vázlata Aquinói Szent Tamásnál' *Magyar Filozófiai Szemle* (1997) 1-2. 173-187. o. Ennek tárgyalására külön fejezetben térünk ki.

[105] Vö.: *Sum.Theol.*, I-II, q. 99, a. 1, ad 2; i. m. I-II, q. 99, a. 2; i. m. I-II, q. 95, a. 1.; i. m. I-II, q. 100, a. 9, ad 2.

[106] *Sum. Theol.*, II-II, 60, 5 in *Aquinói Szent Tamás szemelvényekben* szerk. Schütz Antal (Budapest: Szent István társulat 1943), 236. o. Újabban bizonyos tomista ihletettségű, gyakorlati filozófián belül megfogalmazott elméletek a „jog" és a „törvény" különféle értelmű meghatározásaival azt állítják, hogy az igazságtalan ember alkotta jog is *jog*, habár nem felel meg a természeti *törvény erkölcsi* követelményeinek. Ezek azonban voltaképpen nem is természetjogi elméletek a szó eredeti tamási értelmében, hiszen ez utóbbi mindig fenntartja a természeti törvénynek ellentmondó pozitív jog előfordulásának lehetőségét, ami viszont természeti törvénytől nyert *jogi kötelező erővel nem rendelkezik*, s így jogfilozófiai értelemben azt mondhatjuk, hogy nem is jog.

[107] A természetjog és a jogértelmezés kérdéséhez kánonjogi alapállásból ld.: Gaetano Lo Castro *Il mistero del diritto* I, Del diritto e della sua conoscenza (Torino: G. Giappichelli Editore 1997), 167-194. o.

[108] Vö. R. Pizzorni *Diritto naturale e diritto positivo in S. Tommaso d'Aquino*, i. m. 282-314. o.

[109] Vö.: Viktor Cathrein 'Általános erkölcsbölcselet (részletek)' in *Természetjog, szöveggyűjtemény* szerk. Frivaldszky János (Budapest: Szent István Társulat 2006), 58, 60. o.

[110] *„Ami ellenkezik a természet törvényeivel , vagy az isteni kinyilatkoztatással, erkölcsi értéknek nem tekinthető, az a nemzeti erkölcs elnevezést nem bitorolhatja még akkor sem, ha egy egész nép ereje vagy vezetőinek elgondolása áll mögötte.* A siker sem változtatja át az ilyen törekvéseket vagy alakulatokat erkölcsösekké." Horváth Sándor *Örök eszmék és eszmei magvak Szent Tamásnál* (Budapest: Szent István Társulat 1944), 259. o.

[111] Vö.: Viktor Cathrein 'Általános erkölcsbölcselet (részletek)', i. m. 64-71. o.

[112] Horváth Sándor *Örök eszmék és eszmei magvak Szent Tamásná*l, i. m. 253. o.; Jacques Maritain 'A személy jogai' in *Természetjog, szöveggyűjtemény* i. m. 102. o.; Francesco D'Agostino *Linee di una filosofia della famiglia* – nella prospettiva della filosofia del diritto (Milano: Giuffrè Editore 1991)

[113] *„A népek önrendelkezési joga [tehát] mint sorsdöntő szó a konkrét államalakulás, az elérendő cél és az államhatalom székhelyét illetőleg természetjogi követelmény*." Horváth Sándor *Örök eszmék és eszmei magvak Szent Tamásná*l, i. m. 321. o.

[114] Az időközben felfedezett *Nikomakhoszi Etika* és *Politika* képezték a *politika tudományának* [*scientia politica*], mint skolasztikus tudományágnak a középkori tudományosság kritériumai szerint saját nélkülözhetetlen alapszövegeit. Joseph Canning *A középkori politikai gondolkodás története 300-1450*, i. m. 182-184. o.

[115] I. m. 185. o.

[116] Érdekes kivétel e tekintetben az egyébként tomista Horváth Sándor: *A természetjog rendező szerepe* (Budapest: Jelenkor 1941), 32-33. o. Bár az is igaz, hogy amikor nem a „tapasztalati ember"-ről ír a morál- és társadalomfilozófiai írásaiban, akkor nagyon szépen és meggyőzően értekezik normatív módon a szeretet kötőerejéről.
[117] *Sum. Theol*., Ia, 96, 4.
[118] Vö.: *Sum. Theol.*, I-II q. 21, a. 4, ad 3.: „*totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum*".
[119] *Sum. Theol.*, II-II, q. 64, a. 2.
[120] Vö.: Jacques Maritain *Az igazi humanizmus* (Budapest: Szent István Társulat 1996), 136. o.
[121] Vö.: *In I Politic*., lect. 8, n. 131.
[122] Gabriel Chalmeta *La giustizia politica in Tommaso D'Aquino*, i. m. 76. o.
[123] Vö. I-II, 92, 2 a. 4. ld. G. Chalmeta, i. m. 75-76. o.
[124] Vö. *In I Ethic*., lect. 1, és *De regno* I, 15.
[125] I-II, 95, 1, c. és ad 1; I-II, 96, 1, ad 3, ld. G. Chalmeta, i. m. 123. o.
[126] G. Chalmeta, i. m. 75. o.
[127] Jacques Maritain *Az igazi humanizmus*, i. m. 210. o.
[128] Viktor Cathrein 'Általános erkölcsbölcselet (részletek)', i. m. 67. o.
[129] G. Chalmeta, i. m. 76. o. ill. Javier Hervada *Introduzione critica al diritto naturale* (Milano: Giuffrè Editore 1990), 59. o.
[130] Vö. *Cg* III, 112 § 1, és 3, valamint II-II, 64, 2, ad 3.
[131] G. Chalmeta, i. m. 77. o.
[132] I, 93, 4, c. és II-II, 66, 1, c.
[133] Ld. Jacques Maritain 'A személy jogai' in *Természetjog, szöveggyűjtemény*, i. m. 81-104. o.
[134] C. Gent., IV, c. 54.
[135] *Sum. Theol*., II-II, q. 64, a. 2, ad 3.
[136] I. m. I, q. 29, a. 3.
[137] II-II, 68, 3, c.
[138] *De regno* I, 15.
[139] G. Chalmeta, i. m. 77. o. ld.: Vö.: Frivaldszky János 'A közjó fogalma a katolikus egyház társadalmi tanításában' in *Rend, hatalom, szabadság – válogatás a III. országos politológus vándorgyűlés előadásaiból* szerk. Garadnai János (Miskolc: Miskolci Egyetem Kiadó 1999), 18-26. o.
[140] Ebből következik, hogy a bizonyos *nem* alapvető jogok korlátozhatóak a köz java érdekében, ahol a köz java az egyének igazi java, minthogy az egyénnek szüksége van társadalomra. Vö.: G. Chalmeta, i. m. 123. o. Ekkor is szükség van azonban a „szükségességi és arányossági" alkotmányossági teszt használatára.
[141] G. Chalmeta, i. m. 77. o.
[142] *De regno* I, 12.
[143] G. Chalmeta, i. m. 77. o. és különösen: i. m. 123. o.
[144] *Sum. Theol.*, II-II q. 64, a. 2. in *Aquinói Szent Tamás szemelvényekben*, i. m. 238. o.
[145] Uo.
[146] I-II q. 87, a. 3 ad 2.
[147] *Sum. Theol.*, II-II, q. 64, a. 2. és a 7; II-II, q. 65, a. 1 c. és ad 2; q. 25, a. 6 ad 2.; q. 108, a. 3 ad 1; *De malo* q. 1, a. 5 ad 12.; *Summa contra gent.* III, 146.
[148] Ld. Cathrein Győző *Erkölcsbölcselet* II, különös erkölcsbölcselet (Temesvár: Csanád-egyházmegyei sajtó nyomása 1901), 631. o. 1. jegyzetet

A JOG ÉS AZ ERKÖLCS VISZONYA A TOMISTA ESZMERENDSZERBEN

1. Miképpen tekintendő a jog és az erkölcs kapcsolata a tomista jogfilozófiában?

A jog és az erkölcs kapcsolata számos értelemben és módon vizsgálható. Mi csak most néhány, a tomista megközelítésből fakadó kérdést tekintünk át.

A jog a tamási eszmerendszerben a *tágabb* értelemben vett *erkölcs részét* képezi, mivel a jog is az ember távolabbi erkölcsi céljait szolgálja.[1]

Az ember „*naturaliter socialis*", ezért számos cselekedete a Másikra irányul [*ad alterum*], vagy őt is érinti. Ezért ezen cselekedetek mércéje nem lehet magában a cselekvő alanyban, hanem valamilyem *objektív* mércéhez vagy a dolgok rendjéhez szabottnak kell lennie. Ez a rend, az *objektív értelemben vett igazságosság* szabályozza a Másikat érintő ezen cselekvéseket oly módon, hogy ezáltal a harmonikus együttélési rendet és az egyének javát egyszerre szolgálja a természetjog rendje szerint.

Az igazi jogot, mint minden igazságot, a *valóság*ból kell megállapítani, a dolgok valós ismeretéből. Ilyen értelemben az *igazság* az *igazságosság törvénye* [*veritas iustitiae*][2]. A jog igazságtól való megfosztása ilyeténképpen a jog objektív igazságosságától és az erkölcsétől való megfosztását is jelenti egyszersmind.[3] Ebből következik az is, hogy nem lehet egy merő legalitásra visszaszorított pozitivista jogfelfogást úgy helyessé, elfogadottabbá tenni, illetőleg megalapozni próbálni, hogy közben nem vagyunk tekintettel az igazságra. Ez legfeljebb, végső soron csupán szervetlen igazságossági és erkölcsi elemekkel való feldúsítását jelentheti az alapvetően továbbra is jogpozitivista tannak

Ottavio De Bertolis Szent Tamás jogfelfogásáról írott művének rögtön a legelején leszögezi, hogy a tamási tan „dolog-központúsága" a dolgokban rejlő finalitás, azaz célorientáltság tiszteletét, a dolgok természetének, normalitásuk respektálását jelenti, amelyek magukban foglalják egyszerre a dolog sajátos *a.) létmódját*, létének *b.) fejlődési törvényét, c.) rendes működését* és a természetébe írott *d.) normativitását* is.[4] A '*jog*' tehát mindenekelőtt nem a modern értelemben vett *alanyi jogosultság*, hanem „*id quod iustum est*", ami tehát a *jogos rész*, maga az *igazságos dolog*[5], azon dolgok, amelyek a szóban forgó alanyokat az *objektív igazságosság* szerint jogosan megilletik, azon javak tehát, amelyek a feleket a természeti rend szerint helyesen és pontosan megilletik, amely rendnek a pozitív jog rendszere csak kibontása és kiegészítése. Az ezen objektív rendből fakadó „jussok" miatt, amelyeknek reális, létező, valós alapja van, beszélhetünk jogi *realizmusról*[6], vagy a jog *dologiságáról*, azaz *dolog-központúságról* [*reicentrismo*] vagy éppen – képiesen szólva – a jog megragadható valóságosságáról, „test-

szerűségéről" [*corporeità giuridica*][7] a tamási tan esetében.[8] Szent Tamás felfogásban a jog valósága tehát mindig egy *dolog*, pontosabban a *dolgok természete* körül forog[9] – a dolgok egymással (kommutatív igazságosság), illetőleg dolgok és személyek egymással (osztó igazságosság) való összemérése körül az igazságossági viszonyokban[10] –, s nem pedig a jogalkotói *akarat* által alkotott norma körül. A jog mindig egy *önmagában igazságos dolgot* jelent. Ezen természetes igazságossági rend, s az ebből fakadó, önmagukban, objektíve vetten igazságos dolgok a jog forrásai, a mindenkori Másikat megillető jog alapja, s nem pedig az egyén *én*je, amely szerzési vagy birtoklási képességében az egyén *hatalmát* fejezi ki, de nem is a jogalkotó törvényekben kifejeződésre jutó társadalomalakító gondolata vagy *akarata* a jog alapja, amiképpen Szent Tamás a metafizikáját sem az *én*re, az *akarat*ra vagy a *gondolat*ra építette, hanem magára a *létező*re.[11] Így semmiképpen sem a jogiság forrásától eloldott jogalkotói szabad önkény produktumaként megjelenő pozitív *törvény*, pusztán a *hatalom* által való alkotottságában a jog, de nem is a jogigényként bejelentett egyéni *szubjektív vágyak*. Mint említettük a jog az igazságosságnak, és nem pedig a jogalkotó önkénynek vagy az egyéni (szerzési, birtoklási) képességeknek vagy hatalomnak a tárgya. Jogos az, ami igazságos, ami a Másikat pontosan megillető rész, amit a jogosult egy alapul fekvő természetes rend, s az azt közelebbről meghatározó pozitív jog (törvény, szerződés, egyezmény stb.) alapján jog szerint élvezhet. Ez az ő járandósága, amit neki meg kell adni. A pozitív jog tehát csak a természetes igazságossági rend kifejezője és kiegészítése. A természeti törvénynek, vagyis az objektív igazságossági rendnek megfelelő pozitív jog tehát azt írja elő a mindenkori Másik jussaként, ami az adott jogviszony(ok)ban az övé, pontosabban, ami őt jog szerint megilleti. Az *igazságosság erényének* gyakorlása által éppen ezt a jussot, a Másikat megillettőt juttatja aktusával az igazságos ember. A jog tehát elsősorban a dolgok természetéhez kötött, és az egyes jogi relációkban személyek és dolgok, illetve dolgok egymásközti egyenlőség és arányosság szerinti összemérését jelenti, amely által a kiegyensúlyozott rendben jog szerint helyesen mindenki az őt megillettőt kapja. Az *igazságosság* erényének a *tárgya* az így vett *jog* [*ius est obiectum iustitiae*], vagyis maga az *igazságos dolog*[12], amelyet meg kell adni a Másiknak, minthogy az az övé, őt illeti. Mindenek előtt létezik tehát a dolgok objektív rendje, amely az objektívált helyességet hordozza, így a helyes jogi értelem [*recta ratio*] ehhez idomul[13], amikor a feleket illető jogost kell megállapítani. Még egyszer ismételjük: az igazságosság aktusa az így vett jogos részt juttatja tettekkel a jogosultnak. Nem a szubjektív igazságosság, még kevésbé az igazságosságként hirdetett egyéni vélemények, hanem az objektíve vett igazságos rend, a dolgok meghatározott rendje a jog alapja.

A keresztény természetjog a klasszikus görög-rómaihoz képest egy nagy újdonsággal szolgált. Ezt úgy is meg lehet fogalmazni, hogy a természetjog normája úgy jelenik meg mint az erkölcsi norma *interperszonális dimenzióba* való kivetülése.[14] Ennek alapját az a szerves, szinte már genetikai kapcsolat adja, mely a természetjogot a keresztény etikával belsőleg összeköti, ahol ez utóbbi – alapjait és végcélját tekintve – természetfölötti irányultságú. A természetjog normái ezáltal a keresztény középkorban úgy tűnnek fel, mint az erkölcsi szabályok *társadalmi kapcsolatokra* való átviteléből fakadó normák. Ezt a következőképpen ragadhatjuk meg: a természetjog által az etikai parancsok, mint lényegileg individuális és magára az egyes emberre vonatkozó normák jogivá, vagyis interperszonálissá, közösségivé tétele történik meg. A norma tartalmát tekintve pedig elmondhatjuk, hogy az *erkölcsi szabály*, mely az egyénen belül rangsorolja és harmonizálja a javakat a természetjog által *társadalmi szabállyá* válik. Ez

utóbbi tipikusan a jog tárgyterülete, amennyiben több alany érdekét és javait harmonizálja, amennyiben tehát szabályozza ezek egymáshoz való viszonyát a konfliktusok megelőzése, illetve megoldása érdekében. Csakhogy a kereszténységben a legfőbb etikai szabály a kölcsönös szeretet Evangéliumban található krisztusi főparancsolata. A természeti törvény pedig az, ami a mózesi törvényben és az evangéliumokban foglaltatik, aminek az *aranyszabály* a foglalata. Az aranyszabály azonban szervesen kötődik a *szeretet parancsához*. A *jogi viszony* azonban ennek ellenére nem *szeretet-viszony*, mert ez utóbbiban a felek nem állnak különállóként szemben egymással, hanem közösséget alkotván mindenki egyszersmind a *magáéból* is ad, a jog viszont csak azt írja elő, hogy a *Másikat jog szerint illetőt* adjuk meg, nem a miénket tehát, hanem a Másikét.

Bár a természetjog és a jog eszközeiben és hatókörében, mint majd látni fogjuk, bizonyos tekintetben lényegénél fogva eleve korlátozott, mégis teljes megvalósulásához, kitejesedéséhez igényli a természetes erkölcsi törvény követését is. Ahhoz tehát, hogy egy tett ne csak jogszerű legyen, azaz ne csak objektíve legyen igazságos, hanem igazságos *lelkülettel* is legyen végrehajtva, szükséges az *erénygyakorlás* is, amely immáron magát a cselekvőt is jóvá, igazzá teszi, s nem csak a külsődleges *tett* lesz objektíve igazságos és jogszerű.

A jog fogalmát alapvetően jogfilozófiailag, természetjogi alapokon adják meg a neotomisták, s azt nem a pozitív jog jelenségéből absztrahálják. Mint ismeretes, a pozitív jog a jogiságát a természeti törvénytől kapja azáltal, hogy a neki való megfelelőség esetén helyessége által részesül a természeti törvény *kötelező erejéből*. A természeti törvényen alapuló *jogi kötelező erő* a jogiság alapvető lényegi jellemzője, mert emiatt írnak elő érvényesen a pozitív jogi normák. A *kényszerítő erő* a pozitív jog fogalmának bár szükséges, de önmagában még nem *elégséges* alkotó eleme. A kényszerítő erő nem létrehozza, konstituálja a jogiságot, hanem a jogi kényszer maga *feltételezi* az érvényesen előíró jogot[15], amelynek pozitív formájához *szükséges* hogy társuljon a kényszerítő erő, avégből hogy a jogot nem követőket erővel kényszerítse az állami hatalom a jogi normákban foglaltak betartására, illetve, hogy a kényszer révén a jogépséget fenntartsa. Azonban a természeti törvénynek megfelelő pozitív jog akkor is *érvényesen ír elő*, ha nem követik azt vagy nem sikerül azt kikényszeríteni. Ebben áll a jogi norma „legyen" jellege, vagyis a jogi norma érvényesen előíró, az abban foglaltak kötelezően betartandóságát előíró jellege. A klasszikus természetjogászok mindig is nagy hangsúlyt fektettek arra, hogy a jogot az emberek általában *önként* tartják be, mivel annak *kötelező erejét* elismerik. A kötelező erő így önkéntes jogkövetés révén lesz hatékonnyá, s a jog nem azért érvényes és egyben kötelező, mert a *kényszerítő* erő kilátásba helyezése vagy érvényesítése miatt az emberek *rákényszerülnek* a normákban foglaltak betartására. Így a jogiság legfontosabb alkotóeleme mind a természeti törvényi, mind pozitív törvényi formájában a *kötelező erő*. A jogi norma léte az érvényességben van, az érvényesen előíró jellegben, amelyen a norma kötelező ereje nyugszik. Így azon pozitív jogi norma, amely nem érvényesen ír elő, az nem is kötelező, minthogy nem érvényes, s így (természet)jogilag *nem is létezik*.

A neotomisták a (pozitív) jognak a specifikusabban értelemben vett erkölcstől való megkülönböztetéskor a következő elemeket szokták elemezni, vizsgálat alá vonni[16]:

(1) a jog „alteritása", vagyis a *Másikhoz való rendeltsége*, azaz strukturálisan személyközi jellege;

(2) a jog *külsődlegessége*, azaz az emberek (külső) cselekvéseit érintő jellege;

(3) lehetséges, hogy a *jog-szerinti cselekvéshez nem társul erényes lelkület* (a jog „amoralitást" eltűrő jellege); és végül

(4) a pozitív jog *kényszerítő* ereje.

Szeretnénk azonban továbbra is rámutatni arra, hogy a jog fenti értelemben vett érvényesen előíró jellegéből fakadó *a.) kötelező ereje*, továbbá a dolgok természetén, az objektív igazságosság relációin nyugvó, a Másikat illető *b.) önmagában igazságos dolog*, az így vett „juss" jelentik a *jogiság leglényegibb* alkotóelemeit.

A jog lényege szerint a *személyközi relációk* dimenziójához kötött.[17] A jogi viszony így struktúrájánál fogva *interperszonális* viszony, amely jogi relációban mint jogviszonyban a Másikat mint *személyt* teszi kötelezően *elismerendővé* a jog *relacionalista* jellege. A mindenkori Másik jogalany személyként való kötelező elfogadását is implikálja a jogviszony, minthogy jogi viszonyba lépve vagy kerülve valakivel, mindenekelőtt a személy-mivoltból fakadó kötelező-jelleget fejezi ki a jog, akinek mint személynek járhatnak és konkrétan járnak is meghatározott dolgok. Ezen jogi reláció, jogviszony filozófiai természetét tekintve azonban nem annyira *abszolút szerkezetű*, mint amilyenek a tulajdonjog által fémjelzett alanyi jogok, amelyek a kívülálló többiektől azt követeli meg, hogy ne avatkozzanak bele a jogosult joggyakorlásába, azt ismerjék el és a joggyakorlását pedig tűrjék, annak zavarástól tartózkodjanak, s így a kívülállóktól alapvetően negatív tartalmú magatartást kíván, hanem inkább egy *alapvető, egzisztenciális természetű relatív szerkezetű jogviszonyt* feltételez, amelyben a feleknek, jogalanyoknak egymásnak kell, kötelező megadniuk az őket jog szerint megilletőt, amely „juss" folytonosan változik az emberi relációk, interakciók dinamikusan alakuló, változó jellege folytán. Ezért a Másikat megillető *suum*ot, a mindenkor aktuális *iustum*ot, avagy az ebből fakadó *debitum*ot csak igazi egzisztenciális interakcióban, a felek álláspontjait és érdekeit felszínre hozó személyközi kontroverziában, valódi dialektikus dialógusban lehet megállapítani, amely sokszor immáron nem a felek előzetesen egyénileg megállapított *logos*za, hanem az azokat valamiképpen közvetítő, egyesítő *dia-logos*zban megállapított igazságos dolgok együttese.[18]

2. Az igazságosság a személyközi viszonyok ontológiáján alapszik: Josef Pieper és Reginaldo Pizzorni a jogi viszony jellemzőiről

A kortárs természetjogi gondolkodók, illetve számos jogfilozófus is a személyközi relációk strukturális és normatív tartalmához köti a jogi viszony sajátosságát, sőt, magát a jog fenomenológiáját. Már az embert társas, „politikai lényként" meghatározó Arisztotelésznél láttuk, hogy az igazságosságot, mivel a többiekhez való viszonyt szabja meg, kivételezett hely illeti meg az erények között. Aquinói Szent Tamás is központi szerepet tulajdonít az igazságosságnak etikai és jogi írásaiban.

Az igazságosság és a jog interszubjektív dimenziójának vizsgálata előtt az ember *személyként* való meghatározásából kell kiindulnunk. A 'személy' [*persona*] Szent Tamás megfogalmazásában *kapcsolatiságban való létezést* jelent: „*Nomen persona relationem significat*".[19] Ha nem csonkítatlan ontológiai valóságként ismerjük el a személyiséget, nincs meg az alapja sem jognak sem az igazságosságnak.[20] Az igazságosság tehát e tipikusan társas-emberi dimenzió, a személyként való létezés tartalmára irányul. Ezen erény sajátossága és nagysága éppen abban áll, hogy úgy *adja meg a másiknak az őt illetőt* [*debitum reddere*], hogy nem a szeretet-

kapcsolatra alapozódik, mivel ez utóbbi a *minket illetőből* is ad a Másiknak. Az egymást szeretők között tulajdonképpeni igazságosságról nem is beszélhetünk, hiszen míg az igazságosság esetében a többiekkel hangsúlyosan *Másokként*, velem *szemben állókként* találkozom, addig a szeretetben a szeretett személy nem tekinthető velem szemben álló teljesen Másnak.[21] Az igazságosság tehát mindig a Másikra, a tőlem különbözőre irányul [*iustitia est ad alterum*], ekképpen „nem másban mint egy embernek a másikkal való viszonyában mutatkozik meg".[22] Ilyen értelemben nem is beszélhetünk az embernek önmagához való viszonyában igazságosságról:

> „Az igazságosság feladata megadni mindenkinek az őt illetőt, ahol feltételeztük a két individuum közötti világos különbséget: ugyanis ha valaki megadná magának az őt illetőt, azt nem tekinthetnénk igazából az igazságosság aktusának".[23]

(E tekintetben Arisztotelész más elvi alapokon áll, hiszen meglátása szerint valamiféle igazságosságról a magunkhoz való viszonyban – vagyis pontosabban: önmagunk két része között – is lehet beszélni.[24])

Az igazságosság tehát, mivel tipikusan az *alteritást* húzza alá, vagyis az interszubjektív dimenzióra, a Másikra vonatkozik, s mivel az igazságosság azt adja meg a Másiknak, amit őt jog szerint illeti, ezáltal a jog lényegi tartalmát, a „Másikat illetőt", s ezen keresztül indirekte a Másik elismerését érinti, így tehát a *jog* és az *igazságosság anyaga* az interszubjektív dimenzió normativitásában *egybeesik*.[25] Azon adott jogviszonyban, amelyben a Másikat illetőt jog szerint meg kell adni, ezen jognak az igazságosság aktusával történő megadása egyrészt mindenekelőtt *elismeri* a Másikat vele *egyenlőként*, minthogy *jogviszonyban levőként* áll vele szemben, másrészt pedig az őt illető „jussának" az igazságosság aktusával történő megadásával hozzájárul a másik személy jogaihoz való hozzájutásánál keresztül *személyi mivoltában* való kiteljesedéséhez is. Ily módon a jog lényegi személyközisége, a Másik személyét elismerő alteritás-mozzanata, valamint az igazságosság irányultsága és dinamikája nem választhatók el egymástól, minthogy a jog fenomenológiája és strukturális-logikai jellemzői révén, a jogi viszony filozófiai lényegénél fogva feltételezi ezen alkotóelemeit. Éppen az igazságosság alapjául álló, Másikat megillető *iustum* miatt, amiatt a *kötelesség* [*debitum*] miatt tehát, hogy megadjuk a velünk jogviszonyban állónak az *őt megillető juss*ot [*reddere ius suum unicuique*], a jog tulajdonképpen az objektív igazságosság (a *iustum* és az ebből fakadó *debitum*) miatt, de a igazságosság személyes aktusa által is, közvetlenül (jog), de közvetett módon is (igazságosság) valamiféleképpen mindig *interszubjektív*, a Másikhoz rendelt értelmet hordoz. Azon igazságosság aktusa által, amellyel az ember azt adja meg a Másiknak, amit a jog mint őt illetőt előír, vagyis a Másikat jog szerint megilletőt, nos az igazságosság erényes tette révén *konkrétan* kifejezetté, nyilvánvalóvá válik a jogi viszony személyköziséget implikáló logikája, amelyet a jogviszonyban megjelenő mindenkori Másiknak – a jog struktúrája által megjelenített és kötelezően elfogadandó – *személyként* való *elismerése* alapoz meg:

> „Az alteritás vagy interszubjektivitás vagy bilaterialitás tehát lényegi része a jognak olyan értelemben, hogy nem hiányozhatik belőle."[26]

A jog továbbá az interszubjektív viszonyban csak a *külsődleges tetteket* van hivatva szabályozni, minthogy az (objektív) „igazságosság és igazságtalanság terén főleg az számít, ami az

ember tetteiből kiviláglik”[27], tehát maga az igazságosság *cselekedetekben* kell hogy kifejeződésre jusson. A igazságosság az emberek közötti *kapcsolatokban* realizálódik, márpedig a jog is éppen itt fejti ki a hatását, ezeket szabályozza. Aquinói Szent Tamás lapidáris töménységű meghatározása, miszerint: „*ius est obiectum iustitiae*”, vagyis a „jog az *igazságosság tárgya*”[28] azt jelenti, hogy a jog azon objektíve igazságos dolgot jelenti, ami a Másikat megilleti, s ezt kell az igazságosság tettével megadni. Objektív tehát az a jogos dolog, amit a másikat megilleti, s külsődlegesek azon tettek, amelyekkel ezen jussot meg kell adni.

Aquinói Szent Tamás felhívja továbbá a figyelmet arra, hogy az igazságosság *általános* [*virtus generalis*] jellege éppen abból fakad, hogy mind a hozzánk fűződő, mind az emberi kapcsolatainkban megvalósuló erények a *közjóra* kell hogy irányuljanak, amelyet az igazságosság követel meg.[29] Ilyen értelemben tehát minden egyénileg elkövetett „magánbűnünk” egyben *társadalmi* igazságtalanság is, mivel valamilyen módon kihatással van a többiekre is.[30] Fontos pontosítás azonban az, hogy bár a törvény a *tetteket* ítéli meg, mégsem szakítható el teljesen a ’külső’ a ’belső’-től (*in foro externo, in foro interno*), oly módon, hogy az előbbi a *jogot* az utóbbi pedig kizárólag a *morált* érintené. E szétválasztás révén ugyanis a jog által megítélt cselekedetek nem lennének *emberiek*, olyan értelemben, hogy elhatározott szándék és döntés áll mögöttük,[31] s ekképpen csak „természeti *történések*” lennének. Szent Tamás határozott e tekintetben, hiszen azt vallja, hogy az emberi külsődleges *cselekvés* az igazságosság tárgya, amely „cselekvés” [*in quantum est agere*] és nem „tevés” [*non in quantum facere*].[32] Az igazságosság tehát mint erény az *emberi* cselekvésre vonatkozik, s ilyen jellege folytán *morális-racionális* vonásokkal rendelkezik.

Az igazságosságnak az Igazhoz való kötése tekintetében alapvető Aquinói Szent Tamás kijelentése miszerint „az erkölcsi erények közül csak az igazságosságot lehet igazából Istennek tulajdonítani”.[33] Ekképpen Szent Tamás is a „jó”-hoz, az „igaz”-hoz köti tehát az igazságosságot, mivel az igazságosság előfeltétele az *igazság*.[34] Szent Tamás úgy fogja fel az értelmet, mint ami a valóság ismeretében teljesedik ki. Az igazságosságban pedig egyértelműbben mutatkozik meg az *értelmi jó*, mint a többi erkölcsi erényben.[35] Az erények sorrendjét illetően, az ember javából, vagyis az „értelem javából”, az „igaz”-ból kiindulva mondható, hogy a jó az *okosság*hoz tartozik, viszont az igazságosság a jó tényleges megvalósítója.[36] A többi erény, amelyek a személy egyéni tökéletesedésére vonatkoznak, a jó megvalósításának elengedhetetlenül szükséges feltételei. Így tehát a sarkalatos erények közül az első az *okosság*, a második az *igazságosság*, a harmadik a *lelkierő*, a negyedik pedig a *tartás* és a *mérték*. Az igazságosság azonban nemcsak a jó megvalósítója, hanem az igazságosság ösztönzi az akaratot a cselekvésre. Mindezek következtében a jó és az igazságosság nem a tartalom és a forma viszonyában állnak egymással, hiszen maga Tamás állítja, hogy „az *igazságosság emberi jó*” [*iustitia est humanum bonum*]. Az igazságos tett a Másikat illető jogot adja meg, ahol a (természetes) jogok és az ebből járó *debitum* végső soron az ember *ontológiai céljain* alapszanak, így az igazságos aktus az emberi célokat kiteljesítő jog megadásával végeredményben az emberi jó megvalósulásához járul hozzá. Mint tudjuk, az igazságosság a *debitum*[37], a jogi járandóság külső cselekvéssel történő megadása, amellyel tehát az emberi jó valósul meg.[38] A *jó* azonban nem az emberi természettől és a természetes igazságossági rendtől eloldott *szubjektív vágyak* alapján ítélhető meg, mivel a „jó” nem vonatkoztatható el az igazságtól, minthogy „nem lehet erkölcsi jó, amiben nincs igazság”.[39] Az embernek mint általában vett embernek vannak tehát ontológiai céljai, amelyek megvalósítását a gyakorlati emberi értelem jónak ítéli.

Ideiglenes összegzésképpen elmondhatjuk, hogy bizonyos javakat, mint a Másiknak jog szerint járókat az igazságosság aktusa által kell megadni, ennek gyakorlása által pedig a Másik javához, emberi céljainak kiteljesedéséhez járulunk hozzá, pusztán a jognak megfelelő *igazságos tett* alapján.

Rendkívül gyümölcsözőek témánk szempontjából Szent Tamásnak az emberi cselekedetről szóló fejtegetései. Mivel az emberek külső cselekedeteik által kerülnek érintkezésbe egymással, és mivel az igazságosságot a külső tettek alapján ítéljük meg, így a „*circa ationes est iustitia*" – definíció két dolgot jelent: egyrészről azt, hogy az igazságosságunk a másik emberhez való *a.) külső cselekedeteinkben* nyilvánul meg, másrészről pedig, hogy *b.)* ahol külső cselekvés történik, ott *mindig* beszélhetünk igazságosságról vagy igazságtalanságról.[40] A cselekedet nem annyira önmagában igazságos vagy igazságtalan, hanem mivel „külső", ilyen értelmet mindig *egy másik emberrel való relációban*, az ő jussához képest nyer.

Bár az igazságosság lényegileg sohasem szakítható el az igazságtól, vagyis az ember természeti céljaitól, s így vett javától, a konkrét cselekvéskor az aktus lehet a cselekvő belső *indítékától függetlenül* is *objektíve* igazságos. Tehát lehet úgy is igazságos cselekedetről beszélni, hogy nem feltétlenül igazságos („igaz", erényes, jó) maga a cselekvő is. A jogot tekintve ennek alapvető jelentősége van. Ezt hívjuk a jog világában lehetséges „erény-nélküliségnek". Míg a négy sarkalatos erény közül háromra – az okosságra, a lelkierőre és a mértéktartásra – egyértelműen igaz az, hogy az *erény jóvá teszi* annak birtokosát és magát a végrehajtott cselekményt is[41], addig az igazságosságnál elképzelhető bizonyos *elkülönülés*.[42] Az igazságos tett és az igaz ember viszonyára még visszatérünk, most azonban nézzük meg miként lehetséges az *objektív* igazságosságot elvonatkoztatni a *szubjektív* igazságosságtól. Mivel az igazságosságban a külső tett önmagában vett és a Másikra vonatkoztatott igazságossága az elsődleges, így beszélhetünk *objektív* igazságosságról, míg „objektív bátorságról", „objektív gyávaságról", illetve „objektív mértékletességről" nincs értelme beszélni. Ez utóbbi – a személy önnön tökéletesedését szolgáló – erények a személyre, önnön belsejére vonatkoztatottan értelmezhetőek.[43] Egy katona például nem nevezhető gyávának, ha félreértve a parancsot nem vesz részt egy veszélyes vállalkozásban, míg ha valaki tévedésből eltulajdonítja másvalaki jószágát, valamiképpen igazságtalanul (jogtalanul, azaz más jogos, „törvényes" érdekét sértve) cselekedett, annak ellenére, hogy nem nevezhető igazságtalannak.[44] Aquinói Szent Tamás a törvényekről írt munkájában fogalmazza meg egyértelműen, hogy lehetséges a törvény szerint (objektíve) igazságosságosan cselekedni úgy, hogy az a jogrend, de még nem feltétlenül az igazságosság, mint szubjektív erény követését jelenti. E realista megállapítás a „jog szerint való igazságosság" objektív létét állítja. Mivel a jog a *külső cselekedeteket* képes csak szabályozni, s a jogszerűség is az *objektíve* vett tettekben nyilvánul meg, így *jogszerűek* a szubjektíve nem igazságos, nem őszinte erénygyakorlásból véghezvitt, de a pozitív jognak megfelelő tettek. Mivel elég csak a tettekben, objektíve igazságosnak (jogszerűnek) lenni, ezért lehet tehát valaki úgy objektíve igazságos, hogy egyúttal szubjektíve nem társul hozzá erényes lelkület. De ezt a pozitív jog nem is igényli, de ki sem kényszerítheti, hiszen amúgy is csak ezen külső tettekre képes a kényszer eszközével hatni.[45] Mindazonáltal különbség van az „*ex caritate*", „*ex honestate virtutis*" belső azonosulás által véghez vitt igazságos cselekedet és a csak „*quantum ad substantiam operis*", „*lege adstringitur*" külsőleg, önmagában, objektíve ítélve igazságos tett között, ahol az utóbbihoz nem társul a *belső* erkölcsi igazságosság erénye. Például a külső (jogi) kényszer hatására és önnön akaratunk ellenére visszafizetett adósság mindenképpen igazságos cselekedet, bár nem

állíthatjuk, hogy az igazságosság erényét gyakoroltuk volna. Előfordulhat azonban az is, hogy a jog szerintit csak igazságos lelkülettel lehet megállapítani és gyakorolni. Számos *jogi alapelvet* (így például a „kölcsönös együttműködés" elvét) akkor lehet ugyanis az adott helyzetben megkívánt jog-szerinti tartalommal betartani, ha valaki igazán igazságos lelkülettel akarja a Másikat illetőt megadni. Ezen alapelvek ugyanis szabályokba rögzítetten nem tartalmazzák az adott helyzetben megkívánt magatartást. Az adott helyzetben egészen pontosan megkívánt jogszerű magatartás meghatározásában – a jogi szabályok által előírt normatartalmak jogelvek szerinti konkretizálását segítve, irányítva – az *aranyszabály* lehet segítségünkre, ahogy arról e kötetben másutt bővebben van alkalmunk szólni.

Az igazságosság Szent Tamás által tárgyalt három dimenziója közül, vagyis az egyes emberek viszonya egymáshoz [*ordo partium ad partes*], a szociális egész viszonya az egyénhez [*ordo totius ad partes*], valamint az egyén viszonya a szociális egészhez [*ordo partium ad totum*], igazából az első viszonyhoz tartozó igazságosság dimenziója fejezi ki a legtisztábban a *jogi viszony* logikáját és tartalmát.[46]

Hozzátehetjük: az angyali doktor szerint akkor uralkodik igazságosság egy államban, ha az előbb felsorolt dimenziók mindegyikében az igazságosság uralkodik, tehát az egyének viszonyában a kölcsönös, *kommutatív* vagy csere-igazságosság [*iustitia commutativa*], a második relációban az *osztó igazságosság* [*iustitia distributiva*] és a közösség tagjainak a szociális egészhez való viszonyában pedig a *törvényes, általános igazságosság* [*iustitia legalis, iustitia generalis*].

A *iustitia commutativa*ban a legtisztább a két ember *„ad alterum*"-ként, teljesen különállóként, Más-ként való közvetlen megjelenése. (A másik két alapesetben a „mi"-vel nem kerülhet teljesen Más-ként szembe az egyén, mindazonáltal a különállás, az alteritás itt is megvan az egyén és közösség között.[47]) A felek *egyenrangúsága* is itt, a kommutatív igazságosságban a legnyilvánvalóbb, hiszen ahogy Aquinói Szent Tamás is mondja, maga az igazságosság is csak egyenrangúak között értelmezhető.[48] Tamás szerint a csere-igazságosság azt jelenti, hogy megadjuk a Másiknak azt, ami őt illeti, sem többet, sem kevesebbet. A *debitum* megadása olyasvalakinek történik, akit tőlünk különbözőnek, esetleg ellenérdekeltnek ismerünk, de mégis *elismerjük* és megadjuk neki a *járandóságát*: ez a *iustitia commutativa* objektív igazságossága, amely a másik embernek és jogának teljes elismerésén és nem a szereteten alapul. Pusztán individuális értelmezési keretben tekintjük a csere- vagy kommutatív igazságosságot, ha csak az *ellenérdekeltségre*, a velem *szemben* levő Másik jogára, járandóságára figyelünk, amit meg kell adni a jogi előírásokban foglalt bizonyos arányosságok és megfelelősségek alapján, és nem vesszük észre, hogy a *iustitia commutativa* éppen a felek, a *személyek kölcsönös elismerésén* alapul, amit az alapul fekvő jogviszony a *jogi kapcsolatban* megnyilvánuló struktúrájánál fogva biztosít, s amelyet az igazságosság aktusa még külön ki is nyilvánít. Tehát a jogi reláció talaján létrejövő ontoegzisztenciális 'elismerés'[49] nemcsak egymás jogának, hanem egyúttal egymás személyének, személyi méltóságának, s ehhez tartozó vagy ezen alapuló igényjogosultságainak általában vett elismerését is implikálja valamiképpen a jogi relációban. Legalábbis annyira, amennyire az igazságossági, illetve jogi kapcsolat ezt az egyenlőként való elismerést feltételezi, ahol nem is annyira az „egyenlő"-n van a hangsúly, hanem az egyenlő *személyi méltóságon*. A személyek egyszerre vannak méltóságuk révén önmagukért, s ugyanakkor részei a társadalmi testnek, amelyek közötti viszonyt a jog egyenlősítő, arányosító, illetve kiegyenlítő-harmonizáló mércéivel normatíve szabályozza. Az interperszonális viszonyokban a filozófiai-

lag vagy teológiailag értelmezett „*személyként való létezés*” alapja az ember Istennel szembeni, vele való kapcsolatában értelmezett személy-léte[50], minthogy a keresztény személy-felfogás ebből indul ki, mivel a keresztény antropológia az ember Isten képmás-mivoltának alaptételén alapszik, ami az emberi méltóságot adja, s teszi egyúttal ezen minden emberben egyenlő és feltétlen személyi méltóság elismerését minden ember és minden (politikai) közösség számára *kötelezővé*. A személyközi viszonyokban is, minthogy ez a „személyként való létezés” egyik legfőbb dimenziója, a személy megmarad egyfajta szabályok, mércék által „dekódolhatatlan”, mert tartalmi valóságában kimeríthetetlen, kommunikálhatatlan misztériumnak, feltétlen morális valóságnak, amiképpen a személyközi lét is ebből kifolyólag egy olyan szimbolikus minőségi egységet alkot, ami részesedik „a személy” Isten-képiségéből fakadó teológiai misztériumából[51], sőt fokozottan fejeződik ki benne, azaz a személyközi dimenzióban a személyi lét. A személyköziség morális valósága az erkölcsi emberré válás kiemelt területe, s így az erényhierarchia előkelő helyén álló igazságosság is, mint az interszubjektív viszonyokban megmutatkozó erény, illetve elvárás is jelentős mértékben kiveszi a részét az emberek relációikban történő önmegvalósításaiban. Pontosabban, a jogi viszonyokban a felek az igazságosság gyakorlása által *egymásban teljesítik ki* a személyi létet.

Első hallásra talán meglepőnek tűnhet, hogy Szent Tamás a *restitutio*ban látja a *iustitia commutativa* megvalósulását. Szerinte a *restitutio* „semmi egyéb, mint, hogy valakit ismét visszahelyezünk annak birtokába, tulajdonába, ami az övé”. Josef Pieper a „visszaadást” a „járandóság” megfizetéseként értelmezi, ami nem más jelent, mint „valakinek megadni, ami jár neki”. Ha viszont övé, hozhatjuk a kanti ellenvetést, akkor nem kell neki odaadni. Pieper éppen a „járandóság” fogalmában látja ennek a látszólagos ellentmondásnak a feloldását, hiszen éppen arról van szó, hogy bár az övé, mégsem birtokolja azt:

> „Ezáltal a *suum* elismerését joggal nevezhetjük »helyreállításnak«, visszaadásnak, kártételnek, az eredeti jog visszaállításának”.[52]

Ennek értelmében tehát minden tartozás, vagyis *debitum* megadását ’*helyreállítás*’-nak lehet nevezi. Ennek alapja mindig egy jogviszony, amely jogosultságokat és kötelességeket hordoz. Ennek alapján vannak tehát jogosultak és kötelezettek. Ha viszont az adott jogviszonyban vannak adós-jogosulti pozíciók, és ennek megfelelő jogosultságok és kötelességek, akkor az igazságosság azt követeli, hogy mindenki kapja meg az őt illetőt, illetőleg mindenki adja meg a Másiknak az őt illetőt. Ezt kell tehát tenni az igazságosság aktusával: megadni a Másiknak azt, amire joga van, de aminek még *nincs* birtokában. Az igazságosság aktusával annak birtokába (joggyakorlásába stb.) juttatom a másik felet, ami őt jog szerint illeti, de amivel még nem rendelkezik. A károkozáskor még inkább érződik a felek közötti létrejött (relatív szerkezetű) jogviszonyban a megbillent egyensúly helyreállításának az igénye.

A társadalmi együttélésben a „paradicsomi állapot” az érdekellentétek, a háborúk és az igazságosság egy- vagy többirányú sérülése miatt, vagy akár jogi tények hatására is folytonfolyvást felborul. Ebben a gondolati képben a keresztény tanítás szerinti bűnbeesés előtti eredeti (édenkerti, paradicsomi) romlatlan „természeti” állapot és a természetjog bűnbeesés utáni működése a megromlott emberi természetben együtt vannak jelen mintegy egymásra vetítve, hiszen az előbbi állapotban tökéletes harmónia van, minthogy az emberek önként szeretetből betartják az Isten által rendelt törvényeket, az utóbbiban pedig bár érvényesek és hatnak a természeti törvény szabályai, azok sokszor nem realizálódnak, minthogy bizonyos emberek nem

az igazságosság és a jog szerint cselekszenek, ezért jogszerűtlen cselekedeteikkel folytonosan megbontják a harmonikus együttélési viszonyait. Csakhogy nem csak kifejezetten jogot és igazságosságot sértő cselekvések következtében keletkeznek azon egyensúlytalansági helyzetek, amiben új *debitum*ok keletkeznek. A pusztán jogkövető, érdekérvényesítő magatartások is létrehozhatnak új jogosultságokat, a másik oldalon pedig ezeknek megfelelő kötelezettségeket akár szerződéses viszonyokban, akár más kötelmi viszonyokban, de akár a tulajdonostársak között is. Az emberi interakciók milliárdjaiban folyamatosan megborulnak az aktuális viszonyok, s így újabb és újabb adós-helyzetek jönnek létre.

Pieper úgy látja, hogy az igaz ember feladata az, hogy belássa az igazságtalanságot és helyreállítsa az igazságos állapotot, s így reparálja az igazságtalanságot, amelyet esetleg ő hozott létre. Erre az ember képes romlott természeti állapotában is, minthogy a természeti törvényt ismeri, a természetes igazságossági rendet az abból fakadó, a feleket megillető jogos dolgokkal pedig képes megismerni. Ezután Pieper kitágítja az elemzési horizontot, és a társadalmi cselekedetek közvetlen vagy közvetett kihatásait vizsgálva – miként azt mi is tettük – megállapítja, hogy minden tett *megzavarja* a fennálló állapotokat, ily módon mindig adósokká vagy hitelezőkké válunk:

> „S mivel az emberek között kialakul egy állandó adósviszony, újra meg újra felmerül annak követelménye, hogy »helyreállítás« útján szüntessék meg adósságukat. Az igazságosságot soha nem lehet egyszer s mindenkorra »helyreállítani«, véglegessé tenni. Mindig, »ismét« [„*iterat*"] létre kell hozni, »helyre kell állítani«. A »kiegyenlítődéshez való visszatérés« – amellyel Tamás szerint bekövetkezik a *restitutio* – véget nem érő feladat. Ez azt jelenti, hogy az *igazságosság aktusának szerkezetében az emberi együttélés dinamizmusa fejeződik ki* (kiemelés tőlem: F. J.)."[53]

Mint tudjuk, az emberek közötti igazságossági rend tekintetében a természeti törvény, illetve a természetjog szolgál normatív alapul, hiszen ez utóbbinak – a középkorban – éppen az interperszonális kapcsolatok a *par excellence* érvényességi területe, tehát feladata „*ordinare hominem ad hominem secundum naturalem ordinem*" [az embereket egymáshoz rendelni a természeti rend szerint] oly módon, hogy előmozdítja a természetnek megfelelő („*naturaliter homini convenientes*") cselekedeteket [*operationes*], s megakadályozza az azzal össze nem férőeket [*inconvenientes*].[54] Mindezek mögött a rend és az általa szabályozott kapcsolatok sziláard építménye áll, ahol a rend nem a statikusságot és a változtathatatlanságot jelenti, mivel a rend Szent Tamás szerint az „igazságosság által meghatározott értékek együttese", amely megadja mindenkinek az őt illetőt, mindenkinek a maga jussát, funkcióját, pozícióját, súlyát. A változó és a folyamatosan megbomló egyensúlyi-egyensúlytalansági helyzetekben állhatatos és kitartó akarat által „megadni mindenkinek az őt illetőt" [*unicuique suum*], ebben áll tehát az igazságosság mibenléte. Az igazságosság gyakorlása tehát a pillanatról-pillanatra helyreállított és újra létrehozott rendet biztosít(hat)ja, mely dinamikusan újrahelyreálló rend az igazságosság *a.)* objektív kritériumai és ugyanakkor *b.)* szubjektíve gyakorolható erénye által *együttesen* valósulhat csak meg. A Másikat valóban megillető *suum*ot ugyanis mindig csak úgy lehet meghatározni, hogy a természeti törvény alapelveit, vagy pozitiválódásuk esetén, a jog alapelveit, a pozitív jogi szabályok „mögé" vagy „fölé" helyezzük, s így a pozitív jogi szabályoknak az

alapelvek által – a változó történeti körülmények által meghatározott adott helyzetekre – való konkretizált tartalmát állapítjuk meg. Ez az a *suum*, az aktuálisan keletkező *debitum*, amely túl van a szabályokon, de az alapelvek szerint az adott helyzetben a Másikat megilleti. Ezen alapelv-alkalmazó és egyben *debitum*-keletkeztető művelet a helyes értelmet, de sokkal inkább a mérlegelő prudenciális cselekvést, valamint, igen, az igazságos lelkületet is igényli, tehát hogy állhatatos és kitartó akarattal megadjuk a Másiknak az őt illetőt.

Pieper – tehát – az *1.)* igazságosságot inkább az egyén-egyén viszonyban látja megvalósítandónak, és az igazságtalanság megszüntetését nem terheli rögtön a vertikális (állami) dimenzióra. *2.)* Minden külső cselekedetet úgy tekint, mint ami a társadalmi *status quo*ra kihatással van, azt „megzavarja". Ez a szemlélet a Szent Tamás-i *persona* fogalmából egyértelműen következik, hiszen ez az ember társadalmi kapcsolataiban való létezését fejezi ki. *3.)* Pieper olvasatában Szent Tamás „*iustitia commutativa*"-ja, mint *restitutio*, a *társadalmi* vagy *nemzetközi* konfliktusok „interszubjektíve" való rendezhetőségét is tartalmazza, tehát akár közösségek vagy államok egymásközti jogvitájában is. *4.)* Az „adósviszony" szerinte a társadalmi interakciók által folytonosan alakul, változik.

Ha a fentieket elfogadjuk, akkor a filozófiai-erkölcsi értelemben vett Másikra (és jogaira) való figyelés erényen alapuló voltának szükségességét is elismerjük, mely felfogás messze meghaladja a jogviszonyokban tanúsítandó magatartás későbbi modern individuális értelmezési keretét, amely szerint mindenki – némileg leegyszerűsítetten megfogalmazva – csak önmaga érdekeire tekintettel cselekszik, a Másikra tekintettel csak annyiban van, hogy a törvényekben és a szerződésekben foglaltakat teljesítse, az alapelveket tekintve pedig akként, hogy ne *akadályozza* őt jogai gyakorlásában. Ez az alapállás a Másikat jobbára csak a jogsértéstől való tartózkodás és a nem-károkozás, valamint a Másik joggyakorlásának tűrésében testet öltő *passzív, negatív* viszonyulásában észleli. A tomista-perszonalista megközelítés ezzel szemben a Másik jogait tevőleges, *pozitív cselekvés* által adja meg, a *debitum* megadásával pedig a Másikat dinamikusan juttatja jogaihoz, mivel a cselekvő úgy tesz, ahogy adott esetben azt ő is szeretné hogy vele szemben mások cselekedjenek (aranyszabály).

Pieper jog- és igazságosság-felfogásának homlokterében, az előbb ismertetett szemlélet szerint, a személyek tágabb értelemben vett, azaz nem csak a szabályokba merevíthető, hanem a jogelvek által is megkívánt jogainak kölcsönös elismerése áll. Pontosabban, a felek készen állnak arra, hogy a változó viszonyokban, szituációkban megadják egymásnak mindig és újabb konkretizált tartalommal a jussukat. Az így tekintett jogi viszonyt és benne az aktuálisan kiegyenlítendő *debitum*ot az objektív igazságosság mércéje az adott viszonynak megfelelően „szabályozza", míg az igazságosság erénye egy dinamikus, mindig újra létrehozandó egyensúly-teremtési szándék által vezetetten, a Másik olyan jogát is észreveszi és juttatja, amelyeknek tekintetbe vételére csak alapelvek köteleznek, de a konkrét tartalom-meghatározást illetően az adott jogviszonyban levőkre hárul a felelősség. Az „ontoegzisztenciális" vagy perszonalista olvasatban tekintett jogi relációban az objektív igazságtalanság beállta, a *debitum* kiegyenlítetlensége az igazságosság gyakorlásának kötelezettségét keletkezteti, folyton aktivizálva ezáltal az egyént a *iustitia commutativa*ban létrejött járandóságok megadására. Mint említettük, a jogviszonyok folyton létrejönnek, illetve új tartalmakkal telítettnek, amiáltal a mindenkori *debitum* megadása egy véget nem érő folyamat.

Mint már érzékeltettük, a hangsúly a fent vázolt tamási interpretációban nem annyira a szembenálló ellenérdekelt „*én*"-ek *követelhető* jogaira, az ő szempontjaikra helyeződik, ha-

nem egyrészt *a.)* az objektíve vett igazságosság *relacionalista*, jogviszonyban foglalt jellegére, amelyben a mindenkori Másiknak joga keletkezik, ami egyben a másik oldalon *debitum*ot keletkeztet, másrészt *b.)* a szubjektív igazságosságot tekintve pedig a mindenkori szemben levő *Másikra*, akinek az övét kell *megadni*.

Ezek után már leszögezhetjük: nem a jogok meghatározásának *szubjektivizmusa*, hanem a jogviszony objektív igazságosságához kötött *realizmus*, s nem a jogok alanyi *követelhetősége*, hanem az interperszonális relációban a Másik jogainak *megadásának kötelezettsége* a domináns.

A mindenkori és a kölcsönös értelemben vett Másik objektív igazságosságból fakadó joga szabja meg a kommutatív igazságossági reláció konkrét tartalmát, minthogy az *adott helyzet igazságossága* csak a másik féllel való konkrét hermeneutikai helyzetben kap egyáltalán értelmet. A természetjog *általános* elvei amúgy is igényelnek egy ilyen alkalmazott, az adott helyzetbe implementált *gyakorlati* konkrét értelmet.

Az objektív igazságosság azonban mégis valamiképpen az adott helyzetben vagy a dolgok konkrét természetében kifejezésre jutó *objektív igazságra*, magára a feleket illető *igazságos dolgokra* utal. Az egyik reálisan előforduló verzió az, hogy valaki formálisan elismeri, hogy valakinek az alapelvek konkrét értelme alapján elvileg járhat valami, de ezen igény megismerése iránt közömbös, mert csak a törvény szabályait vagy a szerződés betűjét követi, s nem tekinti a „szituáció konkrét igazságát". Ezzel szemben azt kell azonban mondjuk, hogy az igazságosság konkrét értelme mindig szükségessé teszi a Másik jelenlétét, s vele az ő érdekeit, amely relációban a puszta egyoldalú igény adott esetben valódi jogi járandósággá lesz, de ehhez paradox módon sokszor éppen az ellenérdekű fél igazságos hozzáállására van szükség, hogy akarja megállapítani és megadni a Másikat illetőt. A *prudentia*, a gyakorlati bölcsesség révén válik megfogalmazható jogosultsággá a történeti helyzetben benne rejlő igazságosság-igény, minthogy a *prudentia* a természeti törvény, vagyis a természetes igazságosság interszubjektíve megfogalmazott elveinek, így például az aranyszabály igazságosság-szabályának „itt és most" konkretizálását adja. Az egyedi helyzetek igazságossága a felek közötti érdekállás „igazságába" van írva, de konkrét *suum*ként és egyben *debitum*ként megfogalmazható módon, mindig csak a pillanatnyi, az „itt és most" prudenciális „helyzetolvasás" alapján megfogalmazható tartalommal.[55]

A kommutatív igazságosság ezen dinamikus társadalomképében nincsen ideális, *tökéletesen megvalósult igazságossági állapot*, minthogy a valóban igazságos egyensúlyi helyzetet mindig csak *közelítő*, a jogviszony fennálltának egy időpontjában értelemszerűen soha létre nem jövő, de a jogviszony teljesítés vagy egyéb módon való megszűnésének állapotában is végső soron csak *tökéletlenül megvalósult* igazságossági helyzetek vannak, mivel a földi körülmények között az egyes személyek nem ismerhetik meg a tökéletesen az igazságos helyzeteket, s főképpen morálisan nem képesek ezek megvalósítására. Mindez azonban semmit nem vesz el azon kötelességből, hogy állandóan és kitartóan keresni szükséges és meg kell adni a Másikat illetőt.

Pieper a Szent Tamás-i *iustitia commutativa* kiemelt jelentőségét méltató szavaival zárjuk le ezt a fejezetet:

> „Ha igaz az, hogy a közösségi élet egyedül a *iustitia commutativa* alapján nem bontakozhat ki csorbíthatatlanul, úgy az is igaz, hogy általa a *közösségi lét magvát*

> neveztük meg, és azt az alapot, amelyre az elfogadás magasabb, sokrétű formáinak is szüksége van (kiemelés tőlem: F. J)".[56]

Az interszubjektív dimenzió és annak Szent Tamás-i kommutatív igazságossága képezi tehát a *közösségi együttélés alapját*, de kifejezi ez egyúttal a *jogi viszony alapvető struktúráját* is.

3. Jacques Maritain természetjog-felfogásának kritikája
avagy kötelező-e jogilag a természeti törvény és mit jelent az, hogy virtuális jogrend a természetjog?

A jogiság vagy a „törvényiség" jellemzője a *kötelező erő*, amelyet minden pozitív jog a természeti törvénytől kap, ha neki megfelel. A pozitív törvény akkor és csakis akkor törvény fogalmilag, ha megfelel a természetjog előírásainak, lényegi fogalmi elemeinek. A *kikényszeríthetőségi* jelleg *szükséges*, de a törvényiséghez *nem elégséges* fogalmi eleme a pozitív emberi törvénynek, mivel ahhoz, hogy a pozitív jog létezzen, azaz érvényesen írjon elő, mindenek előtt szükséges a jogi *kötelező* erő, ami – mint mondtuk – a természeti törvényből származik.

Sok tomistával szemben, de Reginaldo Pizzorni gyakorlati alapállását elfogadva a „törvényiség" és a „jogiság" („törvény" és „jog") között nem teszünk fogalmi különbséget, így gyakorlatilag szinonimaként tekintjük a természeti törvényt és a természetjogot, illetve a pozitív törvény és a pozitív jogot. Tesszük ezt azért, mert az ismeretelméleti vagy a tartalmi eredmények okából nyert eredmények mellett eltörpül az a fogalmi zavar, amelynek következménye sokszor az, hogy természeti törvénytől (illetve a természetjogtól) elvitatják a jogi jelleget, s így a jogi kötelező erőt.

Jacques Maritain felfogása – amelynek most csak egy-két elemét érintjük, s azokat is csak nagy vonalakban – miszerint a természeti törvény pusztán *csak erkölcsileg kötelező* (*debitum morale*), de minthogy kényszeríteni nem képes, ezért jogilag nem kötelező[57], s ezért csupán ideális, *virtuális jogrend*, a tradicionális tomista alapállásból nem fogadható el. Maritain ezen felfogása különbséget téve törvény és jog, illetve jogi és erkölcsi kötelező erő között, voltaképpen csak a pozitív jogot tekinti igazi, valódi jognak, ami mögött a törvények megsértésének esetére az abban foglaltaknak *kikényszerítésére* a *büntető szankció* eszközével rendelkező *hatalom* áll, s így a *debitum legale* is csak a pozitív törvényhez, azaz a pozitív joghoz, s nem pedig a természeti törvényhez kötődik.[58] A *természeti törvény* csak erkölcsi módon köt és erkölcsi kötelességeket tartalmaz, vagyis nem tartalmaz jogi kötelességeket. A *természetjog* pedig a természeti törvényben implicit módon van jelen és csak azon *rendkívüli alkalmakkor*[59] jelenik meg, amikor bíráskodásra és kényszerítésre felhatalmazott politikai hatalom híján, egyfajta természeti állapotban, az emberek egymásközti viszonyaikban azt a *bíráskodási hatalmat* érvényesítik, amelynek az egész *emberi nem* a letéteményese, illetve az államok szintén egymás közt érvényesítik kényszerrel és erővel saját jogaikat.[60] A természetjog így nem kíván pozitív törvényi megfogalmazást, hanem a természeti törvényben marad implicit módon.

Ez a koncepció nem tud elszakadni a jogiság hatalmi tekintélyhez, végeredményben az állami kényszerítő erőhöz való kötésétől. A természetjog érvényesítését is az élet védelmét érintő alanyi jogoknak, az egész emberiség nevében végzett, kényszerrel való érvényesítéseként fogja fel. A természetjogi ezen *végrehajtási*, mintegy „*büntetőjogi*", „büntetésvégrehajtási" felfogása inkább hasonlít Locke természeti állapotára, semmint Aquinói Szent Tamás elméletére. A

természetjog egyebekben mint segítő tanács és mint a körülmények rendezése merül fel, hogy ezáltal segítsük a többieket az *erényes életre*. A jog ily módon kényszerrel való hatalmi jogérvényesítéshez kötött jelenség marad, ami mellett már csak az *erkölcs* területe létezik. Nem található meg a természeti törvény, a természetjog mint *jogi kötelező erővel* rendelkező objektív valóság, amely a felek viszonyait rendezi a *polgári jogi* viszonyokban. Úgy tűnik attól tart, hogy ha a természeti törvény *jogiságát* elfogadná, akkor a *szabályokba* való merevítését is el kellene elfogadnia, márpedig ez ellen határozottan tiltakozik. Hangsúlyozza, hogy a természeti törvény nem úgy törvény, mint az *írott* pozitív törvény, mivel nem rendezhető *részletes szabályok rendszerébe*, mint ahogy azt a XVIII. században tévesen gondolták, minthogy számtalan olyan élethelyzet van, amit a természeti törvény meghatározatlanul hagy.[61] A részletekbe menő szabályozástól való félelmében állítja tehát azt, hogy a természeti törvény nem „*szabály*-törvény", s minthogy nem is *kényszeríthető ki* a 'társadalmi hatalom' által, ezért *nem is jog*. Azonban nem a magatartás-irányító természeti törvényi *jogelvek* irányába mozdul el, amelyek a személyközi dimenzióban képesek lennének a Másiknak jogilag járó megállapításának orientálására, hanem a szabály-jelleg cáfolásával, valamint a kényszert foganatosító tekintély hiányában magát a jogi jelleget, s ezzel pedig a *jogi kötelező erőt vitatja el* a természeti törvénytől.

Nincs tehát harmonikus *jogi* érvényesség-származtató viszony a természeti törvény és a pozitív törvény között oly módon, hogy az előbbi tartalmait a jogalkotó fejti ki, konkretizálja az adott társadalmi helyzetek viszonyaira vonatkoztatva, azokhoz igazítva. Az érvényességszármaztató hatás csak *erkölcsi*, mivel a *lelkiismeretben való kötelezés* származik csak a természeti törvényből[62], amelyet elszakít a *jogi kötelező erőtől*, amely fogalmat szinte nem is ismeri, minthogy helyette a jogi *kikényszeríthetőséget* szerepelteti. Az igazságtalan törvény, amely ellentmond a természeti (erkölcsi) törvénynek, *nem törvény*, elveszti a *törvényiség* jellemzőjét, de szerinte mindazonáltal *jog marad*![63]

Reginaldo Pizzorni azonban nem így vélekedik Szent Tamást értelmezve, minthogy nem tesz „törvényiség" és „jogiság" között különbséget.[64] A tomista Viktor Cathrein (1845-1931) hasonlóképpen tagadja, hogy az emberi törvény esetében különbséget lehetne tenni *erkölcsi* és *jogi kötelező erő* között:

> „[Persze] különbséget akartak tenni *jogi* és *erkölcsi kötelezettség* közt, s azt állították, hogy a bűnös, az isteni akarattal ellenkező államtörvény nem *kötelez* ugyan *erkölcsileg, de kötelez jogilag* (jogi kötelesség), vagy a mi egyre megy, a bűnös törvényeknek legalább alaki jogérvényességük van és azért a hivatalnokoknak kötelességük azokat mindaddig végrehajtani, míg meg nem szűnnek. E különbségtétel tarthatatlan. Csak egy valódi kötelezettség van: a *lelkiismereti* kötelezettség, melynek megvetése bűn. Különbséget teszünk ugyan olyan kötelességek közt, melyekre (külsőleg) kényszeríthető az ember, s olyanok közt, melyekre nem. Az előbbieket jogi kötelességeknek is nevezhetjük, de ezek is valóságos kötelességek, vagyis lelkiismeretben köteleznek. Ha elvetjük a lelkiismereti kötelességet, nincs többé kötelesség, legfeljebb hóhértól vagy börtöntől való félelem. De elvégre is bűnös törvény lelkiismeretben nem kötelezhet, tehát általában nem is igazi törvény, hanem szt. Tamás erőteljes kifejezése szerint: *corruptio legis*."[65]

Maritainnal szemben, s Viktor Cathreinnel egyetértve, azt kell mondanunk, hogy nem a kényszerítő, hanem a *kötelező erő* a jogiság lényege:

> „Az Újabb jogtudósok közül a jog lényegét sokan annak *kényszerítő jellegében* vagy a jognak megfelelő *jogkötelesség kicsikarhatóságában* találják. [...]. Jóllehet a jogtörvény általában *kierőszakolható erővel* bír, még sem szabad annak *lényegét* a pusztán pillanatnyi *kényszeríthetőségbe* helyezni. [...] A *törvény lényege* tehát abban áll, hogy cselekedeteinknek zsinórmértéke, mely valamely cselekedetre (annak elhagyására) kötelez bennünket. [...] De miben áll tehát a lényeges *különbség* a *jogtörvények és a többi törvények* között, ha nem a kényszeríthetőségben? Abban, hogy csupán csak a jogtörvények vonatkoznak arra, a mi másokat mint *sajátjuk* megillet, s hogy csupán ezek köteleznek *igazságosságból*, úgy, hogy nem szeghetjük meg őket a nélkül, hogy másnak jogát meg ne sértsük, míg az utóbbiakra nézve ez nem áll. Ha a *kényszeríthetőség*, sőt a kényszer *jogosultsága* nem tartozik az emberi jogtörvények lényegéhez, akkor ebből ezen, a természettörvényre nagyon fontos következmény folyik: *Azért, mert a természeti erkölcsparancsoknak, melyek az egymás közt élő embereknek társadalmi rendjére vonatkoznak, rendőri hatalom nem áll rendelkezésükre, még nem lehet azoktól eltagadni az igazi jogtörvény jellegét.*"[66]

Ugyanilyen szellemben, olykor kifejezetten Cathreinre hivatkozva, nyilatkozik meg R. Pizzorni is, aki tagadja, hogy a jog érvényességének a záloga a kényszerítő erő lenne mind elméleti mind gyakorlati szinten. Mivel a jog *érvényessége* a jog létezésének alapja, ezért nem *a.)* a *kényszerítő erő* által érvényes és nem is az abból nyert, *b.) félelem* és *kényszer* biztosította hatékonysága által létezik a pozitív jog, hanem akkor *a'.)* érvényes, ha *megfelel a természeti törvény jogi előírásainak*, amelyből jogi *kötelező erejét* is kapja, másrészt azért *b'.)* hatékony, mert ezen kötelező erőt *elfogadva*, általában *önként* követi a normákat az emberek többsége.[67] Ha valaki erősen a pozitív mögött álló, kilátásba helyezett és olykor alkalmazott kényszerítő erőre fókuszál, akkor a jelenségvilág adta optikai csalódás által könnyen hiheti azt, hogy ez az erő jelenti egyúttal a jog érvényességét is. Ennek távolabbi következményeként fordulhat elő az, hogy a *jog (kötelező) erejét*, az *erő* „*jogával*" keverik össze[68], márpedig ez utóbbi nem jog, mint ahogy az „erősebb joga", azaz az „ököljog" vagy a farkastörvény sem az. Ezt a veszélyt éreznie kellett volna Maritainnek, minthogy ezen kérdés néhány alapvonására már J.- J. Rousseau is felhívta a figyelmet:

> „De milyen jog az, amely elpusztul az erő megszüntével? Ha kényszerből kell engedelmeskedni, nem szükséges kötelességből engedelmeskedni. Mint látjuk, a *jog* szó mit sem ad hozzá az erőhöz, s itt semmilyen jelentősége sincs."[69]

A *gyakorlati valóságot* tekintve pedig elmondható, hogy a számos életviszonyban, a jogviszonyok milliárdjaiban ahhoz, hogy a felek *valóban*, pontosan a jog szerinti tartalommal megkapják az őket illetőt, elégtelen a jogérvényesüléshez pusztán a kényszerítő erő jelenléte.

A *teoretikus megalapozást* tekintve pedig mi a *jogi kötelező erő* hangsúlyozásakor nem annyira a lelkiismeretben való kötelezésre helyezzük a hangsúlyt, mivel az erkölcsi törvény is ott, a lelkiismeretben kötelez, ami egy moralizáló és egyben jogpozitivista megközelítésben –

mint amilyen e tekintetben Maritainé is – azt eredményezheti, hogy így a jogi kötelező erőt az erkölcsiben (a lelkiismeretben való kötelezésben) *feloldva* nem marad más jogi kötelezés, mint csak a pozitív jog mögött álló *kényszerítő erő*. Az erkölcsi kötelező erő mellett így már csak a pozitív jog kényszerítő ereje marad, miközben a jogi kötelező erő elsikkad, mivel magának a természeti törvények a *jogi* jellege került már a teoretikus megalapozás szintjén elvitatásra.

A fentiek alapján Maritain természetjogi, illetve természeti törvényi felfogása talán alkalmas egy igényesebb jogpozitivista tan erkölcsi „feldúsítására", a döntések nagyobb fokú igazolhatóságának, helyességének, indokoltságának megalapozása végett, de természetjogi tannak *jogi* értelemben nem minősíthető, mivel a természeti törvényt „virtuális jogként" nem tekinti önmagában *jogilag kötelezőnek*, csak annyiban, amennyiben az kikényszeríthető, így a természeti törvény nem is vonhatja meg a pozitív törvénytől a *jogi* minőséget abban az esetben, ha az ember alkotta törvény a természeti törvénynek (természetjognak) ellentmondana.

Ezen konklúzió abból fakad[70], hogy *a.)* a *jog* igazi megnyilvánulásának a *pozitív jogot* tekinti, amely *törvényekbe rendezett* és jogrendként az állami *kikényszeríthetőséget* tudja maga mögött. Az erkölcsi és a jogi rendhez egyaránt tartozó *népek joga*[71] ehhez képest már *kevésbé* jogi, de a *természeti törvény*nél még jobban, hiszen el lehet képzelni – mondja – egy népek joga alapján működő bíróságot, de nem úgy a teljesen az erkölcsi rendhez, s így a *debitum morale*hoz tartozó természeti törvényt érvényesítő bíróságot, ezért is a természeti törvény *nem jog*, a természetjog pedig – mint láttuk – csak rendkívüli helyzetekben kerül előtérbe jogi erejével[72], és minthogy csak *virtuális jogi minőséget* hordoz, ezért *alig minősül jognak.*[73]

Az örök törvény maga a tökéletes *b.) törvény*, de nem jog (nem lehet beszélni „örök jogról" – írja). A törvényiség „prototípusa" így az örök törvény, ami az igazi, tökéletes ész-rend, s az egyes teremtményekben kisugárzásképpen van jelen az örök törvény, amiképpen a természeti törvény (már csak) az örök törvény részvétele a racionális teremtményben (így a lelkiismeretben való kötelezés is az örök törvényből származik), a népek jogában még kevésbé észlelhető ezen törvényiség, míg végül a pozitív emberi törvény esetében Maritain egynémely interpretátora már azt állítja, hogy maga Aquinói Szent Tamás szerint is a *természeti törvénynek*, s így a törvényiségnek *ellentmondó, erkölcsileg nem kötelező* (lelkiismeretben nem kötő) emberi törvény is *jogilag* kötelező marad, csak azért, mert egyedül ez rendelkezik a jogiság ismérvével, a *debitum legale*val, minthogy kikényszeríthető. Azt hiszem ezen állítás nem felel meg Szent Tamás igazi intencióinak, bár manapság valóban hangsúlyozzák, hogy a törvény és a jog más fogalmak, s az analogikus értelem felvett bizonyos problémákat az egyes törvényi szintek mikénti értelme tekintetében. De az imént említett konklúzió teljességgel használhatatlan mindenekelőtt a jogász számára, akinek egyszemélyben *egyszerre* kell a jogi *és* az erkölcsi kötelező erőt is figyelembe vennie. De alapvetően nincs más helyzetben a jogkövető polgár sem. Mint láthattuk, elfogadhatatlan a fenti konklúzió a tradicionális tomista tanok számára is, mivel csak egyféle kötelező erő van, a lelkiismeretben kötelezés, amelyben egyesül a jogi és az erkölcsi kötelező erő. Az már más kérdés, ahogy arra egyébként Maritain is helyesen rámutat[74], hogy az ellenállásból fakadó társadalmi-erkölcsi károkat is mérlegelni kell, de ezt – hozzátehetjük – általában is minden társadalmi relevanciájú döntés mérlegelésekor számításba kell venni, különösen, ha két rossz közül kell választani a kisebb rosszat. Ha a természeti törvénynek ellentmondó, de önmagában erkölcsi bűn elkövetését elő nem író pozitív jog követése mellett valami szólhat, akkor az semmiképpen nem a kényszerítő erő faktuma, minthogy az

érvényességet nem keletkeztet, hanem csak az lehet, hogy egy bármilyen törvényi rend megőrzése mellett adott esetben még több érv szólhat, mint a rend nélküli anarchia állapotának felvállalása mellett.

A természeti törvény jogi minőségét Maritain elméletében így részben a nagyon hangsúlyossá tett népek joga veszi át, mivel a természeti törvényt az ész a *hajlamokon* keresztül, a „természet-szerinti" megismeréssel ismeri meg, s mindaz, ami az erkölcsi elvekből már *szükségszerű dedukció révén racionális* (bizonyító, levezető és racionális megfontolásokat tartalmazó fogalomalkotó) tevékenység eredményeként való megismerés által jön létre, az már a *népek jogához* tartozik.[75] Eközben az egész elmélet „igazi jog" alatt voltaképpen csak a pozitív jogot tekinti, s a természeti törvényt az erkölcsi kötelességek és erénygyakorlások világába száműzi. Úgy tűnik, hogy elméletére igaz, hogy ahol nincs hatalom, ott nincs jog, vagyis nagyon is modernnek tűnik a végkicsengés. Annyi különbözteti meg e tekintetben elméletét a jogpozitivizmust meghaladni kívánó kortárs gyakorlati filozófiai tanoktól, hogy az ő elméletében az erkölcsi kötelességet előíró természeti törvény szilárd ontológiai alapokon nyugszik.[76]

Végezetül azzal zárjuk, hogy a *jogiság empirikus* fogalmából és nem a jogfilozófiaiból indul ki, amikor a pozitivista alapálláshoz nagyon hasonlatosan úgy nyilatkozik, hogy a *debitum legale* a pozitív jog rendszeréhez tartozik.[77]

4. A jog és erkölcs viszonya Alessandro Passerin D'Entrèves tomista megközelítésében

Minthogy a természetjog fogalmában a jogfogalom minden ismérve meglelhető mind *logikai* mind *deontológiai* értelemben, így nem lehet ott jogról beszélni, ahol a legfőbb etikai parancsok nem teljesülnek, amelyek éppen a természetjogban foglaltatnak benne.[78] Ilyen értelemben megállapítható, hogy a természeti törvény *erkölcsi törvény* is egyben. A leggyakoribb vád a tomista jogi és erkölcsi tanokkal szemben az szokott lenni, hogy ezen eszmerendszer a jogot feloldja az erkölcsben, az etikát pedig ugyanakkor eljogiasítja. El kell tudni ismerni és fogadni, hogy a középkorban nem alakult ki – minthogy nem is alakulhatott ki – a modern értelemben vett pontos fogalmi elkülönítése a jognak és a morálnak. Ennek magyarázata az – mutat rá Alessandro Passerin D'Entrèves –, hogy egy ilyen merev szétválasztás logikailag lehetetlen volt, mivel az ellentmondott volna az egész akkori rendszer eszmei alapjainak, azaz azon alapvető premisszának, hogy a jogi és a morális élet legfőbb szabályozó princípiumai egybeesnek, találkoznak az *egyetlen természetjog* normáiban. Mindennek ellenére a jog és az erkölcs közötti finom fogalmi distinkcióval nem maradt adós a skolasztika fejedelme, Aquinói Szent Tamás, csakhogy számára e kérdés s annak megválaszolása – a modern jogfilozófiával ellentétben – nem elvi problémaként, hanem gyakorlati kérdésként jelentkezett. Azaz nem a jogiság kritériumait hordozó természetjog és az erkölcsi törvény között kellett fogalmi határvonalat húzni, minthogy ez utóbbi kettő végső normáiban egybeesik, hanem az örök (vallási-etikai) igazságokat tartalmazó természeti és isteni törvény, valamint az emberi, illetve pozitív jog között, amely (utóbbi) az emberi társadalmi együttélést szabályozza.

Első megközelítésben úgy tűnhet, hogy a tamási eszmerendszerben a kikényszeríthetőség, azaz a *kényszerítő erő* a szigorú (szűk) értelemben vett jog világának fontos, sőt egyenesen megkülönböztető ismérve. Egy alaposabb vizsgálat azonban kimutatja, hogy nemhogy az ál-

talában vett jogiságnak nem központi szervező elve a kikényszeríthetőség, hanem még a *lex humana*nak sem konstitutív eleme, ahogy arról fentebb már szóltunk.

Az ember alkotta jog számba vehető megkülönböztető jegyei közül a *külsődlegességről* és az interszubjektivitásról kell még szólnunk. Az előbbinek két tamási értelmét különíthetjük el: egyrészt jelenti a törvény *irányultságát*, másrészt *belső természetét*. D'Entrèves rámutat arra, hogy az előbbi értelem közel esik ahhoz, amit manapság a jogfilozófia interszubjektivitásnak, illetve társadalmiságnak nevez, minthogy (az ember alkotta jog) normái eredetüket és igazolásukat az egyének *cselekvéseinek összehangolásából* nyerik, mely funkciójuk a rendezett társadalmi együttélést biztosítja. Ami az utóbbi értelmet – a jog belső természetéhez kötöttséget – illeti, az emberi törvény külsődlegessége az isteni és erkölcsi törvénnyel összevetve lényegében a 'külső' és a 'belső fórum' különbségtevésével látszik megegyezni, mely distinkciót majd az újkori természetjogász, Christian Thomasius radikalizálja a jog és az erkölcs most már elvileg kimunkált szétválasztásával. Minden kétséget kizáróan megállapíthatjuk, hogy már Szent Tamás is állította, hogy csakis a külső cselekedetek lehetnek az emberi törvényhozás tárgyai, és éppen ebben áll az isteni és az emberi törvény különbsége.[79] Úgy tűnhet, hogy az imént említett két értelme a külsődlegességnek segíthet – pontosabban meghatározó szerepet tölthet be – a szűk értelemben vett jog (*lex humana*) és az általában vett etika szférájának (természeti és isteni törvény) elhatárolásában. Passerin D'Entrèves azonban a leghatározottabban veti el ezt a gondolati irányt és értelmezési lehetőséget. Nézete szerint az első értelemben vett külsődlegesség meglehetősen laza fogalmi kontúrokkal rendelkezik, hiszen a jog is mint erkölcsi normarendszer az adott relatív körülmények adta lehetőségek között képes kevesebb, illetve több morális tartalmat a mindenkori konkrét jogalanyok norma-interiorizációs szintjének, morális fejlettségének megfelelően felvenni (ami éppen azt mutatja, hogy az emberi kapcsolatok erkölcsibbé válása nem teszi szükségtelenné, hanem éppen igényli a jog, azaz az emberi törvény magatartásirányításban betöltött fokozott szerepvállalását), aminek következtében egy ilyen relatív, változó kritérium nem szolgálhat a(z állandóság ismérveit igénylő) fogalmi megkülönböztetés alapjául. A külsődlegesség az emberi törvény kényszer-rend jellegéből fakad, vagyis hogy ezen törvények alkotója csak a cselekedetek „külső jóságát" képes a kényszerítő erő segítségével szavatolni. A külsődlegesség tehát a kényszerítő erőhöz hasonlatosan bár a *lex humana* lényeges elemét adja, mégis lényegileg változó elemnek tűnik, amennyiben fokozatosan feloldódni látszik azon cél közelítő megvalósulásával, amire a törvény tart, s amely a cselekedet teljes értelemben vett erkölcsisége, s ami a cselekvő alany részéről a *norma interiorizációjában* ölt testet egészen a *kötelező erő teljes elismeréséig*, immáron nemcsak a külső és a kényszerítő mozzanat tekintetében, hanem a lelkiismeret szintjén is.[80]

Az előbbi gondolatmenetet akként összegezhetjük, hogy bár a természeti és az emberi törvény közötti tomista különbségtevés és ezen normaszférák *formális kritériumokban* megragadható jellemzőinek feltárása értékes eredményekkel szolgálnak az erkölcsi törvénynek a pozitív jogtól való elhatárolásához, mindazonáltal ezen formális ismérvek elégtelen alapnak bizonyulnak a jog és az erkölcs elvi és *fogalmi* szétválasztásához. Csak meghatározott normák és normacsoportok külső és változó ismérveiről van szó – állítja Passerin D'Entrèves –, amelyek azonban egyáltalán nem változtatják meg a normák belső struktúráját, amely végső soron a *rationis ordinatio*ban foglaltatik össze, s így a természetjog gyökeréhez vezet. Az előbb említett ismérvek nem képesek a jogiság lényegét megragadni, minthogy végső olvasatban irrelevánsaknak – pontosabban: csak külsőleg relevánsaknak – tűnnek a cselekvő alany

vonatkozásában, akiben ezek feloldódnak abban a pillanatban, amikor a törvények benne a legteljesebb és legigazabb hatékonyságukban fejtik ki hatásukat, mely belső potencialitása a normáknak belső lényegükből és természetükből fakad, s (az) egyáltalán nem a pusztán külső és formális megkülönböztető jegyek függvénye.

Nem marad más hátra, mint hogy vizsgálat alá vonjuk a formális különbségeken túl azon *tartalmiakat* is, amelyek a természeti törvény és az ember alkotta jog között fennállnak, hogy megnézzük, a két normaszféra közötti tartalmi különbségekben meg lehet-e lelni, felsejlik-e bennük azon különbség, azon fogalmi megkülönböztethetőség, ami az erkölcsi rendet a jogitól elválasztja, mivel a pusztán formális jegyek erre ügydöntő módon végeredményben nem alkalmasok. D'Entrèves ezirányú fejtegetései nemcsak érdekesek, hanem mindenképpen figyelemre és megfontolásra méltóak, mivel egészen közel visznek minket a kérdés megoldásához.

Abból kell kiindulnunk, hogy vannak olyan jogalkotási tartalmak, amelyek minthogy nem foglaltatnak benne a természeti (erkölcsi) törvényben, így az ember alkotta jog teszi ezen rendelkezéseket jogivá, s ez a terület – a tomista racionalizmus mintegy kompenzációjaként – a korlátozott jogalkotói voluntarizmus lehetőségét látszik alátámasztani. Úgy tűnhet, hogy míg a természeti törvény előírásait és az abból közvetlenül fakadó emberi (pozitív) jogot tartalmuk belső racionalitása teszi kötelezővé, addig ezen kifejezetten pozitív előírások esetében (és ilyen előírások nemcsak a *lex humana*, hanem az isteni törvény területén is találhatóak) a kötelező erő kizárólag a jogalkotó akaratától függ, vagyis ez utóbbi esetben a *kötelező erejűség* látszólag az *akaratból* származik. Mégis – most nem is szólva arról, hogy Aquinói Szent Tamástól messze áll a voluntarizmus bármiféle koncepciója –, minthogy a természetjog normája teszi jogivá – amely egyben a *kötelező erőt* is magában foglalja – a látszólag kizárólag a szabad belátására bízott jogalkotó normaalkotó tevékenységének eredményét, így abban pillanatban, amikor *önmagukban semleges* tartalmak kerülnek jogi előírásra, tehát amikor ezen tartalmak (emberi) törvényi formát öltenek, s jogi minőséget nyernek, akkor, ha közvetetten is, de a *természeti törvény kötelező erejében* részesülnek, s ily módon már nem minősülnek közömböseknek, minthogy – s most már általánosan fogalmazhatunk – ami jogi, az egyben valamiképpen erkölcsi is; Szent Tamás egyértelmű e tekintetben is: a jog kötelező ereje, ahol nem merő erőszak (ekkor viszont puszta ténnyel, *faktummal* találjuk magunkat szembe, amely *jogivá* semmiféle normát nem tehet, s így természetszerűleg kötelezővé sem), ott mindenképpen egyszersmind *erkölcsi kötelezettséget* is jelent.[81]

Az emberi törvény jellegzetességeinek számbavételével Szent Tamás a jogi (és a politikai) szféra az erkölcsi és vallási szférától különböző jellemzőit tárja fel, ami azonban semmiképpen sem jelenti azt, hogy ezen ismérvek megállapítása és elismerése egyben a két szféra egymástól való merev elválasztását, elválaszthatóságát (azaz függetlenségét) is eredményezné. A pozitív jog normáját a jogalkotó tételezi, míg az erkölcsi norma a lelkiismeretbe van írva, mégis egy ugyanazon a *kötelező erő alapja*, amely mindkét esetben az *igazságosság*, akkor is, ha azt különbözőképpen jelenítik meg, öntik formába. Mindezek után azt a tételt fogalmazhatjuk meg, hogy egy olyan eszmerendszerben, mint amilyen a vizsgálandó tomista, amelyben végig megmarad az *erkölcsi világ egységének* – az emberi lelkiismeret elodázhatatlan igényeként megjelenő – tudata és képzete, ami köztudottan a természeti törvényben, a természetjogban foglaltatik össze, az fejezi ki, mint a jog és az erkölcs közös alapja, tehát egy ilyen rendszerben a jogi normaszférát meghatározó-megkülönböztető *formális külső* ismérvek, amelyek mindazonáltal mindig relatívak és változóak maradnak, nos ezen az emberi törvényt az álta-

lános erkölcsi törvényektől megkülönböztető karakterjegyek nem képesek a jog feltételezett *autonómiáját* sem megalapozni sem igazolni, egy olyan autonómiát megalapozó sajátosság értelmében, amely egyedül őt illeti és az etikára ugyanakkor visszavezethetetlen.

Passerin D'Entrèves neotomista tudomány-rendszertani felfogása szerint a pusztán külső ismérvekkel a – történelmileg változó – jog (*lex humana*) tudományos vizsgálata foglalkozik (ezen diszciplínát ma jogtudománynak, illetve jogelméletnek nevezzük), míg a filozófiaival a jogfilozófia, pontosabban a természetjog, mert hogy az kutatja a jogiság értelmét, jelentését és természetét, minthogy az tartalmazza a jogi univerzáliát. Mint már említettük, a tomista természetjoggal szemben felhozott gyakori vád, hogy a skolasztikus tan *moralizálja a jogot* és egyúttal *eljogiasítja az erkölcsöt*. Az előbbire válaszul a pozitív emberi törvénynek a természetes erkölcsi törvénytől – már korábban számba vett – megkülönböztető ismérveit hozhatjuk fel; a második ellenvetés azonban helytállónak bizonyul, különösen, ha az igazságosság kiemelt helyére gondolunk a tomista erkölcsi rendszerképzésben, mely olyannyira valós, hogy némelyek már a keresztény etikában beállt fordulatról kezdtek beszélni, azaz a szeretet központi és legfőbb keresztény erényének háttérbe szorulásáról az (arisztotelészi és a klasszikus) igazságosságnak mint minden erény foglalatának és „anya-erényének" javára. Felmerül tehát a kérdés: az igazságosságé lenne a primátus és nem a szereteté? Most ennek megválaszolását elodáznánk, és a tamási igazságosságról ejtenénk néhány szót, hogy annak valós helyiértékét meghatározhassunk erénytanában és természetjogi elméletében. Ehhez azonban a természetjog és az igazságosság viszonyát kell tisztáznunk. Elég legyen most csak annyit megállapíthatunk, hogy nincs erény, amely ne lenne az igazságosságban benne foglalt, s így valóban az erkölcs eljogiasításáról kell szólnunk, amelynek megfelel az „eltörvényesítés", minthogy a természeti törvény minden erény végső normája és foglalata, az pedig, hogy a természeti törvény tana és az igazságosság tana végső soron egymásnak ekvivalensei, az a legnevesebb neotomista kutatók egybehangzó véleménye. A sokoldalú és összetett kérdés egyik fő eleme, hogy a törvény lényegileg a cselekvés külső, objektív normája, míg az igazságosság, mint erény, a (belső) lelkület minősége, és ekképpen ugyanazon cselekvés belső princípiuma. Azonban – mint tudjuk – a(z objektíve) tanúsított törvényszerű magatartás maga is igazságosság a belső azonosulás nélkül is, mivel a tárgyi jog a 'külső fórumra' hatva maga is az igazságosságot mozdítja elő, s így a természeti törvényben foglalt társadalmi erkölcsi célt valósítja meg; a normakövető egyén pedig közvetetten a természeti törvénynek megfelelő normakonform cselekvésével igazságos tettet visz végbe a puszta jogkövető magatartásával. Azonban Aquinói Szent Tamás az igazságosságot mint erényt szemlélve Arisztotelész megállapításához nyúl vissza mondván, az erény teljessége csak úgy érhető el, ha az ember nem csak igazságosan cselekszik, hanem igazságos is:

> „könnyű azt tenni, amit az igaz ember tesz, de aki nincs az igazságosság birtokában, annak nehéz úgy tenni a helyeset, ahogy azt az igaz ember teszi".[82]

A jogiság vagy az igazságosság első megkülönböztető jegye a cselekvés *normaszabottsága*, szabályhoz-kötöttsége. Azonban – ahogy erre D'Entrèves helyesen rámutat – ezt az ismérvet a *rectificatio operationis*tól, amely minden erény általában vett sajátja az *objektivitása* különbözteti meg, azaz az mindig *adaequatio*t, *aequalitas*t implikál, amelyek a tamási tanban a jog és az igazságosság alapvető jellemzőiként vannak folytonosan a fejtegetésekben, a leíró

elemzésekben számon tartva. Az *adaequatio*, illetve az *aequalitas* szükségképpen egy norma létét feltételezik, amely a cselekvés vonatkoztatási kritériumaként, annak szabályszerűségének mércéjéül szolgál, amely aztán a gyakorlatban a legkülönbözőbb normastruktúrák formáját ölti és sokféle jogforrási alakban jelenhet meg. A *debitum* és a *suum*[83] fogalmai ebben kontextusban és az így nyert értelem révén értelmezendőek, minthogy a Másikat illető járandóság egy *objektív mérce* alapján, azaz jog és igazságosság szerint, mintegy az előbbiek fogalmából adódóan illeti őt, mivel természetszerűleg mind a *suum* mind a *debitum* objektív vonatkoztatási pontként működő kritérium meglétét feltételezik, ami maga még nem az igazságosság, hanem annak csak feltétele – hangsúlyozza Szent Tamás.

Az Angyali Doktor különbséget tesz *debitum legale* és *debitum morale* között, ahol az előbbi a *iustitia*, míg az utóbbi a *honestas* tárgya. Azonban a két *debitum*nak van egy közös tartománya, s ekképpen a kettő nem válik szét mereven egymástól, hanem inkább csak a cselekvési tárgyterületre – és az azokat szabályozó normákra – vonatkozóan, hiszen a vizsgált korban a *honeste vivere* a jogi cselekvés princípiuma is volt egyben (a *honeste vivere* jogi és erkölcsi értelmeinek lehetséges ütközéseiről máshol szólunk, így most azt a tipikus, és egyúttal kívánatos esetet tekintjük, amikor a kettő a természeti törvény bázisán ugyanazon erkölcsi elvek talaján fogalmazódik meg normatíve, és eszerint érvényesülnek a konkrét cselekvő cselekvésében is, akinek bár tettei minősíthetők jogilag relevánsaknak vagy „csak erkölcsi" vonatkozásúaknak, de mindenképpen egyetlen személy oszthatatlan lelkiismeretéről, tudatáról és akaratáról van szó.) Közismert az igazságos tett tamási fogalma, mely szerint „*proprius actus iustitiae nihil est aliud quam reddere unicuique quod suum est*" [„az igazságosság sajátos cselekedete nem egyéb, mint mindenkinek megadni a magáét"][84].[85] A jogiság, vagy az igazságosság tehát nem is annyira a normára vonatkozik, hanem az akaratra, s így a cselekvésre, (amire bizonyítékul szolgál, hogy a *iustitia* az erény *genus*a alá tartozik) és közelebbről pedig a cselekvés sajátos minőségét jelöli, amelyet a norma határoz meg és szabályoz; innét való a *lex*, a *ius* és az *iustitia* elszakíthatatlan kapcsolata – nyomatékosítja Passerin D'Entrèves.[86] Ha egyrészről lényegileg formális (logikai) meghatározással is találjuk magunkat szembe, amennyiben a cselekvés *sub lege*-voltára mutatunk rá, ugyanakkor azt sem szabad szem elől téveszteni, hogy mivel a törvény szükségszerűen etikai jellegű, így az szükségképen feltételezi a cselekvés meghatározott erkölcsi tartalmát is; ekképpen – ahogy már utaltunk rá – a formális elem és az abszolút igény, a logikai és a deontológiai ismérv, kritérium egymástól elválaszthatatlannak tűnnek az igazságosság tamási tanában.

A korábban kifejtetteket összegezve megállapíthatjuk, hogy az igazságosság teljes megvalósulásakor, vagyis belső és külső cselekvésbeli kiteljesedésekor szabad döntés által, belső azonosulás révén adjuk meg a Másiknak (külső) cselekedettel az őt (jog és igazságosság szerint) illető járandóságot. (Az igazságosság „*virtus, quae facit bonum debiti et recti in operationibus*" [„erény, mely cselekedetekben valósítja meg a kellő és helyes javát"].[87]) A Másik jogának ilyen belülről történő elismerése által az igazságosság külső tettben való megnyilvánulása is adott esetben minőségileg más lesz (vagy pontosabban fogalmazva: más lehet). A tárgyi jog azonban csak azt követeli meg, hogy objektíve, cselekedet(ek)ben realizálódóan adjuk meg a Másiknak a jog szerint őt megilletőt. (A felróhatóságnak, a felelősségnek, a 'jóhiszem'-nek, a belső diszpozíciónak, valamint a szándékoknak stb. természetesen a törvény szerint is általában és a konkrét jogeset megítélésekor is komoly szerepük van, illetve lehet, de mint jogilag releváns tényeknek és nem erkölcsi kérdésként vetten, bár az is igaz, hogy az ember által al-

kotott jog szükségképpen inkorporálja ezen szubjektív-morális tartalmakat, mivel az ember jogilag releváns cselekedeteiben is megmarad természeti lényegében, azaz erkölcsi, felelős és értelmes lénynek, s a tárgyi jog ezen természeti antropológiai alapot juttatja érvényre kontrafaktuális normáiban). Ahhoz, hogy egyáltalán emberi cselekedetről beszélhessünk szükséges, hogy az szabad akaratból véghezvitt legyen[88], azonban ezen túl a jogi igazságosság alapjában véve elvonatkoztat a cselekvő belső lelkiállapotától, s hangsúlyosabban a külső megnyilvánulási formákat veszi tekintetbe, s csak ezekhez rendelten tekinti az egyéb szubjektív tényezőket, amiknek nagy részét objektíve is kritériumszerűen megfogalmazza, mint a jogi minősítés elemeit, amelyek így válnak mintegy objektiváltan a jog szerves részévé.[89]

A tamási doktrínából egyértelműen kiderül, hogy természeti törvény tartalmazza az „*adaequatio ex ipsa natura rei*" [„hozzáigazítás magának a dolog természetének az alapján"] kritériumát, amely tulajdonképpen magát a természetjogot is adja.[90] A *ius naturale* által szabályozott kapcsolatokban, vagyis azokban, amelyek a természetjog tárgyát képezik, az *adaequatió*t a valóság természete, maguknak a dolgoknak az ereje határozza meg, míg a *ius positivum* tárgyát képező kapcsolatokban az *adaequatio* akaratkonstitúcióból (*ex condicto privato,* valamint *ex condicto publico*), azaz az emberi akarat által meghatározott normából származik, tehát a határozáson alapuló normaalkotó akarat képezi az alapját. A természetjog esetében is azonban normáról kell szólnunk, minthogy a természeti törvény normája fejezi ki a „valóság természetét", amely a „dolgoknak" „erejüket" kölcsönzi, azaz normatív erejüket. A *természetes jogosság* következésképpen, ami a dolgokba van írva, a törvényben található, mert a törvény lényegét tekintve nem parancs, hanem *mérték*, nem akarati termék, hanem az ész produktuma, minthogy a *ratio* kifejeződése, s inkább *ordinatio* mint *praeceptum* – olvassuk a hamisítatlan tomista állásfoglalást D'Entrèves-nél. A jogosságot tehát –, illetve az igazságosságot, minthogy a két terminus a tomista tanban azonosítható – az „*opus adaequatum alteri secundum aequalitatis modum*" [„a másikhoz az egyenlőség szerint hozzáigazított cselekedet"] minőségében ragadhatjuk meg, ami a „*rectitudo secundum regulam rationis*"-szal [„az értelem szabálya szerinti helyesség"] azonosul. Ha az igazságosság lényegileg *adaequatio* és *aequalitas*, akkor ez annyit jelent, hogy *objektív kapcsolatot* fejez ki. Éppen a kapcsolat ezen objektivitásában tárhatjuk fel az igazságosság többi erényektől megkülönböztető – első és legfontosabb – jegyét, és ezen *objektivitása a kapcsolatnak* az ok, amely miatt az igazságosság, a többi erénytől különböző módon, egy *objektív kritériumban* oldódik fel, amely kritériumot Tamással együtt jognak hívunk.

Az igazságosság rendszerint felhozott nagyon fontos ismérvei az 'alteritás', valamint a 'külsődlegesség'. A *Másikra irányultság*, mint az igazságosság egyik fontos tamási ismérve, szorosan kapcsolódik a tomista etika, illetőleg a metafizika legfőbb elveihez. Csak szabad és felelős személyek közötti kapcsolatban, azaz csakis személy és személy között valósulhatnak meg az igazságosság feltételei, a tökéletes összhang (korreláció) különbözőség és egyenlőség között, amely a tökéletes megvalósulás feltétele. Ekképpen tehát csak az emberközi viszonyok lehetnek a szó tulajdonképpeni értelmében az igazságosság tárgyai, s így a jog objektív mércéjével mérhetőek, míg az Isten-ember relációban, a viszony természetéből fakadó módon, tulajdonképpeni jogról, mint e viszony merev és precíz jogi szabályozottságáról nem lehet szó.

Az igazságosság másik, szintén objektivitásából fakadó jellemzője a *külsődlegessége*. Az ember alkotta (pozitív) jog az általában vett erkölcsi normákkal ellentétben ezen külsődlegesség ismérvével rendelkezik, bár ezen megkülönböztető jegy – a tomista olvasatban – nem

szolgálhat a szűk értelemben [*stricto sensu*] vett jog és az erkölcs közti fogalmi határvonal megvonásának kritériumául, mivel ha egyszer elfogadtuk és elismertük – mondja D'Entrèves – minden norma megszüntethetetlenül erkölcsi jellegét (is), akkor ezeknek a cselekvő alany belsejére való többé vagy kevésbé vagy éppen semennyire sem történő kiterjedése a jogalkotónak választásától, illetve a szóban forgó alany erkölcsiségétől függő változó ismérv.

Az igazságosság tehát leginkább *objektivitása* által különböztettetik meg a többi erényektől, amit kifejez az is, hogy az igazságosságban az objektív elem, azaz a külső, a cselekvésre vonatkozó a meghatározó tényező. Az igazságosság, és így a jog is, azonban – ahogy fentebb már utaltunk rá – nem korlátozódik kizárólag a „külső tettek" egyedüli figyelembe vételére, és a cselekvések ekként (kizárólag külsődlegességükben, külvilági manifesztálódásukban) történő megítélésére, hanem gyakran a cselekvő belső motívumrendszerére is kiterjeszkedik normatív és ítélő logikai struktúrájával, aminek apropóján és már csak ebből is következően ismételjük, hogy a 'külső' és a 'belső' merev szétválasztása összeegyeztethetetlen a tomista erkölcs alapvető koncepciójával, minthogy ez szerint minden cselekedet szükségszerűen egyben erkölcsi is. Az *actiones* vagy *operationes exteriores* minden kétséget kizáróan az igazságosság elsődleges működési és ható-területe, azonban ha hűek akarunk maradni a tamási tanhoz annak értelmezésében, akkor az előbbieket nem mint az igazi morális cselekedetektől elszakított és ezektől független valóságokat kell tekintenünk, hanem mint a cselekvést is, mindig mint önmagukban egyúttal erkölcsieket is, természetesen az igazságosság sajátos karakterének megfelelően, ami az *adaequatio ad alterum*ban áll, vagyis egy lényegileg objektív és külsődleges kritériumszerűség érvényesítésében.[91]

A most előadottakból az világlik ki – és így aggály nélkül, tételszerűen megállapítható –, hogy a 'Másikra vonatkozóság' és a 'külsődlegesség' a jogiság, illetve az igazságosság legfőbb jellemzőjének, azaz *objektivitásának* szükségszerű *velejárói*, megnyilvánulásai, ahol az objektivitás fémjelezte *jogiság* nem más, mint a cselekvés (erény) *sub lege*-voltának predikátuma, mint a „törvény alatti cselekvés" szükségképpeni aspektusa és megfogalmazódása.

Mindez arra enged következtetni, hogy bármilyen erényes cselekvés lehet az igazságosság, illetve a jogiság alá rendelt, ez utóbbiak által szabályozott, ami pedig azt engedi láttatni, hogy a jogiság a morális élet szükséges és megszüntethetetlen alapkategóriája. Az elmondottak mindazonáltal egyben az erkölcs eljogiasíthatóságának képét is elővetíthetik, legalábbis, ha az igazságosság központi helyére koncentrálunk a tomista morálfilozófiában, és ha nem tekintjük, ahogy pedig szükséges lenne, a szeretet és az igazságosság valódi rendszerbeli és tartalmi kapcsolatát az angyali doktor tanításában. Most csak legyen elég annyit megállapítani, hogy az igazságosság nem az egyetlen és nem is a legfőbb erény, amely az egész (isteni) erkölcsi rend tartópillérét képezi, s így következésképpen az erkölcs általában vett eljogiasításáról sem lehet szó, hanem mindezekkel kapcsolatosan „csak" a *iustitiá*nak a természeti törvény által szabályozott emberi és társadalmi rendben betöltött kiemelt pozíciójára – azaz a személyközi-társadalmi relációk tekintetében konstitutív és regulatív szerepére – kell utalnunk. Olyannyira így van ez, hogy Aquinói Szent Tamás Arisztotelész nyomdokain haladva az igazságosságot *praeclarissima virtutum*ként említi, amely mind a jogi igazságosságra mind az általában vettre áll, minthogy ezen erény a *virtus superior*, ami minden erényt a *közjóra* [*bonum commune*] irányít, illetőleg másutt kijelenti, hogy az igazságosság *praecipua inter virtutes morales* [„az erkölcsi erények közt a legelső"].[92]

5. Összegzés

Záró megállapításként elmondhatjuk, hogy a *(1)* (természet)jog legfontosabb *tartalmi* jellemzője azon *objektív természetes rend*, ami objektív *helyességet* tartalmaz, s amely alapján valakinek valami, mint jogos rész jár. A pozitív jog akkor rendelkezik *kötelező erővel*, ha ezen természetes jogrendnek megfelelve ezt fejezi ki és ezt bontja ki.

A *(2)* (pozitív) jog négy megvizsgált *formális* jellemzője, *(a)* a *Másikra irányultság* (alteritás), *(b)* a *külsődlegesség*, *(c)* az *erény-nélküli cselekvés lehetősége*, illetőleg *(d)* a *kényszer* közül az első kettő *sohasem hiányozhat* ténylegesen sem a jog esetében. A két utolsó *gyakorlatilag* hiányozhatnak, s sokszor *kívánatos* is, hogy *hiányozzanak*; de azt mondhatjuk, hogy a jognak *el kell ezeket fogadnia*, bár *nem szükségszerű*, hogy azok a gyakorlatban is megvalósuljanak. Az erkölcsöt ezzel szemben *jellemezheti* az első két ismérv, de az erkölcs esetén *kizárt* az utóbbi kettő jellemző.[93]

Jegyzetek

[1] P. Reginaldo M. Pizzorni *Il fondamento etico-religioso del diritto secondo San Tommaso D'Aquino* (Milano: Massimo ed. 1989), 25-26. o.

[2] „Et sic etiam dicitur in nobis *veritas iustitiae*" *Sum. Theol.*, I, q. 21, a. 2.; vö.: i. m. II-II, q. 109. a. 3, ad 3.; i. m. I, q. 16, a. 4, ad 3: „Veritas autem iustitiae est secundum quod servat id quod debet alteri secundum ordinem legum".

[3] R. Pizzorni, i. m. 27-28. o.

[4] Ottavio De Bertolis *Il diritto in San Tommaso D'Aquino* (Torino: G. Giappichelli Editore 2000), 7. o.

[5] Javier Hervada *Introduzione critica al diritto naturale* (Milano: Giuffrè Editore 1990), 30. o.

[6] R. Pizzorni, i. m. 75. o.

[7] Giovanni Ambrosetti *Dirito naturale cristiano* (Roma: Editrice Studium 1970), 127. o.

[8] O. De Bertolis, i. m. 34. o.

[9] Bertolis e tekintetben Paolo Grossi immáron teljes joggal klasszikusnak minősülő művét hivatkozza meg, rámutatván arra, hogy az egész középkorban a dolgok rendjére alázatosan figyelő szemlélet jellemezte a jogi gondolkodásmódot: Paolo Grossi *L'Ordine giuridico medievale* (Roma–Bari: Editori Laterza 1995)

[10] J. Hervada, i. m. 83-84. o.

[11] Ottavio De Bertolis hivatkozik G. Granerisre: O. De Bertolis, i. m. 34. o., a hivatkozott szöveghely: G. Graneris 'L'amoralità del diritto di fronte alla dottrina di San Tommaso' *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, XXXII (1940), II-III, 142. o.

[12] Giovanni Ambrosetti *Dirito naturale cristiano*, i. m. 127. o. Az imént már hivatkozott Javier Hervada ezt a gondolatot, vagyis a jog és az igazságosság erényének relációját egész tanná fejlesztette ki: Javier Hervada *Introduzione critica al diritto naturale*, i. m. Lásd különösen a munka első részében elvégzett teoretikus alapvetést.

[13] Vö.: *Sum. Theol.*, II-II q. 58, a. 10.

[14] Piero Bellini *Respublica sub Deo* (Firenze: Le Monnier Università 1993), 51-53. o.

[15] R. Pizzorni, i. m. 78. o.

[16] I. m. 39-90 o.; O. De Bertolis, 33-43. o.; Alessandro Passerin D'Entrèves *La Dottrina del diritto naturale* (Milano: Edizioni di Comunità 1980), 91-107. o., de ebből lásd különösen: 104-106. o. Kérdéses, hogy ez utóbbi jogfilozófust lehet-e élete végéig tomistának nevezni, mindazonáltal meglátásai sok tekintetben elmélyítették és specifikálták a tamási álláspontban foglalt igazságok értelmét.

[17] Lásd pl. J. Hervada, i. m. 56. o.

[18] Lásd Francesco D'Agostino bevezetőjét in Michel Villey *La formazione del pensiero giuridico moderno* (Milano: Jaca Book 2007), XIV. o.

[19] *Sum. Theol.*, I, q. 29, a. 4

[20] Josef Pieper *A négy sarkalatos erény* (Budapest: Vigilia Kiadó 1996), 53. o.

[21] I. m. 57. o. ill. R. Pizzorni, i. m. 40. o.

[22] *Sum. Theol.*, II-II, q. 58, a. 2.

[23] *Sum. Theol.*, II-II, q. 57, a. 4, ad 1.

[24] Arisztotelész *Nikomakhoszi Etika* (Budapest: Európa Könyvkiadó 1997), 1138b 5-7, 185. o.
[25] R. Pizzorni, i. m. 55. o.
[26] I. m. 54. o.
[27] L.d.: J. Pieper, i. m. 63. o.
[28] *Sum. Theol.*, I-II, q. 100, a. 2.
[29] *Sum. Theol.*, II-II, q. 58, a. 5.
[30] Vö.: *Sum. Theol.*, II-II, q. 58, a. 5, ad 3 ill. I János lev. 3,4.
[31] *Sum. Theol.*, I-II, q. 1, a. 1. ill. R. Pizzorni, i. m. 60. o.
[32] *Sum. Theol.*, II-II, q. 58, a. 3, ad 3.
[33] *De Divinis Nominibus* VIII, lect. 4, n. 771.
[34] J. Pieper, i. m. 55. o.
[35] Vö.: I. m. 69. o.
[36] I. m. 70. o.
[37] *Sum. Theol.*, I-II, q. 60, a. 2, és q. 61, a. 3.
[38] Nagyon is lényeginek tűnik egy ilyen kontextusban Szent Tamás Ciceróra való hivatkozása, akinek megállapítása szerint „a férfiakat elsősorban az igazságosság alapján nevezik jóknak". J. Pieper, i. m. 67. o.
[39] *Cicero válogatott művei* (Budapest: Európa Könyvkiadó 1987), „A kötelességekről" I könyv, 311. o.
[40] J. Pieper, i. m. 64. o.
[41] „Virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit", *Sum. Theol.*, I-II, q. 55, a. 3
[42] R. Pizzorni, i. m. 69. o.
[43] *In V Ethic*, lect. 1, n. 886. Vö.: O. De Bertolis, i. m. 36. o.
[44] R. Pizzorni, i. m. 67. o. ill. J. Pieper, i. m. 65. o.
[45] Ld. Pizzorni elemzését a jogszerű, de szubjektíve nem erényes, nem igazságos tett kérdéséhez Aquinói Szent Tamás alapján: R. Pizzorni, i. m. 65-77. o.
[46] Lásd újólag Francesco D'Agostino bevezetőjét in Michel Villey *La formazione del pensiero giuridico moderno* (Milano: Jaca Book 2007), XIV. o. Ezzel kinyilvánítja azon véleményét, hogy az egyébként az osztó (politikai) igazságosságot középpontba állító Villeyt is úgy látja, mint aki a jogiságot a személyközi relációhoz köti arisztotelészi és római jogi alapokon. Vö.: O. De Bertolis, i. m. 35. o.
[47] J. Hervada, i. m. 44-45. o.
[48] Arisztotelész is hasonló véleményen van erről, hiszen különbséget tesz a politikai és nem politikai igazságosság között, az első a szabad állampolgárok között létezik, de vannak más társadalmi viszonyulások is, mint amilyen az úr és a szolga, valamint a szülő és a gyermek viszonya. Ez utóbbiak alárendelt, nem szabad emberként állnak viszonyban állnak egymással, ahol az alárendeltet tekinthetjük úgy, mint aki része a fölérendeltnek.
[49] Vö.: Sergio Cotta 'A természet fogalma a jogban' in *Természetjog, szöveggyűjtemény*, i. m. 182. o., ill. S. Cotta 'A természetjog filozófiai antropológiai alapja' i. m. 183-188. o. végül: Sergio Cotta *Il diritto nell'esistenza* (Milano: Giuffrè Editore 1991)
[50] P. Bellini, 183. o.
[51] Az ember Isten-képisége az ember szentháromságos életre való meghívottságát is jelenti, így a három isteni személy relációja modellül szolgál az ember társadalmi életéhez is: Enrique Cambón *Trinità, modello sociale* (Roma: Cittá Nuova Editrice 2005)
[52] J. Pieper, i. m. 82. o.
[53] I. m. 83. o.
[54] Piero Bellini *Saeculum christianum* (Torino: G. Giappichelli Editore 1995), 319. o.
[55] Vö.: J. Pieper, i. m. 55. o. ill. 38. o.
[56] I. m. 81. o.
[57] Jacques Maritain *Nove lezioni sulla legge naturale* (Milano: Jaca Book 1985), 63. o.
[58] I. m. 62-63. o.
[59] Úgy tűnik, hogy népek joga is csak rendkívüli esetben kerül előtérbe, minthogy a Maritain által hozott, az érvelésben döntő helyen szereplő példa is a rendkívüli nélkülözés helyzetéből indul ki. i. m. 72. o.
[60] I. m. 64-65. o.
[61] I. m. 61. és 65. o.
[62] I. m. 74. o.
[63] Uo. ld. i. m. 75. oldalon a 21. jegyzetet is.
[64] Reginaldo Pizzorni *Diritto naturale e diritto positivo in S. Tommaso d'Aquino* (Bologna: Edizioni Studio Domenicano 1999), 352. o.

[65] Viktor Cathrein 'Általános erkölcsbölcselet (részletek)' in *Természetjog, szöveggyűjtemény* szerk. Frivaldszky János (Budapest: Szent István Társulat 2006), 67. o.

[66] I. m. 70-71. o.

[67] Reginaldo Pizzorni *Il fondamento etico-religioso del diritto secondo San Tommaso D'Aquino*, i. m. 77-90. o.

[68] I. m. 85-86. o.

[69] J.- J. Rousseau *A társadalmi szerződés*, Bibliotheca Könyvkiadó, ford. Mikó Imre, 89. o.

[70] Jacques Maritain *Nove lezioni sulla legge naturale*, i. m. 73. o.

[71] I. m. 70. o.

[72] Uo.

[73] I. m. 73. o.

[74] I. m. 74. o.

[75] I. m. 67. és 69. o.

[76] Ld. Francesco Viola John Finnis „Natural law and natural rights" című korszakos művének olasz fordítása elé írt bevezetőjét, amelyben rámutat arra, hogy Finnis és Grisez is szembeszállnak a természeti törvény természet-szerintiség alapján való megismerésének maritaini tézisével. Francesco Viola bevezető tanulmánya in John Finnis *Legge naturale e diritti naturali* (Torino: G. Giappichelli Editore 1996), XIII. o.

[77] Jacques Maritain *Nove lezioni sulla legge naturale*, i. m. 73. o.

[78] Alessandro Passerin D'Entrèves 'Diritto naturale e distinzione fra morale e diritto nel pensiero di S. Tommaso D'Aquino' (különlenyomat) *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* [Milano] XVI (1937 nov.) No. 29.

[79] Vö.: *Sum. Theol*., I-II, q. 100, a. 9.

[80] Vö.: *Sum. Theol*., I-II, q. 96, a. 4.

[81] Uo.

[82] „Igazságos dolgokról csak olyan lényeknél beszélhetünk, akik részesednek az önmagukban jó dolgokban [. . .]." Arisztotelész *Nikomakhoszi Etika*, V, 13, 1137a, 5-9, (Budapest: Európa Könyvkiadó 1997), 180. o. II, 4, 1105b, 5-8. i. m. 47-48. o. ill. vö.: *Sum. Theol.*, I-II, q. 107, a. 4.

[83] Vö.: *Sum. Theol*., II-II, q. 58, a. 1. és q. 58, a. 11.

[84] *Sum. Theol*., II-II, q. 58, a. 11.

[85] Itt kell megjegyeznünk, hogy Szent Tamás szembefordul az arisztotelészi „középpel", mint fő etikai viszonyulással, erkölcsi mércével, mivel az nem a Másikhoz való viszonyulás keresztény erkölcsiségének a mértéke. Nyíri Tamás *A filozófiai gondolkodás fejlődése* 4. kiad. (Budapest: Szent István Társulat), 108. o.

[86] A. P. D'Entrèves szerint csak úgy lehetséges a tomista igazságosság-definíció (*suum cuique tribuere*) tautológikusság vádjával való illetése alóli menekvés, ha rávilágítunk arra, ahogy a nevezett doktrína egyesíti, pontosabban összeköti a tartalmat és a formát, a cselekvést és a normát, azaz végső soron egyesíti a jog és az igazságosság *logikai* és *deontológiai* kritériumát. Mivel a cselekvés tartalmát a norma határozza meg, és mivel ez erkölcsi tartalom, így a jogiság nem oldódik fel egy merő formális ismérvben, az egyenlőség (az egyenlőként kezelés) tartalom-nélküliségében, ahogy azt sokan a természetjoggal szembeni ellenérvként felvetik. Hans Kelsen azt a vádat veti fel a „megadni mindenkinek az őt illetőt" elvvel szemben, hogy az merő tautológia. Erre részletesebben ki fogunk térni akkor, amikor Kelsen természetjogi gondolkodási irányzatot bíráló téziseit fogjuk elemezni. Most csak annyit jegyzünk meg, hogy D'Entrèves a kortárs pozitivizmus legnagyobb reprezentásaival folytatott polémiájában vetette próba alá a jog és az erkölcs tomista, illetve általában a természetjog alapállásának igazát. Ennek tárgyalása önálló munkát igényelne, így csak utalunk rá: Alessandro Passerin D'Entrèves *La Dottrina del diritto naturale* (Milano: Edizioni di Comunità 1980), ezen harmadik kiadás függeléke tartalmazza Hart természetjogi téziseire vonatkozó reflexiót: i. m. 169-192. o. Tájékozódásul lásd még: http://www.brunoleoni.it/, Massimo Tringali *Passerin D'Entrèves e Hans Kelsen* di fronte al giusnaturalismo, Istituto Bruno Leoni, Rothbard Seminar, 18 aprile 2005. Az alapos tanulmány szinte teljességre törekvő hivatkozást tartalmaz a pozitivista-természetjogi vitáról, a jog és az erkölcs kapcsolatát illetően, amelyet D'Entrèves folytatott Hans Kelsen és Herbert Hart téziseivel. Ez a vita nagymértékben növelte az olasz természetjogász érveinek kipróbáltságát és egyben azok időszerűségét.

[87] *Sum. Theol.*, I-II, q. 61, a. 3.

[88] *Sum. Theol.*, I-II, q. 1, a. 1.

[89] Vö.: *Sum. Theol.*, II-II, q. 57, a. 1.

[90] Vö.: *Sum. Theol*., II-II, q. 57, a. 2.

[91] Vö.: *Sum. Theol*., II-II, q. 58, a. 8.

[92] Vö.: *Sum. Theol*., II-II, q. 58

[93] G. Graneris 'L'amoralità della legge giuridica di fronte alla dottrina di San Tommaso' *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, XXXVIII (1946), 1-25, különösen: 13. o.

A FEJEDELEM ÉS A MÉLTÁNYOSSÁG A KÖZÉPKORBAN

AZ AEQUITAS MINT A HATALOM NORMATÍV KORLÁTJA, MINT A NORMAALKOTÁSI KOMPETENCIA-KITERJESZTÉS ESZKÖZE ÉS MINT AZ ALATTVALÓKHOZ VALÓ VISZONYULÁSI NORMA

1. Bevezetés

A politikai gondolkodás nyelvezetének és fogalmi mintáinak csak nagy történeti léptekben érzékelhető, de mégis folyamatos kibontakozása a jogtudomány fejlődésének és bővülésének eredményeképpen jött létre.[1] Bár a római jog inkább a magánjogi viszonyokra vonatkozik és így nem a közjogi természetű normák a döntőek benne, a kánonjog pedig olyan viszonyokra vonatkozott, amelyek jobbára nincsenek a kormányzattal és a politikával szoros kapcsolatban, mégis a középkor e két nagy jogtestének jogászai nagymértékben hozzájárultak a politikai gondolkodás kifejlődéséhez, amelynek olyan módszeres vizsgálatát segítették elő, amely eladdig ismeretlen volt.[2] A politikai gondolkodás tekintetében nagyobb befolyást tulajdoníthatunk[3] a kánonjogászoknak a római jogászoknál, a glosszátoroknál, ami azzal is magyarázható, hogy ez utóbbiak meglehetősen kötve voltak az alapul fekvő recipiált szövegekhez. Ezen sokoldalúság és feltételezhető hatás miatt is érintjük az *aequitas* kánonjogi fogalmát, amely rugalmasabb logikájával, éltető és hiteles erejével a megújulást szolgálta. A méltányosságra, annak civiljogi értelmében, mindazon alkalmakkor kellett visszanyúlni, amikor meglévő jogi normák elégtelensége vagy hiánya esetén arra kellett rákérdezni a döntés kényszere alatt, hogy mi az igazságos és méltányos megoldás az adott esetben.[4] Ennek terhe és a normaalkotás lehetősége – bár a jog forrása kétséget kizáróan Isten volt, aki a Kinyilatkoztatás és a természet normái által közli jogalkotói akaratát, ekképpen a normameghatározás folyamatát maguk a jogászok értelmezésként fogták fel – elvileg a fejedelmet illette. Ezen kívül további magyarázatra szorul az, hogy miért is részeltetjük ilyen kitüntetett figyelemben a középkori méltányosság jogfilozófiai kategóriáját. Vagyis meg kell értenünk, hogy miért jelentős egyrészt az *aequitas* jogfilozófiai szempontból, másrészt, hogy ugyanakkor miért nagy jelentőségű a politikai gondolkodás szemszögéből is. Ezért ezen fejezetben ezen politikai filozófiai és jogfilozófiai szempontot kívánjuk érvényesíteni, s nem lépünk fel filológiai elemzési vagy jogtörténeti vizsgálódási igényekkel.

2. A méltányosság és a fejedelem jogértelmezési, jogalkotási kompetenciája

A korai középkorban kialakult a *jó fejedelem* etikai és politikai értelemben vett normatív típusalakja – aminek negatív formája a '*rex iniquus*' volt –, ami Sevillai Szent Izidor írásai, valamint

más töredékek nyomán hagyományozódott ránk. A Karoling kori „fejedelem tükrök", illetőleg „királytükrök" ezt a minták írták le. Alapjaiban a fejedelem ezen alakja tárul fel Aquinói Szent Tamás *Summa Theologica*jában is.[5] A jó fejedelem tehát *aequus*, akinek legfőbb feladata „*gubernare et regere cum aequitate et iustitia*". Az *aequus* Szent Izidor megfogalmazásában „*secundum naturam iustus dictus*", a dolgok természetének igazságossága szerint.[6] Ez a megfogalmazás tovább él a jogtudósi korban is. A méltányosság tehát a *dolgok természete* szerinti igazságosság, a maga objektivitásában, ahogy a dolgokba van írva, s korántsem a fejedelem puszta akarata. A valóban *aequus* fejedelem a természetbe írt jog figyelmes olvasója. Ezért a jogot nem alkotja, hanem olvassa és mondja az imént említett valóságból: *ius dicit*, amelyből származó *iurisdictio* helyesen fejezi ki az egész középkor szemléletét. A fejedelem hatalmi tevékenysége tehát egy őelőtte létező, s őt meghaladó valóság jogi interpretálásban ölt testet.[7] A fejedelem a dolgok természetét *interpretálja* jellemzően bírói szerepben. A szokás, a dolgok normatív természete és a természetjog korlátozó hatásukkal az alkotás mozzanatával szemben az interpretációt erősítették.

A római és kánonjogászok fokozott figyelmet és egyre nagyobb érdeklődést kezdtek mutatni az uralkodó *törvényhozási kompetenciájának* elemzése iránt, amelyet azonban normatív kontextusban korlátozottnak láttak az isteni törvény, a természeti törvény és a népek joga által. Nem csupán a régi és jól ismert római jogi kategóriák továbbéléséről van itt szó, mivel azok korábban is léteztek és éltek a jogászi retorikában, de a császári hatalomnak aligha képezték valós korlátját, most azonban tényleges hatóerőre tesznek szert egy jelentősen megváltozott eszmei-ideológiai térben. Az arra vonatkozó elképzelések, hogy ezen magasabb rendű törvényi szintek normatív tartalmai miképpen alakulnak és miként viszonyulnak egymáshoz, az gondolkodókként és iskolákként változott.[8]

Az említetteken kívül legiszlációs, illetve hatalmi korlátozásként értékelhető a szokásjognak a törvényeket esetlegesen lerontó vagy azokat megerősítő szerepe. A természetjogon, az isteni törvényen és a népek jogán kívül a késő középkortól kezdve már a feudális *szokást* [*consuetudo*] is a hatalom normatív korlátjaként tekintették, amelyet mintegy 'második természet'-ként [*altera natura*] értékeltek, sőt, a jogászok ekkorra már úgy gondolták, hogy más normáknál is hatékonyabb korlátját képezi a feudális szokásjog az uralkodói akaratnak[9]; további korlátozásként értékelhető az is, hogy mind a glosszátorok, mind a dekretisták, illetve a korai dekretalisták is elismerték a *nép törvényhozásban* betöltött korlátozott szerepét, bár elméleti munkáik egyértelműen inkább a világi és a spirituális uralkodói hatalom törvényhozói szerepének kérdései köré szerveződtek.

E vázlatos áttekintés után is nyilvánvaló, hogy az uralkodó korántsem tekinthető mindentől eloldott abszolút törvényalkotó hatalomnak, és érthető, hogy miért válhatott a természetjog a legváltozatosabb kifejtésben, de döntően azonos irányba mutatóan a politikai gondolkodás egyik fő elemévé.

Jelen elemzési szempontunkból közvetlenül nem jelentős a teljhatalom fogalmi kategóriájának (ki)alakulása, miként a jogi pozitivizmus esetleges korai megjelenése sem, mivel ezek nem természetjogi alapon magyarázott jogi tartalmak, márpedig mi a méltányosság kategóriáját ehhez kötötten vizsgáljuk; hogy mégis röviden foglalkozunk velük, azt a természetjog normatív korlátként való megjelenése magyarázza. Tehát minket a hatalom és a törvényhozás természetjogi korlátozása érdekel, mivel a természetjog e korban döntően nem mint a hatalom legitimációjának filozófiai bázisa jelent meg (ami lehetőségként mindig magában hordozza

a jog lényegi hatalomhoz-kötöttségének teóriáját), hanem éppenséggel mint annak normatív kontextusa, voltaképpen korlátja. A „legitimáció" pedig egészen mást jelentést vesz fel e korban, ahogy erre később még ki fogunk térni.[10]

Mielőtt a fejedelmi normaalkotás közjogi és közhatalmi jellegéről szólnánk, egyrészről szeretnénk leszögezni, hogy a történészekkel, eszmetörténészekkel, valamint a jogtörténészekkel együtt a középkort mi is – eredeti formájában – mint személyes kapcsolatok rendszerét látjuk, ahol az egyénnel szemben a közösség primátusa érvényesül. Másrészről hozzátennénk, hogy a jogi normák ilyen szemléleti közegben való megtalálása a mindennapokban elsősorban a jogászokra hárult. Mi mégis először a fejedelem e vonatkozásban megjelenő szerepére kívánunk rámutatni, mert ideológiai szinten ennek volt domináns szerepe.

Utaltunk már rá, hogy a jog megtalálása 'interpretáció'-ként jelent meg a középkori jogászok felfogásában. Ennek tárgyalása előtt azonban a fejedelmi jogalkotási, valamint törvényértelmezési kompetenciáról kell némileg árnyaltabb képet kapnunk. E kérdéskör egészen a római császárokig nyúlik vissza és elmélyültebb jogi okfejtéseket igényelne, amelytől most részben kénytelenek leszünk eltekinteni. A mi szempontunkból elég annak leszögezése, hogy a császári hatalomról jogi terminusokban gondolkodtak: A császár „fel van mentve a törvények alól", így ő '*legibus solutus*', sőt, ő maga az „élő törvény" [*lex animata*]. E fogalmak a császári hatalom emberi törvényektől való eloldottságát fejezik ki, vagyis, hogy a császár nincs alávetve a saját autoritásából származó törvényeknek. Iustinianus politikai és törvényhozói hatalmát Istentől eredeztette, így törvényei is szentek [*sacrae* vagy *sacratissimae*] voltak. A hatalom egyetemes, mivel Istentől való, ekképpen az ő törvénykönyvének is „örökké" érvényben kell lennie. Mivel az ő akarata a törvény, így ami a *princeps*nek tetszik, amit rendelt, az törvény erővel bír [*quod principi placuit, legis habet vigorem*], olvashatjuk Iustinianus *Institutioi*ban.[11] Fontos azonban hozzátennünk, hogy ezen passzus eredetileg Ulpianustól származik, és valószínűleg – egyik fő, s minket közelebbről érintő jelentésében – azt jelentette, hogy ha kétely merül fel a törvényt illetően, akkor a császár értelmezése a mérvadó.[12] De a jogtudomány és a császári jogalkotás viszonyának ulpianusi értelmezésével korábban már behatóbban foglalkoztunk.

Látható tehát, hogy nem eredeti és mindentől eloldott jogalkotói akaratról és hatalomról van itt szó, hanem a jog meghatározásának elsőbbségéről, többszörös normatív kontextusban. Ezen Istentől eredeztetett császári főhatalom az elmélet szintjén több szempontból sem korlátlan tehát. Az imént említett *Institutio*k tartalmazzák például az ún. *lex regia*t, amelynek pontos jelentéstartalma mind a mai napig (jog)történészi viták tárgyát képezi, annyi azonban megállapítható, hogy a már Ulpianusnál is megtalálható – és innen Iustinianus *Institutioi*ba is átvett – megfogalmazás a császári hatalom néptől való eredeztetését, s ugyanakkor a teljhatalomként[13] megjelenő császári *főhatalom legitimációját* tartalmazza:

> „De az is, amit a fejedelem rendelt, a törvény erejével bír, mivel azon *lex regia*ban, mely a főhatalom láruházásáról hozatott, a nép neki átadta és reáruházta minden *imperium*át és *potestas*át."[14]

Bár a *legibus solutus* közjogi kategória alapot szolgáltatott a későközépkorban az abszolút hatalom eszméjének megfogalmazására, Iustinianusnál a főhatalom és így a császári törvényhozás is elméletileg megalapozott normatív keretbe ágyazódott. Először is a pozitív jog mellett a magánjog részét képezi a természeti jog és a népek joga is,[15] amelyek a maguk objektivitásában érvényesek. Bár maga Ulpianus – aki a természeti objektivitást éppen a biológiai

természetszerűségben ragadja meg, minthogy a természet „tanít meg" minden élőlényt e törvényekre, ezért azok közösek az embernél és állatnál – azt állítja, hogy a „polgárjog az, amely nem is válik el teljesen a természetjogtól vagy a népek jogától, de nincs is mindenben alávetve nekik."[16] Ezt érthetjük úgy is, hogy vannak olyan törvényhozási, jogalkotási tárgykörök, amelyeknek nincsen természetjogi relevanciájuk, de úgy is, hogy a polgári jog alkotóját nem kötelezik kógens módon az – előbbi idézetben a *ius gentium*mal azonosított – természetjog előírásai, többek között azért sem, mert azok Ulpianusnál – bizonyos interpretációk szerint – nem kifejezetten erkölcsi tartalmúak.[17] Ulpianus a természetjogot a magánjog részeként tárgyalja, így fel sem merül a természetjog-ellenes pozitív jog jogtalanságának kérdése, s bár Gaius azt vallja, hogy a pozitív jog a természeti törvényt nem ronthatja le, mégis megállapítható, hogy a gyakorlatban a pozitív jog legfőbb forrása, a császár nem volt kötve a természetjog előírásai által.[18]

A változás akkor áll be, amikor a természeti törvény keresztényi teológiai megalapozottságú morális tartalommal telítődik, aminek alapjául a természetnek az isteni renddel történő azonosítása áll, amelynek következtében a természetjog, illetőleg a természeti törvény az isteni Gondviselés egyetemes örök és változhatatlan igazságossági rendjébe illeszkedik. A császári hatalom is átértékelődik az isteni eredetű szuverenitás megjelenésével, továbbá a jogfilozófiai értelemben vett törvényi *normahierarchia megszilárdulásával* párhuzamosan. Iustinianusnál a császári főhatalom isteni legitimációja azonban egyben a jog felett álló abszolút hatalmat is megalapozza. Az abszolút jogalkotói hatalom így most nem annyira a néptől, hanem Istentől származik. De emiatt a jog alkotása nem szakadhat el az isteni természeti rendtől, így a jog-*alkotás* az isteni eredetű természeti erkölcsi elveket kibontó, azokat „közelebbről meghatározó" *értelmezéssé* válik.

A császár a fentiek szerint kizárólagos rendelkezést igényelt nem csak a kodifikáció, hanem a jogértelmezés vonatkozásában is: mivel a természetjog nemcsak minden emberi törvényhozást megelőző, hanem minden emberi jogalkotás felett is áll, márpedig az isteni Gondviselés rendelte természetjog az emberi törvényhozáson keresztül nyilvánul meg, ami által a változó élet életviszonyaihoz, körülményeihez alkalmazza azt. Éppen a természeti törvény absztraktsága, valamint örökké való és egyetemes jellege az, amely nélkülözhetetlenné teszi ezt a hozzáidomító, emberi jogalkotói tevékenységet, de amiről most már látszik, hogy sokkal inkább „értelmező", semmint eredeti jogalkotói tevékenységről van szó.

Míg az ókori szöveghelyeket tanulmányozva nem találunk olyan megfogalmazásokat, amelyek arról tanúskodnának, hogy a természetjogot úgy fogták volna fel, mint ami a tételes jog felett áll, tehát a két normarendszer ütközése esetén a természetjog elsőbbsége érvényesül, addig a késő középkorban a római jogot magyarázó jogászok hatására már közös meggyőződéssé válik, hogy a „pozitív jog és a kormányzati eszközök érvénytelenek, ha ellentétben állnak a természetjoggal és a *ius gentium*mal: a vonatkozó szövegek tehát egy olyan elméletbe ágyazódtak, amely messze túlment mindenen, amit maga a *Corpus iuris* tartalmazott"[19]. Úgy is fogalmazhatunk tehát, hogy a császári hatalomnak kereszténnyé válásával, a keresztény gondolatiságnak és értékrendnek a jogrendbe való tartalmi behatolásával – vagyis Constantinustól Iustinianusig – a jogrend alapvetően változott meg az egy hit, egy birodalom, egy jogrend ideájában és történeti valóságában. A meghatározó hatalmat a császár vette kézbe, amelynek kifejeződése többek között a hivatalnok bíró előtt zajló egységes *cognitio*-eljárás elterjedése. A *ius strictum* és az *aequitas* közötti különbségtétel, valamint ez utóbbi jogi igazságosságnak

arisztotelészi értelmezése[20] – vagyis, hogy a méltányosság magasabb rendű a jognál – kedvező fogadtatásra talált az abszolút monarcháknál, akik az írott, szigorú jogban hatalmuk nemkívánatos korlátozását látták.[21]

Már Constantinus elrendelte, hogy az igazságosságnak és a méltányosságnak minden ügyben meg kell előznie a *ius strictum*ot. Ez a császári, birodalmi kancellária tevékenységét igazolta, amely tevékenység révén a keresztény és hellén hatásra bekövetkezett változásokat vitték bele a régi joganyagba.

Politikai és jogelméleti szempontból még talán ennél is fontosabb tény, hogy a császár a maga számára tartotta fenn a méltányosság és a jog közötti különbségtevést. A méltányosság mindig magában hordoz egyfajta diszkrecionális elemet, amely szükségképpen abban rejlik, hogy valakinek meg kell állapítani, hogy mikor térünk el a törvény szigorú előírásától, és alkalmazzuk a magasabb fokú igazságosságot az adott életviszony sajátosságainak, belső igazságosságának megfelelően. A jog rétegei között való közlekedést a császár magának tartotta fenn, így a diszkréció is az ő kezében maradt végső soron a jog teljes anyaga felett. A méltányosság és a jog között különbséget tehát saját belátása szerint értelmezhette, de ez az értelmezés, értelmezés lévén, nem volt önkényes, bár az kétségtelenül megállapítható, hogy a császári hatalom további megerősítését szolgálta. Erre szükség is volt a hellenisztikus, illetve a keresztény értékrend és világszemlélet birodalmi joganyagba való bevezetéséhez. E korban már az igazságosság és a méltányosság a természetjoggal azonosul, aminek következtében az említett kategóriák szilárd és rendezett világképbe szervesülnek, és az abban megmutatkozó rendet fejezik ki. A császár az így értelmezett igazságosságot, erényt és keresztény hitet kívánta fenntartani e földi országban a jog eszközével is, amely még jobban megnövelte tendenciájában univerzális hatalmát a kereszténység szolgálatában.

E korban észlelhetjük a méltányosság valóságos diadalmenetét egy olyan politikai, jogi és társadalmi környezetben, ahol az igazságosság, az erkölcs és a vallás nem csak szervesen fonódott egymásba, hanem talán teljességgel egybe is olvadt.[22] A méltányosság ekképpen vált a császári hatalom *diszkrecionális előjogává* olyan új tartalommal, amely ötvözi az arisztotelészi doktrínán kívül a *bonum et aequum*, illetve a *bona fides* régi jogi kategóriáit, de amely immáron természetjogként jelenik meg, s végeredményben igazságossági, valamint ésszerűségi követelményként fogalmazódik meg, de ezen túl még a morális tartalmú könyörületességet is magába foglalja. Mindezt tette Constantinus a hatalom karizmatikus igazolásával, amely eléggé tágnak és diffúznak bizonyult ahhoz, hogy a rugalmasság igényét kielégítse az igazságszolgáltatás császári felülvizsgálatában, illetve a szigorú jog megreformálásában. Tekintsük röviden át, hogy milyen tartalmakat ölelt fel e kor méltányosság-fogalma általánosságban!

A klasszikus római jog *aequitas*a nem foglalta magába azokat a tartalmakat, amelyeket Arisztotelész tulajdonított a méltányosságnak: a *benignitas*t, a *caritas*t, a *clementiá*t és a *humanitas*t jogon kívüli értékvilágba helyezték. Más felfogás érvényesül a posztklasszikus és különösen a iustinianusi korban, amikor az előbb említett jogon kívüli értéktartalmak – hogy miért, s mennyire üdvözlendő módon, arra vonatkozóan több értelmezéssel és megítéléssel találkozunk[23] – belekerültek a hatályos (tárgyi) joganyagba. Míg tehát a szűkebben és jogásziasabban értelmezett *aequitas* a klasszikus római jogi hagyományban a pozitív jog [*ius*] szerves részét képezte, addig a – keresztényi elvekkel átitatott – iustinianusi szövegekben a *iuris rigor*ral, a *subtilitas*-szal, a *scrupolositas*-szal, az *asperitas*-szal és *civilis ratio*val[24] *szemben álló aequitas* értelme jelentősen megváltozott.[25] Itt már az emberi igazságosság elvként meg-

fogalmazott ideálját tartalmazza, amely így jogi s nem jogi elemeket is magába olvaszt.[26] Az ideális tartalom arra utal, hogy – miként fentebb már említettük – az *aequitas* a *ius felett* áll és ez utóbbinak az előbbire kell irányulnia. Ilyen értelemben a *ius* és az *aequitas* esetleges szembenállása nem a pozitív jogrendszeren belül történő szembekerülést jelentett, mivel egy norma nem a pozitív jogrendszeren belül értelmezve lehetett *iniqua*, hanem az ideális világhoz képest. Ez az *ideális világ* a iustinianusi jogban a természetjog fogalmában nyer kifejezést, melynek egyszerre vannak immár görög és keresztény gyökerei, s bizton állítható, hogy a iustinianusi természetjog élő anyaga az *aequitas naturalis*. Most már azonban a természetjog – a klasszikus római jogtól, pontosabban a gaiusi elméleti alapállástól eltérően – nem esik egybe a *ius gentium*mal, hanem olyanként mutatkozik meg, mint ami mind a *ius gentium*ot, mind a *ius civile*t meghaladja a jog „*quod semper aequum ac bonum est*"[27] elve alapján. Az így felfogott jog változtathatatlan – „*semper firmum atque immutabile*" –, mivelhogy az isteni gondviselésen nyugszik – „*divina quadam providentia constitutum*".[28] A természetjog nem más tehát, mint az *aequitas*, mint a felsőbb igazságosság legtisztább és legközvetlenebb „testet öltött" valósága.[29] A természetjog, illetve az *aequitas* ilyen összekapcsolására terminológiai bizonyítékaink is vannak, hiszen többször is előfordul a forrásokban az '*aequitas naturalis*' kifejezés (szinonimái még: *aequum natura*, *aequum iure naturae*), amelyeket úgy kell értenünk, hogy olyan méltányosság, ami benne rejlik a dolgok természetében, s ami nyilvánvaló belső normativitást, előírást tartalmaz. Az *aequitas* a megváltozott eszmei – és lassanként: társadalmi – környezetben új tartalmakkal gazdagodik, olyanokkal mint a *humanitas*, a *benignitas* vagy a *pietas*, amelyek már nagyon messze esnek az *aequitas* egyenlőségként vagy hajlékonyságként való felfogásától. Az *egyenlőségként* való felfogás – amelyet az *aequitas-aequalitas* egyenlet is pregnánsan kifejez – azonban a császári korban valódi előremutató tartalmi elemet is hordozott az igazságtalan privilégiumok által telített társadalmi közegben.[30]

Így került be a méltányosság fogalma a iustinanusi *Corpus Iuris Civilis*be, s vált az egyházra és az államra vonatkozó tanok egyik kardinális elemévé – mutat rá Hessel E. Yntema. A kánoni doktrína szerint a méltányosság joggal szembeni elsőbbsége még a császárt is kötötte, amely a méltányosság igazságosságának *objektív természeti rend* szerinti felsőbbségét mutatja. Nos, mégis ezen óriási jelentőségűre emelkedett hivatali cselekvési alapelv magában hordozta korlátját is, mert bár alkalmas volt arra, hogy egy liberális törvényértelmezést valósítson meg, továbbá, hogy a változó történeti körülményekhez és az új eszményekhez igazítsák ezáltal a legiszlációt, mégis ezen általánossága egyszersmind gyengeségeként is mutatkozott. A jogiság védelmében azonban nem csak tovább éltek a régi magánjogi finomabb konstrukciók is, hanem idővel felül is kerekedtek a klasszikus jogtudomány e kidolgozottabb intézményei. A iustinianusi kodifikációban tehát ez utóbbi klasszikus jogi megoldások váltak meghatározóvá.

A méltányossággal való diszpozíció azonban továbbra is az uralkodó előjoga maradt, ami viszont végeredményben – Yntema szerint – gyengeségnek bizonyult, minthogy a császári, illetve a központi hatalom adminisztrációja, igazságszolgáltatása kezébe helyezett ilyen mértékű diszkréció óhatatlanul táptalajt adott a visszaélésnek. Bár elvileg, a kánoni doktrína szerint, a császárt is kötötte a méltányosság, amelyet természetjogi fogalmi köntösben fogalmaztak meg, de mivel annak tartalma túl általános maradt, így mondhatja a gyakorlati valóságot tekintve a politikai filozófus, hogy „a császárnak bizonyára nem kellett engedelmeskednie a természetjognak".[31]

Összességében elmondható, hogy a méltányosság által nyújtott igazolási móddal a császár

a jogban valódi újításokat is bevezethetett, aminek tekintetében mi azokhoz csatlakozunk, akik mindezt összegészében véve etikai és jogi szempontból is egyaránt pozitívan értékelik. Jogfilozófiai perspektívából tekintve a folyamatot, az *aequitas* a *lex*től a teljesebb *ius* felé fordította a figyelmet a társadalmi és etikai igények érvényesítése érdekében.

Az írott törvények tekintetében a iustinianusi kodifikáció a joganyag összefoglalását, császári koncentrálását jelentette[32], míg az a tény, hogy a törvény (kódex) értelmezését a császár a maga számára (személye körüli bizottság számára) tartotta fenn, a jog teljes császári ellenőrzés alatt tartását biztosította. A császári szuverén *kizárólagos* törvényhozási kompetenciájának meggyőződésétől áthatva a glosszátorok úgy vélték, hogy nem tesznek mást, minthogy szorosan ragaszkodva a jogi autoritatív szövegekhez, csupán jogászi módon, szöveghez tapadtan, logikailag értelmezik a *Corpus Iuris Civilis*t, amelynek eredményeképpen koherensen hangolhattak egybe a római jogfejlődés különböző stádiumaiban keletkezett elkülönült fogalmakat. Mindez szövegértelmezési technika meglétét feltételezi, mindazonáltal eléggé keveset tudunk arról, hogy miképpen alakultak, fejlődtek azon doktrínák, amelyeket a glosszátorok a szövegek értelmezése során dolgoztak ki.

Mindazonáltal Eduard Maurits Meijers és Hermann Lange a XX. század közepén napvilágot látott tanulmányaikban rámutattak a méltányosság fogalmának olyan eszközként való használatára, mint ami nem csupán a szövegek egymással történő összhangba hozására szolgál, hanem lehetővé teszi a jognak, mint általános elvek rendszerének fejlesztését is.[33] Őutánuk több tanulmány és önálló kötet hangsúlyozza a méltányosság ezen értelmezésként megjelenő, de funkcióját tekintve *jogfejlesztő* szerepét. A méltányosság tehát a glosszátorok felfogásában *értelmezési elv*, s minthogy a méltányosság az igazságosságnál és a jognál magasabb rendű, így nem más, mint „*fons et origo iustitiae*". Elmondható, hogy a *lex romana* interpretációjánál nem annyira a szövegszerű értelmezés volt az irányadó, hanem – ahogy az egyik glossza összefoglalja – sokkal inkább a törvény szellemére és az okokra kellett összpontosítani. Az analógia alapján, ahol a tények lényegbeli azonossága áll fenn, ott ugyanazt a formáljogi eljárást kellett alkalmazni:

> „*Nota magis mentem sive causam legis inspiciendam verba* [...] *Item quod de similibus ad similia procedatur* [...] *Item et nota: ubi est similis aequitas et simile ius statui debere*".[34]

A kiindulópont, a jogi érvényesség alapja, a *lex romana*, azonban rögtön utána az effektivitás kerül előtérbe, és az *interpretatio* a *causa legis*, a *ratio legis* és nem a *verba* kutatásának irányába fordul. A *causa*/*ratio* – mint az idézetből láthattuk – az *aequitas*-szal azonosíttatik[35], és az analógiás eljárás ennek alapján megy végbe. Az *aequitas* – mely inkább metaformális és nem metajurisztikus intézmény – célja tehát nem csupán egy törvényhely világosabbá tétele a jogalkalmazás során, hanem az igazi jog méltányosság révén történő érvényesítése mindazon alkalmakkor, amikor az írott jog eltávolodik az *aequitas*tól („*si ius scriptum descedat ab aequitate*"), tehát végső soron a méltányosság érvényre juttatása a „*de iniquo ad aequum*" – elv révén.[36]

A iustinianusi recipiált római jog nem nyújtott megfelelő segítséget a középkori jogászoknak, mivel nem adta meg az *aequitas* konceptuális definícióját (ami természetesen nem is meglepő a római jogtól). Az a néhány utalás és kitétel, amely ezt érinti, vagy nagy általánosságban

ajánlotta csak az *aequitas*t, amikor a jogi forma az ügylet természetét hamisította volna meg, vagy pedig csupán az *aequitas* elsőbbségét szögezte le a *ius strictum*mal szemben. A mindenekelőtt exegéta középkori jogász számára az ilyen bizonytalan tartalmú szövegek nem sok segítséggel voltak, miközben a mindennapi élet valósága az *aequitas* alkalmazását tette szükségessé. Így az *aequitas*ról való gondolkodáskor vissza kellett nyúlnia a jog eredetéhez, annak legalapvetőbb elveihez, s ily módon azzal – a modernista – megfogalmazással is élhetnénk, hogy a *lex* értelmezésekor magához a teljes értelemben vett *ius*hoz kellett fordulnia. A bolognai iskola vezetője, Irnerius, a *ius*t mint „*ars boni et aequi*”-t kommentálva következőképpen definiálja az *aequitast*:

> „*bonum et aequum vocat hic iustitiam, differit autem aequitas a iustitia; aequitas enim in ipsis rebus percipitur, quae, cum descendit ex voluntate, forma accepta fit iustitia*”.[37]

Irnerius gyakorlatilag azt mondja, hogy az igazságosság az *aequitas* megvalósítása.[38] Ez még az ‘*aequitas rudis*’, vagyis, ahogy a méltányosság az egyes kapcsolatokban és ügyletekben megjelenik. Az emberi értelem és akarat ezt feltárja és a jogi norma alakját adja neki, így válik ‘*aequitas constituta*’-vá, ekképpen valósítván meg a jogilag igazságost, összhangban azzal, ahogy a *Prágai Töredék*ben is olvashatjuk: „*iusticiae fons est aequitas*”.

Az aequitas tartalmi fejlődése jelentős utat tett meg klasszikus római fogalmától, de a iustinianuszitól is. Az előbbiben az *aequitas* konkrét esetek igazságossági ideálhoz való igazítását jelenti, amely már benne foglaltatik a pozitív jogrendben, míg az utóbbiban az *aequitas* – a keresztény és görög befolyásra – inkább heteronóm és eszmei jelentőségű, hiszen a pozitív jogrenden kívül áll és a változatlan természetjogban gyökerezik.[39]

Ebben a középkori világban a jog elsősorban nem konstruált valóság, nem a törvényhozó akarata, hanem talált, feltárt valóság. Éppen ezért lehetett és lett az *interpretatio* a jog központi kategóriája:

> „*Interpretatio* a fejedelem normaalkotó tevékenysége, valamint a közösségé a szokáson keresztül, mint ahogy az a bíró igazságszolgáltatása, de a *magister* teoretikus alkotása is.”[40]

Meg kell jegyeznünk azonban, hogy Irnerius (†1140) két követőjének – Martinus Gosianak (†1166) és Bulgarusnak (†1167) – ellentétes konceptuális irányait mintegy reprodukálva, míg Paolo Grossi az „effektivitás” szerepét hangsúlyozva inkább a jogtudományban [*interpretes*] látja az *aequitas* joggá alakításának legfőbb fórumát, addig Francesco Calasso az „érvényességi” oldalt kiemelve ugyanezt inkább a fejedelem (imperátor) jogalkotó tevékenységében lokalizálja, amint erre még bővebben ki fogunk térni.[41] Ez az ellentmondás távoli gyökereiben visszanyúlik a constantinusi konstitúciók közötti ellentmondásra, ami a glosszátorok számára is a kiindulópont volt a méltányosság értelmezéséhez.

Az egész jogrend tehát nem más mint *interpretatio*. Azonban, mivel a fejedelem a gyakorlatban meglehetősen távol tartotta magát a jogalkotástól, a szokás pedig már nem biztosította a jogrend megfelelő mértékű fejlesztését[42], az egyre komplexebbé váló társadalomban így mégis a *scientia iuris* lesz az interpretáció kitüntetett terepe, mivel az *par excellence interpretatio*. Ha a jogi elbírálás, minősítés bizonytalanságot mutatna, mert új gazdasági életviszonyra kell

normát találni, a császárhoz kell fordulni, ha a bíróságon helyszínen van, egyébként a „*de similibus ad similia*" elve nyújt segítséget és eligazítást. Ha viszont egy törvény értelmezése mutat bizonytalanságot, akkor arról kell megbizonyosodni, hogy azt szokásszerűen hogyan értelmezték, s ha ez nem vezet eredményre, akkor kell a császárhoz fordulni, ha helyben található. Az *in loco* találhatóság természetesen szinte teljességgel valószínűtlen, a hivatkozás azonban mégis jelentős, hiszen a glosszátorok a formális igazolás miatt szükségesnek tartják a császári kompetencia primátusának rögzítését. Így a császár az érvényesség forrása formálisan, de voltaképpen nem vesz részt a jogfejlesztésben. A bíróra és a jogászra hárul tehát a feladat, hogy a „*de similibus ad similia*" elve alapján jogot fejlesszen az értelmezés révén. Korábban már szóltunk róla, hogy ezen elv alkalmazási bázisaként a *causa*, illetőleg a *ratio legis*, mint az interpretáció tárgya, azaz a materiális fogalomként (is) értett *aequitas* áll, s ez alapján történik az analógiás eljárás: „*ubi eadem aequitas, ibi idem ius*".[43] Mindezeknek tárgyalására nemsokára még kitérünk.

Láthattuk, hogy „a *lex* az *aequitas interpretatio*ja, a fejedelem az *aequitas* interpretálója, az *interpretatio* az »*iniqua*« *aequitas*ra való visszavezetése, a *iurisdictio* pedig az *aequitas* kinyilvánítása és megőrzése".[44] De mi is tulajdonképpen ez a mindenütt jelenlevő *aequitas*, mi a funkciója és a helyiértéke a középkori jogrendben?

E kérdés megválaszolásához viszont vizsgálnunk kell a törvényértelmezés mibenlétét is, amelyhez szorosan kötődik a méltányosság funkciója.

Szó volt már róla, hogy Constantinus 314-ben keletkezett *Placuit* kezdetű konstitúciója[45] azt nyilvánítja ki, hogy az *aequitas ratio*ja minden esetben meg kell hogy előzze a szigorú jogot, míg a két évvel később keletkezett *Inter aequitatem* kezdetű konstitúciójában[46] kihirdeti, hogy a császáron kívül senki sem értelmezheti a méltányosság és jog közötti határvonalat. Mindkét törvényi előírást más jogi szövegek is alátámasztották, így ez utóbbival van összhangban Iustinianus azon jól ismert császári rendelkezése, hogy csak a szuverén értelmezheti a törvényeket.

A középkori jogászok általában nagy hangsúlyt fektettek az utóbb említett szöveghelyre, még annak árán is, hogy a bírót így maximálisan az írott joghoz [*ius scriptum*] kötik a nem írott méltányosság [*aequitas non scripta*] rovására.[47] Azt is hozzá kell tenni azonban, hogy Constantinus azon törekvése, hogy a társadalmi méltányossági igények egyedüli érvényesítője legyen, valószínűleg hamar meghaladásra került. A iustinuanusi koncepció szerint nem csak a császár érvényesíti, hanem a bírónak is érvényesítenie kell a *ius aequum*ot a *ius strictum*mal szemben, a később kifejtendő értelmező pontosításokkal. Az értelmezés és a méltányosság tehát alapvetően a szuverénhez kötött, s így a jog feletti diszpozíció is a szuverén kezében összpontosul, amelyet a iustinuanusi kodifikáció tetőz be azzal, hogy a *törvény-értelmezés* a császár kizárólagos kompetenciája marad. A kérdés úgy fogalmazódik meg évszázadokkal később, hogy mit jelent voltaképpen a jogi szövegekhez, a recipiált római kódexhez való ragaszkodás, amely a méltányosság elsőbbségét hirdeti a szigorú joggal szemben, egy olyan politikai és jogi környezetben, ahol a császár (vagy a fejedelem) nem tölti be ugyanazon szerepet a törvény vonatkozásában, mint amilyent a római császár (Iustinianus) magának fenntartott. Márpedig a jog és a méltányosság közötti különbség értelmezése továbbra is az ő kompetenciája, miközben a jogtudomány szerepének növekedése elkerülhetetlenné vált.[48]

Végül is Bulgarus konzervatívabb értelmezése terjedt el szélesebb körben, mindazonáltal nem szabad ebből arra következtetnünk, hogy ez az értelmezés merev, pozitivista techni-

káját eredményezte volna. Olyannyira, hogy Grossi azt is felveti, hogy egyáltalán szabad-e „legalitás"-nak nevezni Bulgarus értelmezés-, illetve jogfelfogását, és ő inkább a *„legitimitás"* szóhasználatot javasolja.[49]

Míg a *ius* egy „parancs"-nak fogható fel, melyet a világi jogalkotó fogalmaz meg, addig az *aequitas*, mivel a dolgok természetében található, nem az, sőt előfordulhat az is, hogy a parancs az *aequitas*-szal ellentétbe kerül. Ez utóbbi probléma kapcsán Calasso azt veti fel, hogy míg a *praeceptum*, mint pozitív jogi norma kikényszerítésre talál, addig az *aequitas*t, mint a dolgokban rejlő normatív erőt könnyen megsérthetik. A kérdés úgy merül fel – ahogy azt Cino da Pistoia is megfogalmazza –, hogy mi a teendő, ha az írott jogi norma és az *aequitas* szembekerül egymással. Az előbbi a *ius* mint *rigor iuris*, az utóbbi lehetséges tartalmai pedig a *benignitas*, a *humanitas*, a *misericordia*, a *clementia* stb. Mi a teendő tehát, ha a *ius* és az *aequitas* szembekerül egymással? Lehetséges-e a *ius* rovására az *aequitas*t alkalmazni? Calasso itt a középkori jogászok azon gyakorlatára utal, hogy amennyiben a kettő szembekerül egymással, annyiban ezek feszültsége csak a jogalkotó fejedelem (császár) által, mint legfelső jogforrás által oldható fel, hiszen a fejedelem minden egyéni érdek felett áll és így ő a *vox iustitiae*. Calasso, aki a *legalitás korszakának* nevezi e korszakot, úgy véli, hogy a jogászok leginkább attól az

> „önkényességtől féltek, ami akkor következhet be, ha az írott norma alapjai összedőlnek és elkezdődik egy igazságosság-ideál keresése, amit mindenki maga módján értelmez".[50]

A végső konklúziót akként fogalmazhatjuk meg, hogy a jogtudomány bár a szövegekre korlátozódott, mégis az azokban fellelhető számos hivatkozás a méltányosságra elegendő teret hagyott arra, hogy az új körülményekre igazítsák a feltétlen autoritásnak tekintett törvényi joganyagot.

Az *aequitas* alkalmazásának azonban volt egy további problémája is, amelyről még nem szóltunk. Ha az *aequitas*t tágabb értelmében vesszük, akkor azt láthatjuk, hogy a társadalmi lelkiismeret megváltozása (és ebből fakadóan újabb etikai kritériumok támasztása), vagy egy jog számára releváns tény vagy emberi viszony újraértékelése e megváltozott közérzület miatt a *ius scriptum*ban akadályt látott. Ilyen esetben a iustinianusi rendelkezés, a *ratio aequitatis* elsőbbrendűsége érvényesült a *ratio stricti iuris*-szal szemben. Előfordult azonban az is, hogy e megváltozott közérzület semmiféle módon nem talált a pozitív írott jogban megoldást az esetre. A *vox iustitiae*, vagyis a császár nem élt jogalkotó hatalmával. Ez a *joghézag* tipikus esete, vagyis az írott pozitív jog hiánya. Nem az *aequitas rudis* (mint nem írott jog) és a *ius scriptum szembenállásáról* van szó, amelyet – Calasso és más jogtörténészek korabeli források nyomán tett megállapítása szerint – csak a jogalkotó oldhat fel, hanem az írott pozitív jog hiányáról, amelyet a *társadalmi lelkiismeret* kíván betölteni.[51] Fogódzóul csak olyan elvek szerepeltek, mint az „*ubi aequitas evidens poscit, subveniendum est*" (ez a *Digestá*ban *regula iuris* rangban szerepelt), amely a konkrét esetre vonatkozóan nem sok segítséget jelentett, hiszen a megítélési kritériumokat nem adta meg. Ez utóbbiak kidolgozása – mármint az *aequitas* alkalmazási kritériumainak kimunkálása, mind a jogi, mind az emberi dimenziót illetően hallatlan nagy fogalomérzékenységről tanúbizonyságot téve[52] – a kánonjog által történt meg. A glosszátorok, összességében elmondható, az *aequitas*ra mint a szöveg (*ius*) *interpretatio*jának

eszközére tekintettek, de olyként is, mint ami a *ius*t meghaladja. Ez utóbbi funkciót, azaz a nem írott méltányosságot, azonban jó érzékkel a fejedelem, a jogalkotó kompetenciájára korlátozták, míg a jogászi-igazságszolgáltatási interpretatív módszer (és annak képviselői) a *ius strictum scriptum* és a *ius aequum scriptum* antinómiájával operált(ak).[53]

Az egész középkori társadalom nagy ideálja az egységbe való szerveződés volt. Istent tekintették e harmonikus rend végső vonatkoztatási pontjának, s ezen egységes és hierarchikus rend jogi konzekvenciáit vonta le és fogalmazta meg plasztikusan az *aequitas* fogalma.[54] Tág értelemben az egész fizikai léten túli világ (metafizika), a társadalom (társadalom-ontológia), valamint a fizikai világ (természet) az igazságosságban is leképeződik, s ez utóbbinak kulcskategóriája a méltányosság. Sőt, mindennek a veleje az *aequitas*, minthogy Isten átitatja vele és általa szervezi az egész kozmikus és társadalmi-történeti valóságot. Grossi ekképpen összegzi az *aequitas* középkori jelentőségét:

> „Ebben a szemléletben [...] minden jótékonyan száll alá, átitatva magával a világegyetemet és a történelmi létet; minden az *aequitas*. *Aequitas* Isten (amit a legéleslátóbb jogászok a teológusok által hirdetett *natura naturans* dimenziójában ragadnak meg), *aequitas* a természet (a teológusok *natura naturata*ja), *aequitas* az igazságosság és *aequitas* a jog, amikor valóban az, vagyis amikor rend."[55]

Az *aequitas*, ami a kora- és a későközépkor közötti kontinuitás kifejeződése, elsősorban a tények harmóniája, ami egyenlő jogi eljárást kíván hasonló (lényegileg egyenlő) esetekben (az egyenlőség tartalmi és nem pedig modern formális individualisztikus és absztrakt értelmében). Azonban a *Prágai Töredék* szerint sokkal többről van szó: Isten maga a méltányosság. Ezt úgy kell érteni, hogy a természet magával Istennel azonosul azon klasszikus megfeleltetés szerint, amely az egész középkort meghatározta, s amit a jogászok gyakorta ismételtek: *natura id est Deus*. Ezen teremtett természet tényeinek harmóniáját koncentrálja magába az *aequitas* teológiai-jogi fogalma.

A méltányosság tehát benne van a dolgok természetében, mint immanens elrendezettség és harmónia, amit a császárnak, illetőleg a bírónak vagy a jogtudósnak akarata révén, az igazságosság aktusa által jogi normává, előírássá kell alakítania. Így válik a méltányosság joggá, írott vagy íratlan szokás formájában – olvashatjuk a *Prágai Töredék*ben.[56] Az emberi akarat tehát a tények lényegbeli (az emberi viszonyok tartalmi, faktikus, társadalmilag-történetileg beágyazott és közösségi szemléleti értelemben vett!) azonosságát, a dolgok természetében rejlő harmóniát hozza felszínre, azaz alakítja jogi normává, vagyis nem teremti önkényesen a jogi normát, mert csakis így minősül valóban igazságosnak aktusa.

Az *aequitas* a két világ, a tények és a normák világa között teremt egységet, amiként ezt magyarázzák a korábban már említett *aequitas rudis* és az *aequitas constituta* fogalmak is. Isten tehát, a legfőbb Törvényhozó az (emberi) világot teremtve törvényt adott neki, a természeti törvényt, aminek a kvintesszenciája a méltányosság. Ezért is hívják a glosszátorok a természetjogot [*ius naturale*] *ius aequissimum*nak.[57] Az Irnerius által tett fogalmi distinkció szerint megkülönböztetendő egyrészt az *aequitas constituta* – ez utóbbi egyébként valószínűleg Cicero *ius civile* definíciója[58] nyomán került meghatározásra –, másrészt az *aequitas rudis*, vagyis a méltányosság természet(jog)i valóságában, a dolgok természetében oldott, még szabályokba nem öntött formájában, amely fogalmak együttesen a méltányosság és a jogiság két oldalát mutatják: az érvényesség és a ténylegesség momentumait.

A kettő feszültségében konstituálódott valójában a jog. A két oldal, feszültségi pont megjelenési formájaként értékelhető mintegy Martinus és Bulgarus, valamint követőik egymással ellentétes álláspontja. Míg az előbbi, s annak követői inkább az *effektivitásra* helyezték a hangsúlyt, addig az utóbbi, s annak tanítványai az *érvényességre*. Az előbbiek tehát az *interpretes* körébe utaltak mindenféle méltányosság előírásokba való átfordítását, s ezáltal nagyon széles lehetőséget adtak arra, hogy a tágan értelmezett méltányosságot érvényesítsék a formális jog szigorával [*rigor iuris*] szemben, addig az utóbbiak szerint a fejedelemre hárul a feladat, hogy az *aequitas rudi*st jogi normává alakítsa, s a jogászok és a bírák kezébe csak az *aequitas constitutat* helyezték, amit a strikt formális joggal szemben kell előnyben részesíteniük.

Azonban hozzá kell tenni, hogy egy ilyen állásfoglalás – még ha győzedelmeskedett is a Bulgarus-féle felfogás – nem jelentheti a legalizmus vagy bármiféle szuverenitás-elmélet triumfálást. Mint már említettük, sokkal inkább a legalitás sajátos középkori felfogásáról van szó, amely tartalmi mozzanatai révén inkább legitimitásként aposztrofálható, minthogy a jog forrásainak széles spektrumán nyugszik, amit a jogtudomány már feldolgozott. Vagyis szó nincs a jog írott *lex*re való redukciójáról a szuverén kezében, vagy a jog kizárólagosan fejedelmi kézben való koncentrálásáról.

3. A méltányosság és az alattvalókhoz való viszony

John of Salisbury *Policraticus*ában a természeti törvény konkrét tartalmi előírásai hasonlóképpen fogalmazódnak meg mint bármely középkori természetjogásznál, annak minden jellemzője tekintetében, annak ellenére, hogy a természetjog' vagy a természeti törvény' terminusokat nem használja.

Ezt minimális, formális és egyetemes alakjában definiálja, amire viszont az igazságosság, a méltányosság és a szeretet szintén egyetemes igazságként (szükségességként) és törvényként jelentkező követelményei épülnek, konkretizálva a fejedelmi kormányzás politikailag és morálisan egyaránt szükséges módusait. A természeti törvény klasszikus középkori megfogalmazását hozza mint minden népre érvényes örök törvény-parancsot, ami a kegyelem (azaz a méltányosság, a „kegyesség") jegyében mindenkit köt.[59]

Majd vehemensen állítja, hogy ez a törvény köti a királyokat, vagyis az emberi viszonyulás kölcsönösségének univerzális szabálya a királyokra is vonatkozik:

> „Hadd jöjjenek a hatalmasok fehérre mosdatói, suttogják, vagy ha ez kevés, kürtöljék ki nyilvánosan, hogy a fejedelem nincs alávetve a törvénynek, és ami neki tetszik, az a törvény erejével bír, nemcsak a méltányosság elvén alapuló jogalkotásban, hanem mindenben. A királyt, akit a törvény kötelékeitől feloldoznak, ha akarják és merészelik, kivonhatják a törvény alól; én azonban nem csupán az ő ellenállásuk, de a világ rosszallása ellenében is állítom, hogy ez a törvény köti a királyokat."

Később még hozzáteszi:

> „nem a törvénykezést vitatom el a hatalmasoktól, csak úgy vélem, hogy az örökös parancs és tiltás alá eső dolgok nem függhetnek tetszésüktől."[60]

Ezután előadja, hogy csupán a „változtatható törvények" esetében van módjuk a szabad jogalkotásra, de ott is csak úgy, hogy a „tisztesség és haszon kiegyenlítésével a törvény szellemét épségben megőrzik".[61]

Voltaképpen tehát, amikor a fejedelem képében a *Policraticus*ban az *imago aequitatis* elénk vetül, a fejedelem politikai-jogi tevékenységében a korábban már említett *iurisdictio* mint a jog explikatív feltárása, mint így értett jog-mondás, nyilvánvalóvá tevés kerül meghatározásra.[62] Az előbbiek vonatkozásában válik érdekessé, hogy a törvényhozás, de sokkal inkább a kormányzás etikai-politikai korlátaira mutat rá, amelyek megfogalmazása szerint „törvényi" korlátok is egyben, amennyiben a szentírási törvény írja elő azok megtartását. A fejedelem tehát bár bizonyos értelemben mentes az ember alkotta törvény kötelékeitől, de az isteni törvény, s ami ugyanaz, az isteni *méltányosság szolgája*. A méltányosság a „dolgok összhangja – írja –, ami mindent ésszerűen összemér, hasonló ügyekben hasonló jogokat kíván, pártatlan mindenkivel szemben, kinek-kinek azt adva, ami megilleti"[63]. A törvény, amin keresztül a fejedelem érintkezik az alattvalókkal, a méltányosság és az igazságosság akaratát teszi közhírré, s nem pedig a fejedelem önnön akaratát. A méltányosság tehát a jogiság igazi forrása, de az országkormányzás alapelve is egyben, ahol ez utóbbi etikai elvek által is jobban átitatott annak ószövetségi értelme szerint.

A Szentírás szerint – amelyre visszatérően hivatkozik a szerző – Isten szolgáltat igazságot, és bünteti az igazságtalan, méltánytalan és *kegyetlen* (nem kegyes) királyt. A politikai-kormányzati hatalom tehát nem állhat fenn az igazságos isteni ítélet alapján Isten törvényeivel szemben,[64] amelyek pedig a szentírási szövegekből ismerhetőek meg mintegy kinyilatkoztatott „pozitív isteni jogként":

> „És bölcsen inti [a Szentírás] a fejedelmeket a kellő tartással, de szeretettel társított alázatra, mivel ezek nélkül a fejedelmi hatalom egyáltalán nem maradhatna fenn."[65]

De a (tisztán) politikai logika is azt diktálja – derül ki a *Policraticus*ból –, hogy az igazságosság, a szeretet és a méltányosság, illetőleg további más erények gyakorlása – a politika egyéb racionális követelményeinek figyelembevétele mellett – nélkülözhetetlenek nemcsak a helyes, hanem egyáltalán a *tartós kormányzáshoz* is.[66] Miután John of Salisbury leszögezi, hogy „minden hatalom az Úr Istentől való",[67] azért aki a hatalommal szembeszáll, az Isten rendelésével szegül szembe, és miután nem kevesebbet állít annál, hogy a fejedelem közhatalom és az „isteni fenség egyfajta földi képmása",[68] rögvest rámutat e közhatalom korlátaira is, amelyek a helyes és rendeltetésszerű fejedelmi joggyakorlás kritériumaként fogalmazódnak meg, egy olyan felfogás alapján, melyben a kereszténytyi értelemben igazságos fejedelem „Istentől kapja a hatalmat", „a törvényeket őrzi, és a jog és az igazság szolgálója".[69]

Ez a közhatalmi, mint a *köz javára irányuló* funkció azt jelenti, hogy a fejedelem mentes a törvényektől, de nem azért, mert megengedhetőek lennének számára a jogtalanságok, hanem mert a politikai hatalomgyakorlás szükségessé teszi az akaratvezérelte autonóm politikai cselekvést. A törvények alóli mentesség azonban csak olyan embert illet, aki fejedelemként „igazságosság iránti szeretetében tiszteli a méltányosságot", aki tehát a „köz javára munkálkodik", és a köz javát mindenben a saját akaratának elébe helyezi.

A közügyekben így voltaképpen nem a saját akaratáról van szó, amely önnön javát jelentené, mivel az említett ügyekben fejedelemként fogalmilag „csupán azt akarhatja, amire a

törvény vagy a méltányosság készteti, vagy a közösség érdeke indítja".[70] Ezek azok az áthághatatlan korlátok, amelyek a fejedelmet a zsarnoktól megkülönböztetik, akit nem csak meg lehet ölni, hanem az igazságos és méltányos (!) dolog is.[71] A közügyekben a fejedelem akarata az ítélet erejével bír, és a „lehető leghelyesebb, hogy az ilyen dolgokban az ő akarata a törvény erejével bír",[72] ám ez fogalmilag csakis úgy lehetséges, ha az ő ítélete nem tér el a jogi értelemben vett *méltányosság szellemétől*,[73] azaz az igazságosságtól.

A fejedelem tehát, bár mentes az emberi törvény kötelékeitől, mégis a törvény és a méltányosság szolgája; tulajdonképpen az önmagukban igazságos rendeleteiket is alá kell vetniük „Isten igazságosságának, akinek igazságossága örökkévaló, és törvénye a méltányosság".[74] Mert „minden törvény szigora hiábavaló, hanem nem az isteni törvény képmását hordozza; és hasztalan a fejedelem rendelkezése, ha nem egyezik az egyház tanításával".[75] Az előzőekből kitűnt tehát, hogy a fejedelem, aki a „közjó szolgálattevője" és az igazságosság szolgája, a vezető funkcióját – a fogalmi definícióból adódó ismérveken túl – a szeretet és a méltányosság szelleme, az isteni igazságosság törvényének való alávetettség tartja a helyes irányban, amiáltal a hatalmát így gyakorló személy fejedelemnek és nem zsarnoknak neveztetik.

Nem áll meg viszont szerzőnk a jogi kötelezettségek és meghatározások megfogalmazásánál (a méltányosság egyenlőségként tekintett analógiás használatú fogalmát is hozza), hanem a szeretet és a méltányosság etikaibbnak tűnő követelményeit is támasztja a fejedelemmel szemben. Mindezen előírások azonban szükségszerűen fakadnak a fejedelem Istenhez képest elfoglalt helyéből, a fejedelemnek a közjó szolgálatára való rendeltségéből, de a politikai és társadalmi viszonyok természete is szükségessé teszi a szeretet jelenlétét nem csak a helyes működés, de az erős állam végett is.[76]

Az Isten-központú politikai-társadalmi berendezkedés, a *civitas christiana* hierarchizáltságában intézményesedett korszakában az evangéliumi krisztusi kölcsönös szeretet főparancsának és így evangéliumi legfőbb törvényének társadalmi és közösségi relációkat szabályozó funkcionális helyét alapvetően (természet)jogi kategóriák vették át. Úgy mint az *aequitas juris naturalis*, vagy a joggal határos fogalmak, mint az igazságosság vagy a politikai barátság, illetve az isteni pozitív jog egyéb kötelező normái, amelyek az uralkodóra és alávetettekre egyaránt kötelezőek voltak egymásközti relációikban, bár társadalmi pozíciójukból fakadóan eltérő tartalmat hordoztak. Az erkölcsi és alkalmassági elvárások a fejedelemmel, az uralkodóval szemben azonban továbbra is fennálltak, ahol az utóbbiak az uralkodás normatíve szükséges rekvizitumai, az előbbiek pedig csak elvártak egy jó, kegyes, szelíd,[77] vagyis az *alattvalókhoz* igazságos és méltányos uralkodótól.

Végezetül – mintegy összefoglalásképpen – a jogalkotás kérdésére újólag visszatérve, a fejedelem alkotta *lex* tehát nem hozott létre teljesen új valóságot, sőt, – ismételjük – azt alapjában véve *interpretatio*nak fogták fel, az *aequitas interpretatió*jának: *"Lex humana aequitatis interpres est"*.[78] A jogtudósok ugyanezen véleményen voltak, vagyis, hogy a fejedelem magasztos és egyben nehéz interpretatív tevékenysége a méltányosság jogi szabályokba való öntése. Vagyis meg kell határozni a méltányosság tartalmait [*statuere aequitatem*], majd jogi formát kell adni nekik, szabályokká, az alattvalóknak címzett előírásokká alakítva azokat.

Pontosan ebben, az *aequitatem statuere* tevékenységben áll Bartolus de Saxoferrato (1313–1357) szerint a *iurisdictio* lényege, míg Cino da Pistoianál (1270–1336) magának az *imperium*nak lényegévé válik.[79] Korábban – a iustinianusi *Corpus iuris*t jól ismerő – Aquinói Szent Tamás is úgy fogalmazott, hogy bár amit a fejedelem rendelt, az törvényi erővel bír,[80] mégis

a *ratió*t középpontba helyező ismert természetjogias álláspontjából elveti a voluntarista megközelítést, és úgy fogalmaz, hogy csak akkor minősül törvénynek, ha az észre irányul, az ész kormányozza, avagy azon akaratnak racionális tartalma legyen, mert egyébként nem törvény [*lex*], hanem *méltánytalanság* [*iniquitas*].[81]

Mint látható, a méltányosság a jogalkotás mint *interpretatio* közege és terepe, de egyben korlátja is. Egyszersmind a helyes kormányzás – beleértve az igazságszolgáltatást is – módja, végül pedig az alattvalókkal szemben 'életszabályként' megkövetelt helyes etikai viszonyulási mód is. Ez egyben az állam érdeke és java is az állam természetéből fakadóan. Ebben az értelemben azonban a méltányosság – egyéb tartalmain túl – már a szeretet egyre elmélyültebb keresztény fogalmával mutat szoros rokonságot.[82]

Az *aequitas* rugalmas kategóriája tette lehetővé, hogy a társadalmi lelkiismeret változó tartalma bekerüljön a római jog anyagába, illetve a jogalkotási termékekbe. Sőt Biondo Biondi úgy véli, hogy éppen ezen intézmény ilyen jellegének hatására volt képes a római jog a változó körülmények között mindvégig aktuális és érvényes maradni. Ezzel szemben a modern korszakban, amikor az örökkévalóságnak szánt kódexek a veszélyesnek tartott méltányosságot száműzik eszköztárukból, ennek hatásaként éppen azt érték el, hogy e kódexek rövid életűek lettek, s egyik a másikat váltotta.[83] Itt nem a méltányosság szubjektív értelmére utalnánk, hanem azon objektív értelmére, amelynek tartalma az igazságosság adott korban vett értelme, amely csak akkor minősül annak a szó valódi értelmében, ha megfelel a természeti törvénynek, mindazonáltal mégis alkalmazkodni képes a változó történelmi és társadalmi körülményekhez.

Jegyzetek

[1] Joseph Canning *A középkori politikai gondolkodás története 300-1450* (Budapest: Osiris Kiadó 2002), 168. o.

[2] Uo.

[3] Ezen az álláspontonvan a már hivatkozott Canning is. (i. m. 170. o.) A kánonjog köztudomásúlag magára a civiljogra is jelentős fejlesztő hatást gyakorolt flexibilis jellege miatt, ami így a morális társadalmi elvárásokat is jobban tudta követni, érvényesíteni.

[4] Részletesebben ld. E. Cortese '*Lex, aequitas, utrumque ius* nella prima civilistica' in *Lex et iustitia nell'utrumque ius* Atti del VII Colloquio internationale romanistico-canonistico (12-14 maggio 1988) szerk. A. Ciani & G. Diurni (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1989); M. Boulet-Sautel 'Equité, justice et droit chez les glossateurs du XIIe siècle' in *Recueil de memoires et travaux publiés par la Société d'histoire du droit et des institutions des ansien pays de droit écrit* II (Univ., Montpellier 1951); H. Lange 'Ius aequum und ius strictum bei den Glossatoren' in *Das römische Recht im Mittelalter* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1987).

[5] Vö. *Summa Theologica* II-II, q. LVIII, art. I, ad 5.

[6] S. Izidor *Etymologiarum sive originum* libri XX, cit., lib. X, 7.

[7] Paolo Grossi *L'Ordine giuridico medievale* (Roma–Bari: Editori Laterza 1995), 95. o.

[8] A döntő momentumok egyike az volt például, hogy Ulpianus vagy Gaius természetjogról adott definícióját vették-e alapul, és hogy ezután melyik teológiai iskola tanai szerint értelmezték eltérően azokat. A XII. századtól vita alakult ki a jogászok között a természet mibenlétére vonatkozóan, amely kérdésben való állásfoglalás késztette az egyik vagy a másik említett római jogász melletti állásfoglalásra a középkori társaikat, s amely vitának jelentős kihatása volt a kormányzatról és a társadalomról alkotott elméleteikre. Az említett szerzők tanaihoz. Vö. Frivaldszky János *Természetjog – eszmetörténet* (Budapest: Szent István Társulat 2001) [Jogfilozófiák], 46–49. o. ill. az újabb összefoglaló irodalomból ld. Wolfgang Waldstein *Teoria generale del diritto* (Roma: Pontificia Università Lateranense 2001), 88–111. o.

[9] J. Canning, i. m. 232. o. A koraközépkorban a szokásnak inkább a fejedelem joginterpretáló szerepével kapcsolatban értékelhető a szerepe, s nem hatalmának korlátjaként. A kettő radikális szembenállása nem igen merült fel, s inkább a méltányosság és a dolgok természetének összhangja volt hangsúlyos, ahol ez utóbbiban a szokásszerű (szokás mint második természet) és a természeti törvény szerinti egyugyanazon természet különböző aspektusait alkotta.

A mindennapi viszontagságos politikai körülmények között a szokás képezte azt a megbízható alkotmányos alapot, amely szilárd voltában, szinte már tényszerűségében a második természetet adta. Csak olykor, s csak részben foglalta a fejedelem írásba, törvényi alakot adva neki, de jobbára eredeti formájában láthatatlan, de mindent átható szövedéke maradt a normáknak, amelyek embereket és dolgokat egyaránt átfogtak. A szokás nem konvencionális jellege domborodott ki, hanem éppen ellenkezőleg úgy tűnt, hogy az emberi kapcsolatok területén a dolog természetét utánozza. A jog tehát „alulról" vagy a dolgok belső rendezettségéből születik, s sokkal inkább jelent belső elrendezettséget mint politikai akaratot. Vö. P. Grossi, i. m. 94–96. o.

[10] E tekintetben szólnunk kell(ene) a természetjog értelmeiről, a fejedelmi normaalkotás ekképpen vett jellegéről és lehetőségeiről, érintve a történeti realitásokat is, továbbá a természetjog szubjektív értelmének korai megjelenéséről, ami szintén a hatalom egyfajta korlátjaként értékelhető. Mindezeket kötetünkben részben vagy egészben tárgyalni fogjuk.

[11] *Iustinianus Császár Institucióí* I, II, 6. ford. ifj. Mészöly Gedeon (Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó [1939] 1997), 15. o.

[12] J. Canning, i. m. 23. o.

[13] Az „immanens" korlátozásokhoz ld. Aldo Schiavone *Ius*, L'invenzione del diritto in Occidente (Torino: Giulio Einaudi Editore 2005), 374-379. o.

[14] *Iustinianus Császár Institutiói* I, II, 6. i. m. 15. o. Vö. Ulpianus, D. 1. 4. 1. Az ulpianusi megfogalmazás a *lex regiá*n kívül utalhat esetleg egy *lex de imperió*ra is. Ez utóbbi meglehetősen gyenge történeti alátámasztottságú értelmezési vonulat szerint a *lex regia* esetében olyan törvényről (*lex de imperió*ról) van szó, amellyel a népgyűlés hatalmát átruházta minden egyes császárra, annak uralkodása kezdetén (a tény az, hogy csupán egyetlen *lex de imperio* maradt fenn, Vespasianusé).

[15] *Iustinianus Császár Institutiói* I, I, 4. i. m. 14. o.. Vö.: Frivaldszky J., i. m. 48–49. o.

[16] D. 1. 1. 6.

[17] Schiavone ezzel szemben a fenti kérdéskört illetően is úgy értelmezi az ulpianusi természetes méltányosságot, azaz voltaképpen magát a természetjogot, mint egyetemes igazságossági kritériumot, amely univerzális tulajdonosi és distributív elvként ezt tartalmazza: „megadni mindenkinek az őt illetőt". A. Schiavone, i. m. 377. o. Ezen etikainak is minősíthető jogi racionalitás-princípium így csakis az emberi együttélésre értelmezhető, s értelemszerűen nem vonatkoztatható az állati világra.

[18] J. Canning, i. m. 29. o.

[19] Uo.

[20] Arisztotelész méltányosság-felfogásához ld. Frivaldszky János 'Arisztotelészi méltányosság – norma alóli kivétel vagy szubsztantív igazságosság?' in *Regula iuris* Szabály és/vagy norma a jogelméletben szerk. Szabó Miklós (Miskolc: Bíbor 2004), 173–204. o. [Prudentia iuris 22]. Arisztotelész vonatkozó nézeteit a glosszátorok még nem, de a kommentátorok a korban általános Arisztotelész-recepció hatására már ismerhették. E recepcióban élenjáró Aquinói Szent Tamás méltányosságról szóló tanai szintén hatottak a kor egyes jogtudósaira. Ld. Földi András *A jóhiszeműség és tisztesség elve* Intézménytörténeti vázlat a római jogtól napjainkig (Budapest 2001) [Publicationes Instituti Iuris Romani Budapestinensis IX & Bibliotheca Iuridica], 31. o. 166. jegyzetet, illetve a főszövegben a Baldusra vonatkozó megállapítást.

[21] Hessel E. Yntema 'Méltányosság a kontinentális és az angolszász jogban' in *Összehasonlító jogi kultúrák* szerk. Varga Csaba (Budapest: Osiris 2000), 107. o. [Jogfilozófiák].

[22] Uo.

[23] Vö. Biondo Biondi *Il diritto romano classico* (Milano 1952–1954) II, 28–43. o. A. Guarino közismerten károsnak találja a *caritas, benignitas, humanitas, pietas* értékeinek ilyenfajta konkrét etikai érvényesítését, ami a bonyolult jogi kérdések leegyszerűsítő kezelését jelenti olyan – önmagukban nagyon is dicséretes – vallási töltetű kategóriák által, amelyek ha közvetlenül behatolnak a jogba, elkerülhetetlenül romboló hatást fejtenek ki, mivel fellazítják a jogot, hiszen az „egyedi eset igazságossága" címén szinte mindent legitimálnak. A. Guarino 'Equitá. Diritto Romano' in *Novissimo Digesto Italiano* VI, (Torino 1968), 624. o. Mások azonban egészen más véleményen vannak, így például Gerardo Broggini 'Aspetti storici e comparativistici' in *L'equità* (Centro Studi Giuridici „Michele de Pietro" Lecce: Giuffrè Editore 1975) [Problemi attuali di diritto e procedura civile], 26. o.

[24] Vö. F. Pringsheim '*Aequitas* und *bona fides*' in *Conferenze per il XIV Centenario delle Pandette* (Milano 1931), 207. o. Nézete szerint a posztklasszikus korban az *aequitas* a jogilag nem korlátozott abszolút uralkodó hatalmi előjogaként, hatalmi eszközeként az etikailag erősen színezett görög és keresztény értékek bekerülését jelentette a jogrendszerbe. Ld. Földi A., i. m. 24. o.

[25] Igazság szerint az *aequitas eticizálódása* már Celsusnál érzékelhető, s tovább fokozódott Papinianusnál. Ld. Földi A., uo. Ami pedig a szembenállást illeti, elmondható egyrészt, hogy a *ius* és az *aequitas* szembenállásán nyugvó

jogi kritika már M. Antistius Labeonál († Kr. u. 10 v. 11) is észlehető. {A prokuliánusok rugalmasabb szemlélete az *aequitas*nak nagyobb szerepet juttatott. vö.: Földi András & Hamza Gábor *A római jog története és institucióí* (Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó 1996) 88. o.}, másrészt bár Celsus a *ius*t mint a „jó és a méltányos művészetét" mutatja be, mégis a *ius* és a méltányosság lehetséges szembenállása már a köztársasági kortól datálható. De ugyanakkor ugyanazon jogon belül támadhat jog és méltányosság között ellentét. A jogtudomány feladata éppen abban állt, hogy egy magasabb szintézis szintjén haladja meg ezt a szembenállást. Vö. Wolfgang Waldstein *Saggi sul diritto non scritto* (Padova: Cedam 2002), 124–125. o. Pólay Elemér megközelítésében az *aequitas* a *ius*-szal, vagyis a *ius aequum* a *ius strictum*mal először Constantinusnál kerül szembe egymással – a később általunk is majd említendő – 316-os konstitúciójában, mégpedig a hellenisztikus filozófia hatására. Pólay Elemér *A római jogászok gondolkodásmódja* (Budapest: Tankönyvkiadó 1988), 187. o. Akárhogy is áll a helyzet, annyi számunkra biztosnak látszik, hogy a görög eszmei hatás a kereszténvivel találkozva a iustinianusi kifejletében már jelentős változást mutat a korábbi klasszikus *aequitas*-felfogásokhoz képest, akár a szembenállás lehetőségének radikalitásában, akár az *aequitas* tartalmában.

[26] Francesco Calasso *Medio Evo del diritto* Le fonti I (Milano: Giuffrè Editore 1954), 332. o.

[27] D. I, I, II.

[28] Inst. I, 2 § II.

[29] Vö. F. Calasso, i. m. 333. o.

[30] Vö. G. Broggini, i. m. 27. o.

[31] J. Canning, i. m. 29. o.

[32] Max Weber mindebben – az uralkodó presztízsigényének megnyilvánulásán túl – a jogbiztonság helyreállítását látja, a „hivatali apparátus precíz működése érdekében": *Gazdaság és társadalom* A megértő szociológia alapvonalai, A gazdaság, a társadalmi rend és a társadalmi hatalom formái (Jogszociológia) 2/2. (Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó 1995), 164. o.

[33] H. E. Yntema, i. m. 109. o.

[34] Glossa, ad l. Cum proponas, de interdictis (C. 8, 1, 1), glo. Quibus ostenditur.

[35] Accursius az *aequitas scripta*t az írott jogi szöveg *ratio*jával azonosítja.

[36] A *ius scriptum* és az *aequitas scripta* közötti különbségtevés egy másikba olvad bele, amely szintén a két constantinusi konstitúció közötti különbségből származik: *ius strictum* és *ius aequum*, amely *ius sctrictum scriptum*ként és *ius aequum scriptum*ként jelenik meg. Ezáltal egy nagyon termékeny eszköze jelenik meg a római források szövegeinek kritikai felülvizsgálatára a „*hic de aequitate – ibi de stricto iure*" dialektikus feszültségében. G. Broggini, i. m. 28. o.

[37] Gl. iustitia D. I, I, l. iuri operam (I): Besta *L'opera d'Irnerio* II (Torino 1896), Glosse d'Irnerio al Dig. Vet, p. I.

[38] F. Calasso, i. m. 477. o.

[39] Nos, a folyamat pragmatikus oldalát tekintve, a középkori jogásznak jogászként kellett az emberi kapcsolatokban fellelhető *aequitas*t *praeceptum*okká (szabályokká) formálnia. Ahogy az aranymosónak kell a homokból kitermelnie a nemesfémet, úgy kell a jogásznak az emberi kapcsolatok sokaságából az implicite bennük levő igazságossági elveket kiemelnie és jogi normává formálnia. Ez a folyamat maga az igazságosság (egyes jogtörténészek szerint ez a jogalkotó feladata volt, erre e fejezetünk végén még kitérünk). Bizonyos forrásokban azt olvassuk, hogy az igazságosság a méltányosság aktualizálása. Az *aequitas*t olyan „pallónak" képzelhetjük el, amely a tények világát köti össze a jogi formák világával, vagyis a tények és az emberi konstrukciók világának egységét adja. Az *aequitas* már benne van a tényekben, s egyben jog is, csak arra vár, hogy „lefordítsák", interpretálják – ezt hirdetik a glosszátorok, de a kommentátorok is. A tények a dolgok természetét, azok objektív valóságát jelentik, amelyek magukon hordozzák Isten lenyomatát. Isten, mint a legfőbb Törvényhozó, a természetjogot ültette az emberek szívébe, melyet a természet áraszt magából, s melyet a glosszátorok „*ius aequissimum*"-nak hívnak. (Az *aequitas* lehetséges tartalmai közismerten: *benignitas*, *humanitas*, *misericordia*, *clementia* stb.). A középkorban Isten volt minden emberi és társadalmi valóság vonatkoztatási pontja, és a természetet is végső soron Istenhez kapcsolták, így érthető, ha a leginkább morális tartalmú jogi intézményt, a méltányosságot a *Prágai Töredék* ismeretlen glosszátora Istennel azonosítja. „*Nichil autem est aequitas quam Deus*", A *Prágai Töredék* (*Fragmentum Pragense*). Ed. in H. Fitting *Juristische Schriften des früheren Mittelalters* (Halle: Buchhandlung Waisenhaus 1876), 216. o.

[40] P. Grossi, i. m. 163. o. Korábban pedig így fogalmaz: „[...] ebben a középkori világban, ahol Isten a jog igazi és egyetlen teremtője, az egyetlen igaz jogalkotó a Kinyilatkoztatás és a természet révén, vagyis az isteni pozitív jog és a természetjog által, ebben a világban, ahol a jogot valami ontikus, tartós, a mindennapiság, annak viharai és az abban lévő akarati dimenzión túl levő dolognak érezték, tehát ebben a középkori világban mindent lényegileg az *interpretatio* szemszögéből néztek."

[41] I. m. 181. o.

[42] Calasso az *aequitas* szerepét a *ius commune* kérdéskörén belül tárgyalja és fejti ki. Elemzését a polgári jog és a kánonjog együttes tárgyalásával kezdi, majd az isteni és emberi jog [*lex humana*] behatóbb tanulmányozásával folytatja. Ezután megkeresi az egész jogrend etikai/jogi alapelveit, illetve feltárja a szokás jogforrási szerepét. Csak ezután tér rá az *aequitas* részletesebb tárgyalására, ami után az elemzés végén – az elemzések eredményeit felhasználva – visszatér a *ius commune* vizsgálatára, különös tekintettel a polgári jogra. Érdemes nekünk is végigkövetni ezen az úton, hiszen Grossinál szélesebb kontextusba ágyazva közelít az általunk most vizsgálandó kérdéshez. A *ius commune*, a kánonjog és a polgári jog, mint emberi jogok az isteni jog alá rendelődnek. A *lex humana* tipikusan a római jog, amelyet azonban az Egyház igyekezett – mint eredetileg nem keresztény, tehát pogány társadalomban született római jogot – a keresztény társadalom igényeihez alakítani. A nem a szűk értelemben vett hitbeli kérdéseket érintő kánonjogi szabályok is ezt az igyekezetet fejezik ki. A *ius humanum* isteni jognak való alárendelése – a jogtörténész megállapítása szerint – történetileg a keresztény ideál behatolását eredményezte a pogány antikvitásból örökölt jogrendbe. Miután Calasso „vertikális irányban" rögzítette a *ius humanum*ot, rátér társadalmi alapjainak kijelölésére. Ezt – mint Grossi is, bár nála kevésbé erőteljesen – a szokásban, a *mos*ban határozza meg. Nagyon jelentősek azok a fejtegetései, amelyek a törvény és a szokás magasabb szinten történő meghaladását és egységesítését taglalják a *ratio et lex* és a *ratio et veritas* az egész középkoron átívelő elvei alapján. Arról van tehát szó, hogy mind a törvény, mind a szokás alárendelődik egy magasabb jogrendnek, de oly módon, hogy ez az előbbieket közös nevezőre is hozza. Igazság szerint Grossinál ez a dimenzió, mármint a *veritas*ra való utalás – nézőpontjából fakadóan – meglehetősen elsikkad, minthogy vizsgálódását túlságosan a földközeli/társadalmi dimenzióra szűkíti le, így az *aequitas*t is – az etikai „vertikális" dimenzió rovására – mintegy „társadalmiasítja". Calasso is lándzsát tör az írott és íratlan jog szokásból való eredeztetése mellett (474. o.), azonban ennek elméleti konzekvenciáit nem viszi következetesen végig, ahogy azt Grossi teszi, mivel Calasso – egyfajta enyhe törvénypozitivitás jegyében – a legalitás és a fejedelmi jogalkotás elkötelezett híve. A jogpozitivizmus fogalma kapcsán megjegyeznénk, hogy a keresztény középkorban teljes jogpozitivitásról beszélni annyit jelentene, hogy „nem veszünk tudomást az isteni jog normáiról, annak ellenére, hogy azok mennyire meggyökereztek a közösségi tapasztalatban és behatoltak a társadalmi komplexum velejébe" – írja a középkori „transzcendens jog" egyik legelismertebb kutatója. Piero Bellini *Respublica sub Deo* (Firenze: Le Monnier Università 1993), 83. o. Mindez tehát azt jelentené, hogy a jogászi (jogtörténészi) vizsgálódásból kihagynánk a középkori rend „legfényesebb csillagát", az isteni normarendet. (I. m. 83. o.)

[43] P. Grossi, i. m. 166-169. o.

[44] I. m. 175. o.

[45] „*Placuit (in omnibus rebus) praecipuam esse iustitiae aequitatisque quam stricti iuris rationem*." C. Iust. 3, 1, 8. Mindezt Paulus nyomán jelenti ki, aki szerint: „*im omnibus quidem (maxime tamen in iure) aequitas spactanda est*". D. 50, 17, 90

[46] „*Inter aequitatem iusque interpositam interpretationem nobis solis et oportet et licet inspicere*." C. 1, 14, 1

[47] G. Broggini, i. m. 26. o.

[48] Martinus és Bulgarus, valamint követőiknek álláspontját a fentiek vonatkozásában a következőképpen összegzi Hessel E. Yntema: „Bulgarus és követői szigorúbb álláspontja az volt, hogy azokban a rendelkezésekben, amelyek általában nyilvánítják ki a méltányosság elsőbbségét a szigorú joggal szemben, az *aequitas* az *aequitas constituta* vagy *aequitas scripta* értelmében értendő, s úgy tűnik, hogy ez a nézet vált általánosan elfogadottá. A másik oldalon Martinus, akit talán a liberális bizánci értelmezés-elméletek befolyásoltak, s mindazok, akik osztották álláspontját, úgy vélték, hogy a méltányosság és a jog közötti különbség értelmezésének a császár számára történő fenntartása csak azokra az esetekre vonatkozik, amelyekben teljes ellentét mutatkozik a méltányosság és a jog között, szemben az olyan esetekkel, amikor a törvény által lefedett szituációkra a méltányosság szerint a törvényt nem kellene alkalmazni, vagy a törvény szűkebb körű annál, mint amit a méltányosság megkívánna. Az előbbi esetben az értelmezés fenn van tartva a császár számára, mivel az összeütközést csak a jog erejével bíró *általános és szükségszerű* értelmezés tudja feloldani. Az esetek utóbbi körében az értelmezés szükségszerű, de nem általános, s ezért a bíró értelmezheti a jogot a méltányossággal összhangban. Véleményeltérés mutatkozik azonban a tekintetben, hogy Martinus valóban úgy gondolta-e, hogy a *Placuit* konstitució egyaránt felhatalmazta a bírót az *aequitas rudis*, azaz a jogként még nem tételezett méltányosság, valamint az *aequitas constituta* alkalmazására is a szigorú joggal szemben." H. E. Yntema, i. m. 110. o. Egy kicsit cizelláltabban az értelmezés tipológiájáról elmondható, hogy az értelmezés alanyai, fajtái és módjai tekintetében a korban általánosan elfogadottan a következő formációk jelenhettek meg. 1. A fejedelem értelmezése „általános és szükségszerű" [*generalis et necessaria*], ami tehát általánossága folytán minden alattvalót írott módon normativitásával szükségszerűen kötelez, 2. a szokás, ami bár általánosan és szükségszerűen értelmez, de nem írott módon, 3. a bíró, akinek értelmezése *necessaria*, de nem általános, míg végül 4. a jogtudós *interpretatio*ja csak *probabilis*, azaz csak valószínűség szintű tartalommal rendelkezik. Ez utóbbi, vagyis a valószínűség szerint igazságos és jogos dialektikus logikai módon történő (kontroverziás) megközelítése az egész klasszikus jogi gondolkodásra

jellemző, így a középkorira és azon belül skolasztikusra is. Hozzá kell tennünk, hogy Grossi meglátása szerint a fejedelem és a szokás értelmezése minőségileg ekvivalens egymással, minthogy teljességgel külsődleges körülmény az írott mivolt az előbbi esetében. Ld., i. m. 166. o.

[49] P. Grossi, i. m. 181. o.

[50] F. Calasso, i. m. 481. o.

[51] Az *aequitas* mint hiteles lelki erő olyankor került előtérbe, amikor a civiljog egy konkrét törvényét kellett értelmezni, alkalmazni. Giovanni Caso így ír a görög gyökereitől már eloldott *aequitas* jelentőségéről: „[...] ahhoz, hogy megértsük mit is jelentett az *aequitas* a középkori jog fejlődésében, vissza kell térnünk azokba a drámai időkbe, amikor a barbárok inváziója alatt darabokra hullott a római jogrend és a mindenféle jogi rend hiányában a barbár berendezkedés kezdetleges formái működtek, amelyek nem érdemelhették meg a »törvény« nevet. Itt nyilvánult meg a maga mélységében egy olyan lelki hatalomnak moderátori tevékenysége, amely azt állította, hogy az Istentől kapott törvényeket közvetíti, ismétli meg, és ezért azt hirdette, hogy az ő hivatala az emberi cselekvés minden más normáját ezekhez mérni: ez a Római Egyház volt". Giovanni Caso L'Europa e il diritto' *Nuova Umanità* (1993) [nov–dec], 23. o. A keresztény értékrend tehát behatolt a pogány társadalomba. Ez azonban egy sokkal összetettebb folyamat volt, amelyben – teológiai-tudati síkon történő átértékelés révén – meg kellett hogy változzon a pogányokkal (barbárokkal) szembeni hagyományos averzió. Ehhez részletesebben ld. 'Excidium urbis (Chiesa, Impero, Barbari in una età di transizione)' fejezetet in *Saeculum christianum* cura di Piero Bellini (Torino: G. Giappichelli Editore 1995), 3–55. o. Az *aequitas* is az átfogó keresztény értékrend társadalomalakító erejének kontextusában értelmezendő. Mivel a kereszténység a világmindenség rendjére és az azt fenntartó *ratio*ra vonatkozóan szilárd elképzeléssel bírt, így az *aequitas* is – a teológiai értelemben vett –„igaz"-hoz közvetlenül kötődött, legalábbis néhány nagy jelentőségű dokumentum tanúsága szerint. Az *aequitas* tehát nem csupán az írott törvények szigorának enyhítését jelentette, hanem a jogot az „igaz"-ra vonatkoztatta, s ilyen értelemben olvashatunk a forrásokban egyszerre *ius aequitatis*ról és néha *aequitatis censurá*ról is. A középkori joggal foglalkozó jogtörténészek azonban mind egyetértenek abban, hogy a keresztény *aequitas* pozitív és konstruktív erő volt. Olyan elv volt, amely nemcsak a jogszolgáltatás teljes vertikumát hatotta át, hanem bizonyos tekintetben az országkormányzás módját is kijelölte, aminek bizonyságára utalunk arra, hogy a beszédes *aequitatis regiminis* kifejezéssel találkozhatunk a *Cap. Reg. Fran.*-ban. Általában véve azt mondhatjuk, hogy „az *aequitas* nem az volt, mint a modern jogtudományban, egyszerű korrigálása a törvény szigorának, hanem hiteles lelki erő, amely a kinyilatkoztatott igazságból táplálkozott és amely a jogot a *voluntas Dei*-vel egybeeső igazságosság ideálja felé orientálta." *I. m.* 24. o. Az *aequitas iustitia*val, *veritas*-szal és *ratio*val való összekapcsolásaira – az egyházi dokumentumokon túl – a világi törvényhozás dokumentumaiban is gyakorta találunk példát. A *iudicium aequitatis* például olyan eljárás volt, amely a király előtt zajlott a *Palatium*ban, végleges (jogerős) döntést hozott, s ami nemcsak a pozitív jogon [*leges*], hanem az igazságosság [*iustitia*] – ami viszont végső soron az isteni előírásokat jelentette – elvein is alapult. Az *aequitas* ily módon a *lex saeculi* és a *iustitia Dei* harmonizációját jelentette.

[52] F. Calasso, i. m. 482. o.

[53] G. Broggini, i. m. 29. o.

[54] P. Grossi, i. m. 176. o.

[55] Uo. Az előbb előadottakkal Calasso is egyetért, bár kettőjük között az egész középkori jogrend megközelítési szemléletét tekintve szinte már paradigmatikus eltérés van.

[56] Prágai Töredék (*Fragmentum Pragense*), 216. o.

[57] Ld. E. Cortese *La norma giuridica* Spunti teorici nel diritto comune classico I, (Milano: Giuffrè Editore 1962), 48. o.

[58] *Topica* II, 9.

[59] „Vannak ugyanis olyan parancsolatok, amelyek szükségszerűsége örökkévaló, minden népnél törvény erejével bírnak, és amelyeket semmiképp sem lehet büntetlenül megszegni. A törvény előtt, a törvény alatt, a kegyelem jegyében mindenkit egy törvény köt: amit nem akarsz, hogy veled tegyenek, azt ne tedd mással; és amit akarsz, hogy veled tegyenek, azt tedd mással." John of Salisbury *Policraticus, az udvaroncok hiábavalóságairól és a filozófusok nyomdokairól* (Budapest: Atlantisz 1999), 78. o. [Mesteriskola].

[60] I. m. 79. o.

[61] Uo.

[62] P. Grossi, i. m. 130. o.

[63] J. Salisbury, i. m. 55. o.

[64] „A gőgösöknek pedig Isten ellenáll, és kegyelmét az alázatosoknak juttatja. Előrelátóan könyörög tehát a király, hogy ne vessen neki gáncsot a gőgnek lába, mivel elbuknak abban azok, akik méltánytalanságot követnek el, elűzetnek, és talpra se tudnak állni." i. m. 79. o.

[65] Uo.

[66] Ezek hátterében a lehető legjobban elrendezett (ágostoni ihletettségű kifejezés arra, ami igazságos) hierarchikus felépítésű, organikus államkép áll, melyben az egyes tagok a szervek mintájára függésben vannak egymástól úgy, hogy az „egyesek egymásnak tagjai", s minden tagnak meg van a maga sajátos funkciója, de a magasabb rendű szerveknek vezető funkciója van, ahogy a fejedelemnek is a vezetettekkel való viszonylatban. Mindebben „az élet legjobb útmutatóját, a természetet követjük, amely *mikrokozmoszának*, a kisebb világnak, tudniillik az embernek összes érzékszervét a fejébe helyezte, összes testrészét pedig úgy vetette alá annak, hogy minden helyesen működjék, amíg az egészséges fej ítéletét követi" (kiemelés tőlem). Ez a mikrokozmosz tehát a természet mintájára az analógiás normatív példa, ami révén a fejedelmi hatalom a fej szerepével bír: „A fejedelmi korona annyi és akkora kiváltság által ragyog és emelkedik a magasba, amennyit és amekkorát ő maga számára szükségesnek vél", ami viszont nem jelent korlátlan voluntarizmust vagy öncélú önkényt, mert bár megállapítható, hogy „a nép számára semmi nem hasznosabb a fejedelem szükségleteinek kielégítésénél", ehhez rögtön hozzáfűzi, hogy különösen, mert „az ő akarata nem állhat ellentétben az igazsággal". I. m. 53. o.

[67] I. m. 54. o.

[68] I. m. 53. o.

[69] I. m. 51. o.

[70] I. m. 56. o.

[71] I. m. 51. o.

[72] I. m. 56. o.

[73] Uo. Forráshelyként utal: *Dig*. I, 4. 1. *Digesta* (*Corpus iuris civilis*). A méltányosság jogi meghatározására ld. *i. m.* 55. o. Néhány sorral lejjebb pedig egyenesen a *méltányosság útjáról* beszél, amely révén a fejedelem hatalmát arra használja, hogy az alkut és az eltévelyedést visszaterelje a méltányossághoz, ezzel is bátorítván a helyes úton járókat. I. m. 56. o.

[74] I. m. 55. o.

[75] I. m. 70. o. A korra jellemző volt egyfajta tendencia, hogy a *jus canonicum*ot azonosítsák a *jus divinum*mal. Vö. P. Bellini, i. m. 117–118. o.

[76] A fejedelem közért való szolgálatához mintegy *természetadta módon*,előírásszerűen tartozik a szeretet parancsából kifolyólag a mások szolgálata. J. Salisbury, i. m. 59. o. A szerző nem csak a test mikrokozmoszának analógiájával, hanem a családi kötelékek természetes kapcsolatának példájával is él, ahol a szeretet szintén kritériumszerű, és így előírásszerűen érvényes a családi viszonyok természetadta közegében. i. m. 60. o. Az Úr felé, akinek szolgája a fejedelem, istenfélelmet kell tanúsítania a királynak, ami nem jelent mást, mint Isten isteni valójának belső és nem csak formális elismerését, így Isten egyetlen teremtménye sem tagadhatja meg joggal a szeretet érzését. I. m. 78. o. A másik oldalról a minta „felülről" jön, nem feledve, hogy Istennek mint Úrnak kijár az istenfélelem, de mint Atyának az iránta való szeretet is.

[77] „Ha ezt szorgalmasan meghányja-veti Felséged, egy részről az igazságosság buzgósága gyullad fel benne, amikor észreveszi, hogy a küldetése nem más, mint Isten helyett igazságot tenni országával; más részről pedig a szelídség és kegyelem lágyságára hangolódik, mikor minden alattvalóját úgy tekinti, mintha saját tagja volna". Aquinói Szent Tamás *De regno* I, 12 in *Aquinói Szent Tamás szemelvényekben* szerk. Schütz Antal (Budapest: Szent István Társulat 1943), 416. o.

[78] Alberici a Rosate *Dictionarium ad utriusque iuris facilitatem* . . . , (Lugduni 1548), Lex' címszó.

[79] P. Grossi, i. m. 143. o.; Francesco Calasso 'Iurisdictio nel diritto comune classico' IX *Annali di storia del diritto* (1965), 97 . o. és köv. o.

[80] *Justinianus Császár Institutiói* I, II, 6. i. m. 15. o.

[81] *Summa Theologica* q. 90, art. I, ad 3.

[82] Kálvinnál is a „szeretet állandó szabálya" a természetjogi értelemben vett méltányossággal szoros kapcsolatot mutat. Mindebben azonban a közönséges vagy általános kegyelem [*gratia communis*] fogalma is fontos szerepet játszik. Vö. Frivaldszky J., i. m. 185–186. o. ill. 191–193. o. Az uralkodó és az alattvalók közötti szeretet relációkoncepciója a modern korban eltűnni látszik – az Arisztotelésznél és Aquinói Szent Tamásnál még oly nagy szerepet játszó – 'politikai barátság' fogalmának visszahúzódásával teljes összhangban, valamint korrelációban azzal is, ahogy a méltányosság radikális jelentés-redukció eredményeképpen a *lex* szükséges, de csak megtűrt *hézagpótlójává* válik.

[83] Biondo Biondi *Il diritto romano cristiano* II, (Milano: Giuffrè Editore 1952), 37-38. o.

A TERMÉSZETJOG JELENTÉSVÁLTOZÁSAI AZ ARANYSZABÁLY, A POLITIKAI BARÁTSÁG ÉS A KÖLCSÖNÖS SZERETET TÖRVÉNYE, ILLETŐLEG AZ ÖNSZERETET FÜGGVÉNYÉBEN

1. Elöljáróban

Egészen a legutóbbi időkig a jogfilozófiai gondolkodásban és annak tárgyi eredményeiben nem igen volt bevett kutatási mód a jogot az általában vett társadalmi emberközi viszonyokkal összevetve, illetve a jogot az interperszonális relációkban tárgyalni, ahogy arra már többször utaltunk, különösen nem a jogtörténeti érdekeltségű jogbölcseleti munkákban. Mindez mögött nem csak a tudósok, a kutatók érdeklődésbeli szempontjai álltak, hanem igen jelentős mértekben módszertani okok is. A jelen kor számos meghatározó jogfilozófusával egyetemben azonban mi úgy véljük, ha nem tisztázzuk az interszubjektív viszonyok mibenlétét antropológiailag, valamint az etikai tartalmakat tekintve, illetve, hogy ha nem vetjük össze az egyes sajátos etikai-politikai interperszonális viszonyokat a jogi viszonyokkal, illetve az emberi viszonyokkal a jogban, akkor nem fogjuk ez utóbbi relációkat a maguk sajátosságában megérteni, de hasonlóképpen magát a jogot sem, mivel a jog klasszikus teoretikusai a jogi viszonyokat mint sajátos emberi viszonyokat tekintették, amelyek tehát az emberközi érintkezés és egymásrautaltság szélesebb kontextusában tárulkoznak fel és határoztatnak meg, de amelyek ennek ellenére mégis egészen specifikus viszonyok.

A középkor társadalmi viszonyaira a modern értelemben vett köz- és a magánrelációk nagymértékű összefonódása jellemző, amely az azokat leíró és előíró-fenntartó jogi kategóriákban is pregnánsan érzékelhető. A politikailag releváns kategóriák egy része az uralkodóra és annak hatalomgyakorlására, törvényhozására, illetve annak korlátjaira vonatkozik, másrészt viszont közjogias szférán túl olyan területeken is megfogalmazódnak, amelyeket manapság már a személyközi viszonyok magán-, de legalábbis a társadalmi szférájába tartozóknak tartanánk. A klasszikus kor gondolkodói azonban – (akik a társadalomról és az államról, annak természeti (filozófiai antropológiai és/vagy teológiai) alapjáról, eredetéről, szerves organizációjáról, valamint céljáról másképpen gondolkodtak – nem tekinthettek el és nem is tekintettek el olyan kategóriák bevonásától, amelyeket, mint mondottuk, közjogias, intézményes és hatalomcentrikus szemléletünkben ma már nem tartanánk politikaiaknak. Feladatunk azonban a korabeli politikai gondolkodás főbb elemeinek feltárása a korabeli természetjogi gondolati kereten belül, így hangsúlyosan a korabeli szemléletmódot kell sajátunkévá tenni.

Azért van szükség tehát az antropológiai és a különböző interszubjektív mozzanatok összetett vizsgálatára, mert ezen személyközi viszonyulási módok egyrészt sok tekintetben összefüggenek a premodern társadalmakban – vagy Leo Strauss és Michel Villey szóhasználatával,

a „klasszikus korban" –, különösen a teoretikus megragadás szintjén, de egyértelműen kimutatható módon a mindennapi életben és a joggyakorlatban is, másrészt viszont a politikum szférájáról vallott és az abban kialakult gondolkodásról sem nyernénk enélkül korhű képet. Lombardi Vallauri például az előbbiekkel összhangban felhívja a figyelmet arra, hogy az igazságosság arisztotelészi fogalmát nem lehet – a részleges vagy a teljes meg nem értés veszélye és terhe mellett – a *politikai barátság* fogalmától teljesen elkülönítve vizsgálni. Ez magától értetődik, hiszen ha a – mai értelemben vettől sok tekintetben különböző – jog korabeli működésére gondolunk az ókori görög poliszban, és ha ezt a társadalmi-politikai mechanizmusokkal vetjük egybe, akkor arra a megállapításra kell jutnunk, hogy a társadalmi viszonyok, a politika és a jog mindennapi életbeli „működése", valamint ezek szerveződési szférái több szempontból is átfedik és meghatározzák egymást nemcsak a gyakorlatban, hanem a teoretikus reflexió szintjén is, többnyire néhány kulcspozíciót betöltő fogalmi képződmény révén, amelyek közül, az elméleti fogalomalkotás tekintetében, mindenképpen az igazságosságot és a politikai barátságot kell kiemelnünk. A 'politikai barátság' fogalmának beható tanulmányozása nélkül ekképpen nem érthető meg az arisztotelészi igazságosság-koncepció, mint ahogy a cicerói *humanitas* nélkül sem tehetünk érdemleges eredménnyel kecsegtető kísérletet az *iustitia* fogalmának kibontására, amiképpen a *caritas* központi helyének megvilágítása és tudatosítása nélkül sem leszünk képesek a keresztény igazságosság megfelelő, valóban megértő konceptualizálására. Tekintsük tehát át a barátság, illetve a politikai barátság, valamint a *caritas* és társult fogalmainak arisztotelészi, cicerói és szent tamási értelmeit.

Az individualizáció magával hozta az interperszonális dimenzió felértékelődését, megerősödését is, hiszen a jog és az erkölcs kiváltképpen e szférában fejtik ki hatásukat, vagyis a természeti törvény normarendszere e fókuszba kerülő dimenzióban kerül elméleti megragadásra és kidolgozásra. Megmarad azonban az „általános erény" központi szerepe, vagyis az igazságosság – és a politikai barátság – társadalomszervező elsőbbsége, amihez minden más erény és norma viszonyul. Maga a természeti törvény is ennek megfelelően kerül meghatározásra és annak normatartalmai is eszerint kerülnek kibontásra. A természetjog, az igazságosság és a politikai barátság erényei és normái önmagukban is meghatározott hierarchiába szerveződnek, vagy jobban mondva, ezek viszonya a görög gondolkodás és jogi gyakorlat sajátosságait képezik le ékesszólóan. Az előbbiekkel összefüggésben az is sokat sejtető tény, hogy Arisztotelész a természetjogot a politikai igazságosság keretében tárgyalja.[1] Az egész kereszténység előtti klasszikus gondolkodásra az jellemző, hogy a természetjog a politikai filozófia keretében kerül tárgyalásra, míg a keresztény tanokban, a keresztény világlátásnak és etikának megfelelően, más elméleti keretben fogalmazódik meg a *lex naturalis* szerepe és funkciója.

2. A görög teológiai-morális megismerés és az igazságosság nem közösség-konstitutív jellege

Bár a görög irodalomban és filozófiában az igazságosság többnyire istenített formában jelenik meg, de legalábbis az istenek akaratára visszavezetett valóságként tűnik fel, mégis az újabb kutatások kimutatták, hogy a görögség filozófusai számára a legfőbb jó nem az igazságosság volt és még csak nem is az állam mint a teljes és igazságos emberi társadalom, hanem a bölcsesség.[2] Meggyőződésük szerint a bölcsesség képes az embert megszabadítani, kiemelni a mulandóból

és az inautentikusból Életfelfogásként és életvitelként ez az „*autarchia*”-szerinti életként írható le, ami önelégségességet jelent, vagyis olyan állapotot, amelyben a bölcs az egész társadalmi-politikai berendezkedés fölé emelkedik. Ezen gondolati alapállásból fakadó következmény az emberek bölcsekre és a közönséges többiekre való felosztása, ahol ez utóbbiak lehetnek akár erényesek is.

A görögök az igazságosságot a maga ideális mivoltában szemlélték. Találóan jegyzi meg Bergson, hogy az számukra olyannyira ideális volt, hogy nem is gondoltak arra, hogy megvalósítsák.[3] Francesco D'Agostino Bergson e kijelentését idézve kiemeli, hogy a görögök nem az – nevezzük így – „emberi méltóságban” látták az igazságosságot lehorgonyozva. Számukra a méltóság elérendő cél, nem kiindulópont volt.[4]

Ezzel szemben Jeremiás próféta arról ír, hogy az igazságosság Isten igazi megismerése[5]. Mindez akkor tűnik nagy jelentőségű megállapításnak, ha majd a következő fejezetben megvizsgáljuk az igazságosság zsidó értelmét, amelyről most csak annyit mondunk, hogy az irgalmat, a jóságot, a hűséget és a szeretet is magában foglalja; márpedig a szeretet és a megismerés szervesen összetartozó fogalmak a *Bibliá*ban: az *Ószövetség*ben inkább a szövetség, a Törvény megtartásában valamint az igaz-ként való létben s az igazságosság gyakorlásában rejlik Isten megismerése, míg az *Újszövetség*ben a krisztusi szeretetben (ami a „törvény teljessége”[6]) kerülhet a keresztény ember Istenével belső, megismerő kapcsolatba[7].

A tudásszociológus Max Scheler szerint a *megismerés* görög ideájában az ember fokozatosan kiemelkedik a közösségből és így szemléli – passzívan – az örök ideát. A homéroszi világban – hogy egészen a kezdetekig menjünk vissza – még ettől is eltérően, az istenekkel való viszony nem volt morális viszony és nem is szolgált az emberi morális cselekvés alapjául. Így ír e sajátos viszonyról, az ebben érvényesített igazságosságról Moses I. Finley:

> „Az ember alaposan megsérthetett egy istent, de csak azzal, hogy nem tisztelte, hogy megszégyenítette – például hamis esküvéssel vagy azzal, hogy nem teljesítette az orákulum közvetítette parancsot, vagy nem mutatott be áldozatot –, s ilyenkor a sértés elkövetőjének kárpótlásban kellett részesítenie az istent, akárha egy másik embert szégyenített volna meg. De ez nem bűnbánatgyakorlás volt, hanem a helyes státusviszony helyreállítása. Bűn híján nem létezhetett a lelkiismeret és az erkölcsi vétség fogalma sem. A rossz, amiről Akhilleusz beszél, nem azonos azzal, ami a tízparancsolat értelmében rossznak számít: egyszerűen szerencsétlenség”[8].

Ehelyütt nem áll módunkban a görögök isteneikkel való kapcsolatának történetét még vázlatosan sem áttekinteni, így most csak annak megállapítására szorítkozunk, hogy általában véve elmondható, hogy a görögök isten-megismerése az emberek közötti kapcsolatokat tekintve nem konstitutív. Hiányzik ugyanis belőle az aktív, teremtő jelleg. A görögök istenekkel való viszonya, a kereszténységhez hasonlóan, szintén a közösség és a többiek felé indítja az embert, de ez nem vezet el egy mélyebb, vitális közösséghez, hanem az embert „egy olyan magas hegyre vezeti, ahol pusztán csak mint magányos remete képes élni”[9]. Max Scheler rámutat továbbá arra is, hogy a görög-indiai felfogásban a *szeretet* alapozódik a megismerésre – a kereszténységnél éppen fordítva, a szeretetre alapozódik a megismerés – „s ily módon csakis izoláló és elmagányosító erő lehet.”[10]

A görög felfogásban, szemléletben ekképpen a szeretet nem kötődik az igazságossághoz, s ebből adódóan természetesen – minthogy az igazságosság a jogról való filozófiai reflexió első mozzanata, s annak (jognak) egyben alkotó, lényegi eleme – így a joghoz sem.[11]

A zsidó és a keresztény jogi kulturális hagyományban viszont az emberi relációk leginkább morális töltetű személyközi reláció- és közösség-konstitutív erénye a szeretet szorosan kötődik az igazságossághoz és a méltányossághoz, vagyis a jogiság kulcskategóriáihoz. A jogi viszony következésképpen e tradícióban szorosa kötődik perspektívájában a leginkább személyköziséget kifejező és megvalósító erényekhez, s kiváltképpen a szeretethez.

A görög hatás a keresztény filozófiai, s így politikai és jogfilozófiai gondolkodásra közismert. Különösen kiemelendő e tekintetben Arisztotelész hatása Aquinói Szent Tamás gondolatrendszerére. Már csak ezen örökség és hatás miatt foglalkoznunk kell Arisztotelész e tekintetben kulcsfontosságú fogalmaival, kiváltképpen a politikai barátság jelentésével, tartalmával. Tekintsük tehát át Arisztotelész írásait és tanait a politikai barátságról, hogy utána Cicero vonatkozó gondolatainak ismertetése után a szent ágostoni tanokat mutassuk be a szeretet helyéről a természetjogi gondolkodásban, hogy végül Szent Tamás *amicitia politica*-elemzésére térhessünk.

3. A politikai barátság fogalma Arisztotelésznél

Arisztotelész a természetjogot magát a politikai filozófia mint gyakorlati filozófia keretei között tárgyalja. Politikai írásai és államtana viszont az etikájának szerves részét képezi. Kézenfekvőnek tűnik tehát nekünk is a politikai barátságot elemezve a természetjogi és etikai relációival együtt vizsgálat alá vonni.

Arisztotelész a barátság és az igazságosság viszonyát vizsgálva az államban az összetartó erőt a barátságban látja:

> „Sőt nyilván az államot is a barátság érzése tartja össze, s ezért a törvényhozó nagyobb becsben tartja, mint akár az igazságosságot; mert az egyetértés kétségtelenül mutat némi hasonlóságot a barátsággal, márpedig a törvényhozó legelsősorban az egyetértést igyekszik megteremteni, míg a viszályt, ami alapjában véve gyűlölködés, minden erővel kirekeszteni iparkodik. S egyébként is, ha az emberek baráti érzéssel vannak egymás iránt, akkor tulajdonképpen már nincs is szükségük az igazságosságra; ha ellenben csak igazságosak, akkor még mindig elkél a barátság; s úgy látszik, hogy az igazságosság legnagyobb foka is baráti jelleget mutat”.[12]

Láthattuk tehát, hogy Arisztotelésznél a politikai barátság az állam (politikai összetartozás) és a jog (igazságosság) alapja. Megalapozza az emberek közötti barátság az igazságosságot – sőt, akár feleslegessé is teszi, legalábbis egy elméleti kiindulópontból –, másrészről be is teljesíti azt: legalábbis erre utal az idézet vége, miszerint „az igazságosság legnagyobb foka is baráti jelleget mutat”. Ha ezek után a *Politika* elején tett arisztotelészi megállapításra gondolunk: „a városállam természet szerint előbbre való, mint az egyes ember”[13], akkor megértjük, hogy milyen nagy jelentősége van az ember kiteljesedésének közegét jelentő poliszban („az ember természeténél fogva állami életre hivatott élőlény”[14]) az emberek közötti barátságnak,

ha ez utóbbi a polisz alapja. Az arisztotelészi közösségi szemléletű koncepcióban a Másik iránti szükséglet a barátság révén hasznon és erkölcsön alapuló társadalmi kapcsolatokat sző, ami az egyetértésre (és a közjóra) irányultságot biztosítja, illetve biztosíthatja a poliszban, ahol így az erények királynéja, az igazságosság[15] uralkodik, mint az állam rendező és szervező princípiuma.

Arisztotelész tehát – aki Platónnal ellentétben a barátságot nem elvontan, hanem az emberi élethez kötötten tekinti – a *Nikomakhoszi Etiká*ban arról beszél, hogy a politikai barátság bizonyos tekintetben többet ér az igazságosságnál, sőt, az előbbi előmozdítása a jogalkotó elsődleges feladata. Hogy a leíró-elemző szemléletmódot preferáló arisztotelészi olvasati módba első látásra nehezen illő, meglepőnek tűnő megállapítás valódi jelentését és horderejét megérthessük, vizsgáljuk meg közelebbről a politikai barátság arisztotelészi és szent tamási értelmeit, és nézzük meg, hogy a barátság e formája miként viszonyul a jogalkotáshoz.

Szent Tamásnál az emberek egymás kölcsönös segítése a társadalom nélkülözhetetlen alapját jelenti: „Nem maradhatna fent az emberek között a társadalom, ha nem segítenék egymást".[16] Haladjunk azonban a gondolati történetiségnek megfelelően és nézzük meg, hogyan értelmezte Arisztotelész a szeretetet és a barátság fogalmait, különös tekintettel a – politikai társadalmat összetartó kötelékeiben alkotó és fenntartó – politikai barátságra, vagyis a számunkra, kutatási szempontunkból, releváns barátságtípusra, amely a jogalkotó által némiképpen befolyásolható, de amire különösképpen támaszkodni kénytelen, vagyis amely szolidaritási forma voltaképpen az állam alapját, szilárd belső szövetét adja. A Filozófus – aki két könyvet is szentel a *Nikomakhoszi Etiká*jában e tárgynak – a barátság-fogalmat mai értelménél szélesebb értelemben használja, mely kitágított értelem Aquinói Szent Tamásnál is megfigyelhető, nyilvánvalóan Arisztotelész hatására.[17] Arisztotelész etikája alapvetően és döntően én-központú. Háromféle barátság-típust különít el: az erényen, a hasznon és a gyönyörűségen alapulót. Témánk szempontjából a barátság-fogalom arisztotelészi fejtegetései egyrészt abból a nézőpontból fontosak, hogy miként létezik a barátság egyenlő viszonyulásokban[18], vagyis a barátság miképpen kötődik az egyenlőséghez: „Az igazságos valamiféle egyenlőnek tűnik, és a barátság is egyenlőségen alapul, ha igaz a mondás, hogy »barátság-egyenlőség«"[19]; a másik érdeklődésünkre számot tartó szempont a barátság igazságossághoz és az állami közösséghez, illetve alkotmányhoz való kötése:

> „Az összes alkotmány meg az igazságosságnak bizonyos formája; hiszen az államok közösségek, és minden közös az igazságosság segítségével válik szilárddá. Tehát ahány formája van a barátságnak, ugyanannyi van az igazságosságnak és a közösségnek is. Mindezek pedig érintkeznek egymással, és csekély különbséget mutatnak".[20]

Láthatjuk tehát, hogy Arisztotelész mily szorosan köti a politikai barátságot az igazságossághoz, aminek következtében igaztalannak tűnhet minden olyan – steril, a modern logikát és tudományos fogalomtisztaságot megcélozni igyekvő – elméleti erőfeszítés, amely e belső, szinte már lényegi összetartozás figyelembe vétele nélkül kívánja az arisztotelészi igazságosság fogalmát definiálni[21]. Az arisztotelészi igazságosság és a barátság lényegi együvétartozását a következő további passzusokkal érzékeltethetjük:

> „Úgy látszik [. . .], hogy a barátság és az igazságosság ugyanazokban a dolgokban és ugyanazon személyek között nyilvánul meg. Mert mintha a közösségben lenne valamiféle igazságosság, de lenne barátság is [. . .]. S csak annyiban lehet szó emberek közti barátságról – aminthogy igazságosságról is –, amennyiben ápolják a közösséget".[22]

Minthogy „az igazságosság valamiféle egyenlőnek tűnik, és a barátság is egyenlőségen alapul"[23], így mind az igazságosság mind a (politikai) barátság az egyenlők társadalmában jut leginkább teljességre, azaz a poliszban. Az igazságosság is ez utóbbira jellemző barátság-típusban van jelen leginkább, azaz az igazságosság az egymás számára hasznos emberek barátságában teljesedik ki:

> „Az igazságosság az egymás számára hasznos emberek barátságában van meg a leginkább, mert ez a poliszra jellemző igazságosság".[24]

Arisztotelész a *hasznon alapuló barátságot* látja dominálónak a polisz, az állampolgárok életében. A hasznon alapuló barátságnak nála két típusa van: az egyik a törvény szerinti, a másik az erkölcs szerinti. Míg tehát az előbbi törvény szerint való, addig az utóbbinál a viszontszolgáltatások[25] meghatározását a polgárokra (a társakra) magukra bízzák. Az első a polgárbarátság, a második a „társak között szokásos barátság". Láthatjuk, hogy bizonyos tekintetben az erkölcs szerint való barátság is „kommercializálódik"[26], nem pedig csak a „polgárbarátság"[27]. Azt állítja, hogy az erény szerint való barátságnál fordul elő a legtöbb viszály, amelyre magyarázatul azzal szolgál, hogy „ez a barátság nem természet szerint való".[28] Szinte felrója az erényen nyugvó, társak között szokásos barátságnak, hogy egyszerre kíván részesedni az erényből és a haszonból. A három típusú barátság közül a hasznon nyugvóban látja a legtöbb konfliktust megvalósulni, de azon belül is az erényen nyugvóban. Tehát, amíg egyszer már külön tárgyalta az erényen nyugvó barátságot, mint a triász külön tagját, és miután kifejtette, hogy „az erény [. . .] nem ad okot vádra", valamint, hogy „a jó embereknek természettől fogva sajátjuk az igazságosság, és csereügyleteiket is úgy intézik, mint jó és megbízható emberek", továbbá, hogy „az ilyen barátságban a vádak mindkettejükre visszaszállnak, hiszen hogyan is állhatna elő váddal bármelyikük, amikor erkölcsileg bíznak egymásban, nem törvény alapján"[29], addig mégis a hasznon nyugvó barátság egyik esetében, az erkölcsön nyugvóban látja a legtöbb konfliktus lehetőségét, hiszen nem pusztán törvényen alapuló a barátságuk[30], míg ellenpróbaként hozhatjuk: a „haszonszerzésre irányuló kapcsolatok közül abban, amely törvény szerint való, nem fordul elő vádaskodás".[31] Tehát a hasznon alapulóban van szerinte e legtöbb vádaskodás, mégpedig a már egyszer külön szerepeltetett, de e hasznon alapulóba újra becsempészett erényen alapulóban, mivel ők nemcsak a törvényben bíznak, hanem egymás erkölcseiben is, így mindkét előnyben részesedni kívánnak. Azt szűrhetjük le mindebből, hogy a törvény hatékony viszályrendező, míg a pusztán csak az erényen alapuló barátság éppen az elkerülhetetlen érdekellentét miatt magában rejti a viszályok elkerülhetetlenségét, mindazonáltal az erény, ha hatékonyan cselekvésekben realizálódik, nem ad okot a viszály keletkezésére és nincs is szükség törvény alapján történő konfliktuskezelésre. Az arisztotelészi jelenségleírásbeli fogalmi tisztázatlanság részben a terminológiai pontosítatlanságban gyökerezik, továbbá pedig – nem utolsó sorban – az emberi együttélés (görögök által leírt) természetében, ahol

a normák etikailag-filozófiailag megfogalmazható *legyen*jét sokszor nem követi a normatartalmak magatartásokban való realizálódása, ami a konfliktusok elmérgesedéséhez vezet. Egy ilyen alaphelyzetben pedig inkább a törvény és a jog képes a vitát feloldani, hiszen a felek immáron nem „másik önmagukként"[32] állnak egymással szemben, hanem különbözőkként, ahol a (jogi) igazságosság szolgáltat szabályával objektíve igazságot. Az igazságosság azonban szintén az egyenlőségen nyugszik[33], amiként erre Arisztotelész hangsúlyosan rámutat, de – tehetjük hozzá – a *dikaion* által rendezett és szabályozott kapcsolat nem barátokként tudja a feleket, hanem olyan, a konkrét esetben ellenérdekelt felekként, akik az igazságosság normái és mindenkire egyenlő szabályai révén kívánják a félként elismert egyénnel rendezni a vitát. Az igazságosság alapján működő törvényi igazságszolgáltatás tehát nem roncsolja szét a személyközi relációkat, hanem pusztán csak más életviszonyokban, illetve személypozíciókban képes hatékonyan működni: olyan helyzetekben, ahol az etikai-társadalmi normák [*ethé*] már nem hatékonyak a felek vitafeloldásában, többnyire a felek hangsúlyossá tett érdekkülönbözőségei miatt.

Arisztotelész szerint az „igazságosság az egymás számára hasznos emberek barátságában van meg leginkább, mert ez a poliszra jellemző igazságosság".[34] Mindez nagyon is figyelemre méltó, ha felidézzük azt, hogy Arisztotelész a kiigazító igazságosság tárgyalásakor bevezeti a hagyományosan kereskedelmi hasznossági terminusokat, olyanokat mint a „nyerni", a „veszteni" és kiterjeszti ezeket a jog más szféráira is. E nagyon is modern megközelítés azonban egy meghatározott etika-felfogáson alapszik:

> „Ám az Arisztotelész által leírt kereskedelmi igazságosságban nem találunk erkölcsi erényt. Az itt megjelenő »igazságosság« nem erény, hanem egyfajta »szabályozó« a gazdasági gépezetben [. . .]"

– írja találóan Sir David Ross[35], azonban hozzáteszi, hogy ezt valószínűleg érzékelve Arisztotelész nem tartotta a kereskedelmi igazságosságot elsődleges típusú igazságosságnak. Akárhogy is van, az individuális szemléletet sejtetni engedő haszon-momentum mind az igazságosság mind a barátság társadalmilag jelentős szféráiban pregnánsan jelen van az arisztotelészi elemzésekben, az említett fogalmak jelenségleírásaiban. Amikor viszont arról ír, hogy „igazságosság az egymás számára hasznos emberek barátságában van meg leginkább, mert ez a poliszra jellemző igazságosság", akkor a „hasznot" *közösségi dimenziójában* kell értenünk, vagyis az eredendően, azaz természeténél fogva társas lények poliszban kiteljesedő javáról esik szó, a polgár és a polisz együttes javáról, amely – a hangsúlyosan szerepeltetett köztes barátsági formákon keresztül – valamiképpen a kiteljesedő politikai barátságot feltételezi és arra épül, amelyre a jognak (törvényeknek, rendeleteknek) s a törvényhozónak is tartania kell, ahol ez utóbbi barátság-típus a legteljesebb igazságosságot érvényesíti, minthogy az arisztotelészi polgári barátság egyszersmind következménye és betetőződése is az igazságosságnak.[36]

Véleményünk szerint azonban egy alapvető ellentmondással állunk szemben, Arisztotelész ugyanis az *önnön érdekre* alapozott haszonból kívánja meg felépíteni a társas kapcsolatokat is, ami viszont az ember eredendően társas természetének megállapításával némileg (?) ellentmondásban áll. Az előbbihez sorolja, mint egyéni hasznot, az erkölcsi erényeket is, így természetesen a polgártársakkal szemben gyakorolt erkölcsi tetteket is. Azt kívánja bebizonyítani, hogy az erkölcsileg jó ember egoizmusa tulajdonképpen altruizmus, valamint, hogy

erre az egoista etikára épülnek (építhetőek) a poliszon belüli jogi, politikai és társas kapcsolatok. Sir David Ross egyenesen azt állítja, hogy Arisztotelész „altruizmusa [tehát] egoizmusnak nevezhető”[37], természetesen anélkül, hogy bármiféle értékítéletet fogalmazna meg a görög filozófus leíró megállapításaival szemben. Ha közvetve is, de már Arisztotelésznél megjelenik tehát a majd a modernségben elmélyített problematika, miszerint az individuumokhoz kötött konstruktivista igazságosság „természetének” megállapítása azonos lehet e a közösségi-társas értelemben vett természet szerinti igazságossággal? Az igazságosság – így többnyire individuális antropológiát alapul vevő – önálló belső analitikai-logikai elemzése, illetve a természeti-társadalmi-közösségi rend igazságossági elveinek felfejtése az emberi együttélésre vonatkozó alapvető jogi normák tekintetében sokszor más és más következtetésekre engednek jutni. Itt válik világossá, hogy az elméletalkotás szempontjából mennyire fontosak, s sokszor meghatározóak a kimondva vagy pedig hallgatólagosan elfogadott és a gondolatépítésbe felvett elméletalkotási – antropológiai és ehhez szorosan kötődő etikai – axióma-szerű premisszák, illetve más ismeretelméleti vagy filozófiai alapkategóriák, valamint, hogy mennyire szükséges az előbbiek előzetes vizsgálata, továbbá az ebből kapott eredmények következetes tudatosítása az elemző leírás, különösen pedig az eszmetörténeti igényű fogalom-összehasonlítás során. Az előbbi adta szükségszerűség okán, de mégis a lehetőség adta kereten belül, mi csak néhány kulcskategóriának a meghatározó eszmetörténeti hatást gyakorló politikai gondolkodóknál való érintő vizsgálatára szorítkozhatunk.

Amint láthatjuk még a barátságról szóló fejezetek tárgyalásánál is kitapintható az arisztotelészi én-központú beállítódás, a szó szoros értelmében vett ’altruizmus’-ról pedig szó sem esik[38]; bár Arisztotelész olykor gyökeresen másként fogalmaz, hiszen szerepelnek nála jóval „ember-barátibb” megfogalmazások is, mint például:

> „a barátság lényege inkább abban van, hogy mi szeressünk mást, semmint abban, hogy mások szeressenek minket”.[39]

Ezt megelőzően pedig arról ír, hogy a másik (ember) kedvéért akarjuk az ő javát, s nem magunk miatt. *Rétorikájában* a következőképpen fogalmazza meg ugyanezt:

> „Szeretni azt jelenti, hogy mindazt kívánjuk egy másik embernek, amit jónak tartunk, mégpedig a másik s nem önmagunk kedvéért”.[40]

Ugyanezen gondolati tartalmat egészítik ki – a másik oldalról – azok a helyek, ahol a Filozófus énünk kiterjeszthetőségéről ír, vagyis, hogy az ember barátját szeretheti – nem Másikként[41] mint az igazságosságban, hanem – „másik énjeként”, „önmaga részeként”.[42] E passzusokban tehát már egy-egy megjegyzés erejéig a súlypont a Másik felé tolódik el, azonban nem sikerül – mivel nem is sikerülhet – a kulturális kontextust meghaladni, vagyis azt, hogy az ember boldogságát a keleti görög-indiai felfogás szerint önmagában érheti el. A másik korlátozottságot pedig rögtön a *közösségiség* erős fogalma jelenti, minthogy a görög eszmeiség és tapasztalat szerint a (görög) ember csak a *polisz*ban érheti el teljes boldogságát, így annak java előrébbvaló, bár az végső soron megfelel az egyén – legteljesebb értelemben vett – javának is. A politikum ekképpen mércéjévé válik az igazságosságnak is, hiszen a jog nem szakadhat el a közösségiségtől (és annak hagyományokon alapuló normavilágától), egészen addig nem, míg a ’természet’ filozófiai felfedezése az igazságosságnak máshol nem találja meg gyökerét

és érvényességi alapját. Itt viszont már a pusztán konvención alapuló igazságosság és törvényszerintiség szembekerül a természettől fogva igazságossal, ami a jogfilozófiai és a politikai filozófiai viták és problémák egészen új útjait nyitja meg. Az arisztotelészi természetjog (illetve természeti törvény) azonban hangsúlyosan relatív tartalmú, így annak konkrét tartalmát az íratlan törvények vagy éppen olyan szokások töltik ki – gondolunk itt az *ethé*re, amelyek sem törvénynek, sem jogforrásnak nem számítottak a görög világban, de a társadalmi relációkat és a köz viszonyainak alakulását nagymértékben meghatározták, s amelyek a politikai barátság kategóriájával mindenképpen szoros kapcsolatba hozhatóak.

Arisztotelész érdeme az előbbiek vonatkozásában a barátság fajtáinak realista megkülönböztetése, amikoris a *Nikomakhoszi Etiká*ban három barátság-fajtát különít el. Miután kifejti, hogy az igazságosság az alapja és a barátság tartja össze a várost, hozzáteszi, hogy amikor az emberek barátok, akkor nincs szükség igazságosságra, de amikor igazságosak, akkor szükség van barátságra. Mindazonáltal az igazságosság legmagasabb szintje a barátság. Ilyen megközelítésben tehát a három barátság-típus közül az elsőben a Másikat önmagáért szeretik és a szeretet viszonzásra talál, tehát kölcsönös. Jó emberek közötti barátságról van szó, akik mind egymás viszonylatában, mind abszolút értelemben gyakorolják a jót. Tehát nem tennének olyan dolgot, amely jó lenne a barátnak, de önmagában véve rossz lenne, vagy harmadik személy(ek)nek kárt okozna. Hozzáteszi azonban, hogy az ilyen típusú barátság ritka és nem sok ilyen barátja lehet az embernek. Nem is ez a barátság-típus tartja össze a társadalmat, a poliszt. A másik két barátság-típusban a Másikat már nem önmagáért, hanem – mint már említettük – a haszonért, vagy a gyönyörért szeretik.

Antonio Maria Baggio rámutat arra, hogy Arisztotelésznél a politikai barátság a *közjóra* irányul. Ilyen kiindulópontból nem tartja jogosaknak az Arisztotelésszel szemben felhozott rengeteg szemrehányást és a tételeivel szembeni, egy kiindulópontból indított, megannyi ellenérvet, hiszen a haszonra irányuló politikai barátság a köz javával, tehát végső soron az erkölcsiséggel párosul.[43] Ez az erkölcsiség azonban – vethetjük fel Baggioval szemben – a törvényi akaratban kifejeződésre jutó társadalmi, és nem pedig az egyéni erkölcs (, bár ez utóbbival összefüggésben meg kell jegyeznünk, hogy Baggio is eredetileg a hégeli-marxi társadalomelméleti hagyományt vallotta magáénak[44]).

Láthatjuk, hogy az arisztotelészi etika- és igazságosság-koncepció két tartópilléren áll, egyfelől az egoizmuson (és intellektualizmuson), másfelől a kollektivitáson nyugszik, a bármennyire is hangsúlyosan szerepeltetett interszubjektivitás pedig – mindenféle megjelenési formájában – ezeknek alárendelődik. Bár hozzá kell tennünk, hogy az ember önértéke a baráti kapcsolatokban egyértelműsödik az arisztotelészi írásokban, mivel ezen relációban az emberminőség, tehát egyfajta közösség az, ami szükséges, ami számít – ezért emberi minőségben még a rabszolgával is lehet baráti[45] kapcsolatot létrehozni és fenntartani –, mindazonáltal nem jut el oda, hogy az emberi személy igazi fogalmát minden emberre vonatkozóan, bármiféle kivétel nélkül megalkossa.[46] Az igazságosság-koncepció tartópilléreiről elmondottakat azonban egyrészről finomítanunk, másrészről megmagyaráznunk kell, ezért néhány további lépést kell tennünk Arisztotelész elméleti pozíciójának megvilágításához.

A barátság, Arisztotelész szerint, az erkölcsösen élő ember önszeretetén alapszik:

> „Ily értelemben tehát az erkölcsileg jó embernek igenis önzőnek kell lennie; s nemcsak maga látja hasznát annak, ha az erkölcsi szépet cselekszi, hanem másoknak is használ vele [. . .]”.[47]

Megpróbálja kimutatni, hogy az önszeretet nem áll ellentétben az altruizmussal, s így kívánja e két irányultság önmagukból fakadó ellentmondását feloldani, bár hozzá kell tennünk, hogy az erényes ember igazi önszeretete Arisztotelész szerint szükségszerűen magában rejti a többiek szeretetét is, minthogy mindannyian egyugyanazon szervezet közösséghez tartoznak, ily módon e barátság-koncepció egyben mélyen társadalmi-jellegű is. Kétféle embert, s ennek megfelelően két típusú önzést különböztet meg. A többség csak a javakat magának akaró embereket szokta önzőnek nevezi,

> „hiszen ha valaki abban serénykednék, hogy mindenkinél jobban cselekedje az igazságos tetteket, vagy gyakorolja a mértékletességet s egyéb erényes dolgot, s általában mindig csak az erkölcsi szépet iparkodnék a magáévá tenni, az ilyen embert senki sem nevezné önzőnek, s nem is róná meg.”[48]

Márpedig Arisztotelész ez utóbbi típusú embert úgy tartja, mint aki leginkább barátja önmagának, hiszen „azt igyekszik önmagának juttatni, ami a legszebb és a legjobb”.[49] Így világosodik meg a fenti mondat értelme is, miszerint az „erkölcsileg jó embernek igenis önzőnek kell lennie” („a gonosz embernek ellenben nem szabad önzőnek lennie”[50]), mivel az előbb kifejtett értelemben nemcsak saját magának tesz jót önzésével, hanem „sok mindent tesz barátai és hazája kedvéért”.[51]

Arisztotelész gondolatainak a későbbi korok erkölcsfilozófiai elméletalkotásaira gyakorolt hatásában megtapasztalható rendkívüli termékenységét részben annak tudhatjuk be, hogy hangsúlyt fektetett az akarati tényezőre és a cselekvésre – meghaladván ezáltal az erények jobbára elvont idealitásként történő szemléletének perspektíváját –, mely elemek az erkölcs szerinti döntés, és egyáltalán, a morális életvitel leglényegibb mozzanatai. Ezen optikából kell értékelnünk az „egyetértés” elemzésekor azt, hogy miután korábban megállapította: „az ember állami közösségre hivatott lény, s természettől fogva társas életre van alkotva”[52], egyértelműen leszögezi, hogy „az állami életben megnyilvánuló barátság” az egyetértésben élő becsületes emberek állhatatos akarata révén valósulhat meg, mivel az igazságos és hasznos dolgokat közös erővel akarják.[53] Mint már utaltunk rá, a görög klasszikusok jogkoncepciójának, pontosabban igazságosság-felfogásának és törvényszemléletének – és egyáltalán a kor e tárgyra vonatkozó szemléletének, hétköznapi meggyőződésnek, mindennapi tudásának – sajátossága következtében a görögök reflexív vagy reflektálatlan (háttér)tudásában a jogi interszubjektivitás mibenlétének fogalmi megragadáshoz, valódi megértéséhez az út az igazságosság és a politikai barátság további dimenzióinak elemzésén keresztül vezet, így ez utóbbiakat kell elemzés tárgyává tennünk, jelesül össze kell hasonlítanunk és egymásra vetítetten kell tekintenünk a politikai barátságot és az igazságosságot. Óvatosan, mintegy a gondolati összegzés megelőlegezéseként utalni kívánunk arra, hogy míg az arisztotelészi jogi interszubjektivitás-koncepciót ill. igazságosság-szemléletet illetően némi fenntartással kell lennünk – ha egyáltalán szabad ilyen megállapítást tennünk, vagyis egy későbbi (keresztény) antropológia és etika talajáról megítélni egy teljesen más civilizációs közegben érvényesülő látásmódot –, addig a politikai

igazságosság, illetve az általában vett politikai interszubjektivitás-felfogása korunkban is – méltán – széles körben elfogadásra talál(hat).[54]

Az előbbi stratégia jegyében a politikai barátság és az igazságosság kérdésénél három analitikailag szétválasztható kérdést különíthetünk el: a politikai igazságosság (közjó), a politikai barátság, valamint az ennek megvalósításában szerepet játszó akarati tényező kérdéskörét, ahogy arról az imént már szóltunk. Az igazságosság és a politikai barátság egymáshoz való viszonyáról azt kell megállapítanunk – mint fent már utaltunk rá –, hogy míg a tökéletes barátság fölöslegessé teszi az igazságosságot (mivel a barátok közötti kapcsolatban érvényesülő mérce, illetve elvárhatóság, vagyis a mérték-nélküliség jóval meghaladja erkölcsében az igazságosság által elvártat, ill. elvárhatót), addig a hasznon nyugvó politikai barátság nem szünteti azt meg.[55] Ez utóbbi ugyanis – az arisztotelészi görög *ethos*nak megfelelően – azt keresi, hogy mi a köz java. Arisztotelész tehát mind a politikai barátságot, mind a köz javára vonatkoztatott igazságosságot alapvetőnek tartja. Poliszának azonban nem alapja a felek közötti feltétlen, erényen nyugvó interszubjektív barátság, ez ugyanis – a gyakorlati megvalósulást tekintve – marginális jelenség.[56] Arisztotelész alapvetően két típusú barátság-formát különít el, az egyik az igazi barátság, az összes többi barátság-típus pedig – melyeket sokan „szociológiai"-aknak neveznek – egy csoportba sorolható, s azok az igazságossággal mutatnak tulajdonságbeli közösséget. Az igazi barátság ismertetőjegyei a teljességet és a beteljesültséget mutatják, mivel a jóindulaton, a kölcsönösségen mindenki számára megnyilvánuló módon felépülő stabil kapcsolatként kerül leírásra, amellyel kapcsolatban valós életközösségről kell szólnunk. Ezen barátság-típus az egyenlőségen vagy a hasonlóságon alapszik, továbbá a kölcsönös bizalmon és a szintén kölcsönös, valamint teljes igazságosságon. Ebben a viszonyulás- és relációkonstellációban a barát egy „másik én"-ként kerül fogalmi megragadásra, ahol már a súlypont inkább a Másikra, semmint magunkra helyeződik. Mindebből látható, hogy az igazi barátság csak erényes emberek között lehetséges és meglehetősen ritka társas viszonyulási formációként tartható számon. Az összes többi barátság-forma az arisztotelészi írásokban, mint már mondtuk, az igazságossággal mutat szoros kapcsolatot: amilyen fokú és amilyen a barátság, olyan fokú és olyan (minőségű) az igazságosság is.[57] Ahhoz, hogy megállapítsuk, miként kell viszonyulnia a barátnak a baráthoz, meg kell vizsgálni, hogy milyen igazságossági viszony köti őket össze. Mindebből az következik, hogy az igazságosság valamiképpen azonosul a tág értelemben vett barátsággal, azonban ezúttal tökéletlen barátságról kell szólnunk. Mint erény a személyközi viszonyaikban kevésbé erényes (ma úgy mondanánk: „igényes") emberek erénye[58], és az igazi barátság tökéletessége, illetve a barbárok ellenségessége, valamint állatiassága között mintegy félúton helyezkedik el. Az objektiváció szintjén pedig e viszonyulási forma megfelel, vonatkozásba kerül az egyes szolidaritás-típusokkal és a jogközösségekkel, azok formációival.

Végezetül csak utalnánk arra, hogy a most elemzett barátság-koncepciónak megvan a maga immanens korlátja, amit a történelmi politikai, társadalom-strukturális körülmények és a kor gondolati kulturális érettsége meghaladhatatlanná tettek, s amely lényegileg a politikai barátságnak a történetileg létező államra való korlátozódásában nyilvánul meg. A sztoikusokat, és azok közül is főleg a rómaiakat kellett megvárni mire elméleti munkásságuk révén megfogalmazást nyert az egyetemes emberi összetartozás politikailag is releváns fogalma és tudata, ahol már az ember nem állam-polgári minőségében, hanem emberi mivoltában tekintetik, ekképpen mindenkivel egyazon természetű politikai és jogi kapcsolatokat lehet

létrehozni, ami egyben a személyközi viszonyulás normatív mércéjét is jelenti s magában foglalja.

Arisztotelésznél a legteljesebb formájában a *polisz*ban kiteljesedő politikai barátság mint a társadalmi életben megnyilvánuló barátság szerves integrációban és kiteljesítésben foglalja magába és haladja meg a másik két barátság-formát, azaz mind a családi, mind a személyes barátságot[59], mint az egyes konkrét személyek között realizálódó barátság-formákat, és természetszerűleg magában hordozza a közös ügyért való tettre készséget, valamint a felelősségteljes, céltudatos közért való áldozatvállalást. Láthatjuk tehát, hogy a politikai barátság testesíti meg azt az erényhorizontot, aminek keretében az erényes emberi és társadalmi lét a maga kiteljesedettségében elképzelhető, minthogy erényes, s következésképpen teljes lét a természettől fogva *zoon politikon* számára csakis az *autarkeia*val rendelkező poliszban valósulhat meg, mivel Arisztotelész szerint a végső cél, a legfőbb jó az *autarkeia*, márpedig a városállam képes ezt leginkább megvalósítani, és ebből is fakad (természetes) elsőbbsége. Ne feledjük tehát: az ember „természeténél fogva állami életre hivatott élőlény”[60], a városállam így „természetszerű”[61], sőt „a természetnél fogva az állam a háznépnél és mindegyikünknél előbbre való”[62], mivel az egész előbbre való az résznél.

4. A görögök politikai idegen-tudata és az ebből fakadó cselekvésmódok

E fejezetben a (görög) nemzetközi jog csíráival és a görögök (elsősorban háborús) politikai viszonyulásmódjaival foglalkozunk, úgy, hogy megvilágítjuk az esetleges természetjogi és filozófiai antropológiai hátteret is. Mielőtt tehát a görög interszubjektivitás vizsgálatát lezárnánk, röviden áttekintjük, hogy miként viszonyultak egymáshoz a görögök, ha ellentétes politikai táborba tartoztak és miként tekintették a nem görögökkel való kapcsolataikat. Ezen kérdések vizsgálata legalább annyira lényegi a jogi interszubjektivitás megértéséhez, mint a hogy a később tárgyalandó – arisztotelészi – „politikai barátság” nélkül sem érthetjük meg a görögök igazságosság-felfogását.

A görögöket kétfajta azonosság-tudat fűzte egybe: egyrészt mint egy *polisz* lakói érezhették maguk görögnek, másrészt pedig mint a széles görögség [*Hellénikón*] tagjaiban alakult ki bennük görög identitásuk. A görög jogra (jogi *koiné*) is egyfajta szubjektív elem volt jellemző, ami azt jelenti, „hogy a poleis hellén etnikumú polgárai körében felismert az egész hellén világ – ez áll Graecia Vetus-ra és Graecia Magna-ra egyaránt – az állami és jogi berendezkedés közössége”.[63]

Az idegen- illetve ellenségkép első megnyilatkozása az az eset, amikor a görög *polisz*-polgár [*politész*] más *polisz* lakójával találkozik. Általában véve elmondhatjuk, hogy a görögök az ’idegen’-re kétféle módon tekintettek, és két különböző szóval is illették a kétféle idegent. A görög idegent *xenos*znak, a nem görög idegent *barbaros*znak hívták. A *xenos*znak kifejezetten és csak politikai töltete van, ami azt jelenti, hogy az *idegennek* tartott nagyjából ugyanolyan struktúrájú politikai képződmény tagja, mint az, aki őt politikai idegennek tartja. A *barbarosz* is tulajdonképpen politikai idegen, de ő már jóval nagyobb mértékben idegen, hiszen teljesen más politikai berendezkedésű államban él, amely szinte már tagadása az egyedül „üdvözítőnek” tekintett görög *polis*znak. Ezen túl természetesen etnikai és kulturális szempontból is idegen, amennyiben nem rendelkezik azokkal a tulajdonságokkal, amelyeket Herodotosz a görögség

[*Hellénikón*] alapjaiként fogalmazott meg, úgy mint a vér, a nyelv, a vallás és a szokások közössége, de kiemelt helyen említhetnénk a görögöknél a közös törvényeket is.[64] A „barbár" ily módon kétszer is idegen, míg a *xenos* csak politikai értelemben az. A barbárok azonban nem csupán formálisan voltak idegenek, hanem ez a tulajdonítás negatív konnotációkkal is társult (tanulatlan, gyáva, kegyetlen stb.)[65]

A barbárokkal szemben elkövetett igazságtalanság is igazságos erőszaknak tűnhetett a görögök szemében, mely igazolását a *nomosz*ban találja meg. Az ebben a homályos értelemben használt *nomosz* kifejezés szokások, normák és intézmények együttesét jelenti, vagyis végső soron nem másról mint a görögök által elismert társadalmi értékekről van szó:

> „A hellén nomosz tehát abszolút és egyetemleges értéket mutat és ezen értéknél fogva lehet ezeket – akár az erőszakhoz való folyamodás árán is – másokra alkalmazni."[66]

Ugyanezen megfontolásból gondolhatták úgy a görögök, hogy gyarmatosításuk is tulajdonképpen egyfajta civilizatórikus misszió, s az abban használt erőszak is jogos és igazságos. (Ezúttal nem kívánunk kitérni a gyarmatosítás és annak igazolásának rendkívül szerteágazó kérdéskörére.)

A görögök a barbárokat fizikailag tekintve [*phüszikósz*], vagyis természet adta módon tartották alsóbbrendűeknek.[67] Ezen adottságaikból fakadt – a görögök felfogásában – a barbárok mintegy eleve meghatározott társadalmi helyzete, szerepe. Arisztotelész hozza erre a legékesebb példát *Politiká*jában, amikor úgy gondolja, hogy a barbárok eredendően szolgák.[68] Az ellentétet így a görögök a természetre, a *phüszisz*re redukálták, s innen építették fel a többi, mástípusú – elsősorban politikai – különbözőségeket és az ezekhez való helyes viszonyulás elméletét.[69]

A görögök felsőbbségtudata érhető tetten a különböző népek között kötött egyezmények esetében is. Ezek megkötésénél ugyanis gyakran folyamodtak csaláshoz, fondorlathoz, s így ez lehetővé tette, hogy formálisan megtámadhatatlan módon nyúljanak az erőszak eszközéhez, akkor is ha ez természetesen „tartalmilag" tisztességtelen volt. Arról van szó tehát, hogy az aszimmetrikus antropológia, vagyis a felek egyenlőtlen kezelése („politikuma") adja az alapot ahhoz, hogy a jogi interszubjektivitásra lényegileg jellemző kölcsönösséget és kiegyenlítettséget kiforgassák, hiszen ez utóbbiak egyébként szükségszerűen a valamilyen értelemben vett „egyenlő módon való kezelést" implikálnák. A jog és annak antropológiája így tudati alapon oldódik fel a politikai antropológiában. Azt hiszem éppen ebben ragadható meg Reinhart Koselleck hellén-barbár „aszimmetrikus ellenfogalom-párjának" lényege, vagyis hogy a „fogalompár olyan szemantikai struktúrát öltött, amely a politikai tapasztalatokat és elvárásokat legalább annyira felszabadította, mint behatárolta."[70]

Természetesen a görög istenségeknek komoly legitimációs szerepe van az igazság és az igazságosság érvényesítésében, azaz a konkrét politikai cselekvésben különös tekintettel a gyarmatosításra:

> „A gyarmatosítást tehát egyfajta kötelességszerű dolognak tekintették, az istenség felé tett *pietas*nak, és ezen felfogás értelmében mindazon görögökkel szemben jogos a szankció, akik megtagadják a rájuk bízott misszió teljesítését, valamint azon barbárokkal szemben is, akik ezen tevékenységet akadályozzák."[71]

A gyakorlati valóságot tekintve persze sokkal körültekintőbben kell eljárnunk, hiszen a barbárokkal való érintkezésben számos kontaktus-formát különíthetünk el: az erőszak diszkriminálatlan használata (a bennszülöttek elűzése, szolgává tétele, vagy lemészárlása), illetve a másik oldalról az integráció, a békés egymás mellett élés valamint az ezek között található számos intermediális egyéb együttélési forma, amelyek például eljárásokat vagy diplomáciai eszközöket vettek igénybe a viták rendezésére, de beszélhetnénk a különböző személyes vagy családi kapcsolatok intézményeiről, valamint az akkulturációról és az együttműködés és kereskedelmi csere számos módozatáról is. Tehát korántsem csak leigázásról, megsemmisítésről, beolvasztásról szólhatunk a görögök bennszülöttekkel való kapcsolatait illetően, hanem az együttműködés, a kereskedelmi cserekapcsolat [*emporia*], sőt a *vendégszeretet* és a *barátság* [*philia*] viszonyulásait és az azt megjelenítő intézményeket is látnunk kell. Egyfajta ellentmondás feszült tehát a hirdetett ideológia (etnocentrizmus) és a gyakorlati valóság között, hiszen ez utóbbi egész a barátságig menően mutatta ki, hogy a görög-barbár radikális ellentét az empirikus társadalmi gyakorlatban – számos ok miatt, mint például a hasznosság, a kedvezőtlen erőviszonyok, maguknak a gyarmatoknak természetéből fakadó szempontok – igenis felülmúlható, sőt adott esetben felülmúlandó.[72] Ezzel messzemenőkig nem akarjuk azt állítani, hogy a hivatalos görög ideológia ne hatott volna a politikai cselekvésben, hiszen ennek ellenkezőjét túlontúl sok forrás is kész azonnal bizonyítani: a barbár mindig „más" és alacsonyabb rangú maradt a görögök tudatában. Ugyanez a logika fejeződik ki a háborút leíró platóni terminusokban is, hiszen a *pólémos*t csak a barbárok ellen viselt *legitim háborúra* használta[73], míg a *sztasisz* (vagyis polgárháború, *belviszály*) a görögségen belüli (fegyveres) konfliktust jelölte, s ahol csak az első esetben, vagyis a barbárok elleni harc esetében kell a háborúnak az ellenség teljes megsemmisítéséig folynia.

Térjünk azonban vissza a *xenoi* és a *barbaroi* közötti különbségtevésre. A *xenosz* nem egyszerűen csak politikailag idegent jelentett, hanem potenciális ellenséget is, ha semmi sincs, ami az idegenből „vendéget" vagy „barátot" csináljon.[74] Ez abból a *polisz*ok közötti – a *polisz*-tudatról és a *polisz* természetről sokat eláruló – strukturális helyzetből fakad, hogy ha nincs külön politikai-jogi *egyezmény* az adott *polisz*ok között, akkor azok nemcsak egyszerűen különbözőek egymástól, hanem egyben vetélytársai, antagonisztikus ellenfelei is egymásnak. Egy ilyen relációban és mentális térben minden *polisz* természetszerűleg ellensége a másiknak és a háború központi szerepet foglal el a *polisz*ok egymás közötti viszonyában. A béke pedig nem is lehet más, mint a háború „szerződésszerű megszakítása" – fogalmaz egy kissé sarkosan Moggi.[75] Utaltunk már arra, hogy a görögök közötti háború sohasem célozza az ellenség teljes megsemmisítését, hanem a hadviselő *polisz* célja az, hogy az elismertséget, felsőbbségének elfogadását vívja ki. Ebből máris látszik, hogy szabályos *küzdelemről* volt szó, kölcsönösen elfogadott szabályokkal, melyeknek célja az volt, hogy enyhítsék a konfliktusból fakadó romboló következményeket. Az *ellenfél*, a kontendens politikai küzdőfél, aki kulturális-etnikai szempontból „hasonlónak" számít. A cél sem lehetett így más, mint a *politikai elismertség* kiharcolása olyan szabályok mellett, amelyeknek betartását egymástól kölcsönösen elvárták a felek, a számukra közös istenek felügyelete alatt.

Az előbbieket összefoglalva megállapíthatjuk, hogy csak az „interhellén", vagyis csak a görögök egymás közötti háborúja volt kontroll alá vonva, míg a barbárok és görögök közötti háborút semmilyen szabály sem terelte korlátok közé. Vagy ugyanez más szavakkal: a görög világban egymással egyenrangú felek találkozásáról szólhatunk, akik általánosan elfogadott

szabályok, egyezmények szerint viszonyulnak egymáshoz. Ezzel ellentétes magatartással a történelemben természetesen többször is találkozhatunk, azonban ezeket úgy tekinthetjük – és maguk a görögök is úgy kezelték ezeket – mint elhajlásokat, a normális (szabály-szerinti, norma-szerinti) degenerációját. Ennek diametrális ellentétjeként, a barbárokkal való kapcsolatot a kiindulópontban való egyenlőtlenség és egyensúlytalanság jellemezte. Az alacsonyabb rendűekkel szemben minden szükségesnek, hasznosnak, célravezetőnek tűnő megoldás helyes és jogos volt a görögök szemében.[76] Az egyenlőségre, vagy csak a nagyobb fokú elismertségre kizárólag mint érkezési pontra tekinthettek a barbárok. A gyarmatosítás egész görög gyakorlata az előbb elmondottakra szolgál fényes bizonyítékul, azaz a politikai cselekvési gyakorlat mutatja meg, hogy a barbár valóban „kétszeresen is idegennek" számított a hellén világban. Nagy Sándor politikai tevékenységének eredményeképpen a görög-barbár fogalompár veszített a jelentőségéből, bár átalakulva megmaradt, egy olyan társadalomban, ahol a „megismerhető emberiség és annak politikai szervezete nagyjából átfedte egymást".[77]

Végül pedig szóljunk azokról az idegenekről, akiket a *polisz*ba hivatalosan befogadtak. Ők a jog védelme alatt álltak, azonban nem rendelkeztek politikai jogokkal és a magánjogi helyzetüket tekintve sem voltak egyenrangúak a görög *polisz*-polgárokkal. Athénban például nem köthettek törvényes házasságot egy görög állampolgárral, és nem is rendelkezhettek ingatlantulajdonnal.

5. A barátság-fogalom Cicerónál és a 'caritas' keresztényi társadalmi értelme

A klasszikusok szerint az ember – az istennel és állattal ellentétben, ahol az előbbinek önállósága miatt nincs szüksége a társulásra, az utóbbi pedig nem alkalmas rá – természetszerűleg törekszik a társulásra. Az egész emberiségre vonatkoztatott természetes társulási hajlam – ami azt jelenti, hogy ezen világlátásban az ember nem pusztán „politikai", hanem és elsősorban „közösségi" lény[78] – a sztoikusoknál és különösen Cicerónál a természet szerint való *humanitas*t, illetve ez utóbbinál egyre inkább az *egyetemes testvériség törvényét* alapozza meg, azaz az egyetemes szeretet-viszonyulást implikálja a fajtabeliekkel, végső soron az egész emberiséggel és nem csak a bölcsekkel [*amicitiae sapientium*] és az erényesekkel – mint a korai sztoicizmusban –, sőt őnála olyan, morális szempontból előremutatónak tekinthető megfogalmazásokat is olvashatunk, mint például, hogy a barátság „több lélekből egyet formál"[*ut unus fiat ex pluribus*][79]. A keresztény koncepció ember-szemléletével és teológiai dimenziójával azonban jelentősen túllép a sztoikus horizonton, minthogy a sztoikus elméleti alapállás a *caritas generis humani*–eszméje[80] ellenére sem nélkülözi eredeti formájában (tehát nem cicerói átformálásában) az utilitarisztikus megfontolásokat[81], így radikális újdonságában kell tekintenünk és értékelnünk a kereszténység szeretetre vonatkozó tanítását nemcsak a személyközi relációk vonatkozásában, hanem a *caritas* társadalmi-politikai és jogi megnyilvánulási formáiban is. A természetjog, mint már korábban utaltunk rá, a középkorban a klasszikus – elsősorban sztoikus – tanokkal szemben a keresztény üdvtörténetbe ágyazódott szervesen. A keresztény természeti törvény- tanban az erkölcsi és a jogi normavilág szétválaszthatatlanul egymásra utalt, akkor is, ha ezek természete és tárgyterülete különböző marad. Érvényesíteni kellett viszont e korban az *evangéliumi deontológiát*, a földön túli lelki irányultságot, így

a pusztán evilági ész nem lehetett sem végcél sem kielégítő hivatkozási alap.[82] A keresztény természetjog a klasszikus görög-rómaihoz képest – mint már korábban említettük – azzal a nagy újdonsággal szolgált, hogy a természetjog normája úgy jelent meg, mint az erkölcsi norma *interperszonális dimenzióba* való kivetülése.[83] Ennek alapját az a szerves kapcsolat adja, mely a természetjogot a keresztény etikával belsőleg összeköti, ahol ez utóbbi – alapjait és végcélját tekintve – természetfölötti irányultságú. A természeti törvény és a természetjog normái ezáltal a keresztény középkor *civitas*ában úgy tűntek fel, mint az erkölcsi szabályok társadalmi kapcsolatokra – s így a politikaiaiakra is – való átviteléből fakadó normák. Anélkül, hogy most összefoglalni gondolnánk a keresztény természetjogi tanok lényegi mondanivalóját és eszmei újdonságát, csupán három fontosabb momentumra hívnánk fel a figyelmet: *a.)* az egyik a természeti törvény örök törvénnyel való szerves kapcsolata, *b.)* a másik az emberi természet keresztény értelme, *c.)* a harmadik az emberek egymáshoz való viszonyát szabályozó elvek és normák a Kinyilatkoztatás és a katolikus-keresztény hagyomány alapján. Az emberi együttélés rendjét a személyes teremtő és megváltó Isten rendelése szerint az *Újszövetség* bázisán az jellemzi, hogy Krisztusban minden ember egyenlő, mivel – azon túl, hogy mindenki Isten teremtménye – Isten Fia révén – megváltása és örömhíre, *Evangélium*a által – mindenkit meghívott Országába. Az Ő Országa[84], mely „nem evilágból való", mindenki számára készíttetett. A keresztények, akiknek a világban kell működniük, Isten országába törekednek, de – az *Evangélium* tanúsága szerint – az evilági tetteik alapján lesznek megítélve. A keresztény moralitás –, valamint a sztoikus etika – tehát nem merül ki az (evilági értelemben vett) állampolgári moralitásban, hanem – mint a korábban említett sztoicizmust is – egyfajta „kozmopolitizmus" jellemzi, amit fokoz még a minden emberi személy egyazon végtelen méltóságának keresztény tana is. Az egyetlen igazságos világállam Isten Országa, s egyedül ez teljesen természet szerint való, mert egyedül igaz lévén ez teljesen igazságos[85], azonban ezen állam 'Isten városa' lévén a földi várossal összekeveredve van jelen e földi valóságban, ami viszont – mint nemsokára látni fogjuk – nem gátolta meg Szent Ágoston ezirányú írásainak középkori értelmezőit, hogy teológiai politikai gondolati beállítottságuknak megfelelően a valódi igazságosságot itt a földön egy *Respublica christiana* keretén belül kívánják nem csak konceptualizálni, hanem meg is valósítani. A középkori egységeszmén alapuló Szent[86] Birodalom-eszme „konkrét történelmi ideálja"[87] az isteni kormányzás evilági tükörképe volt. Az *Újszövetség* kiteljesíti, de egyben helyettesíti is a(z ószövetségi) Törvény szövetségét. Jézus Krisztus által végbevitt szövetség nem a törvény, hanem a szeretet szövetsége, mely egyetlen főparancsban, a *kölcsönös szeretet parancsában* kulminál. Jézus vallása azonban törvényként is működik, hiszen az az Istennel és a felebaráttal szemben tanúsítandó magatartás alapnormáit tartalmazza. A (kölcsönös) szeretet mint a legfőbb parancs maga is csak és kizárólag az interszubjektív dimenzióban értelmezhető a krisztusi tanítás szerint, ekképpen a természeti törvény mint a személyközi relációk alapnormáinak gyűjteménye végső orientációjában szintén ezen parancs-norma felé utal, távlatilag efelé tart. Ebből az optikából – és nem a hasonlóságok, a valósan meglévő cicerói gondolati felhasználások és áthallások figyelembevételének alapállásából – kell hát szemügyre vennünk a szeretet szent tamási értelmét, mint ami mély erkölcsi tartalmaival célként, illetve legfőbb morális parancsként mindvégig orientálja – ha közvetve is – a személyközi viszonyulás mindenfajta normarendszerét. Ezért nem árt, ha a keresztény *caritas* – érintő – vizsgálatába bocsátkozunk, mert csak így, ezen külső behatárolások, rokonfogalmakkal történő szemantikai rögzítések segítségével leszünk képesek a keresztény igazságosság és méltányosság valamint a

(politikai) barátság igazi értelmeit fogalmilag megragadni, és többé-kevésbé hasonló értelmű, korábbi korokban fogantatott fogalomtársaitól megkülönböztetetten kezelni.

Cicero a barátságot a politikai közösség *legerősebb természetes összetartó erejének* tartja:

> „Ha mármost megszüntetnénk a természetben a szeretet kötelékét, egyetlen ház, egyetlen város se maradhatna fenn; [...] Ha ezt nem látjuk be magunktól, akkor a viszálykodás és az egyenetlenség teszi érthetővé, micsoda erő a barátság és az egyetértés. Mert hol van olyan szilárd épület, hol van olyan erős állam, amelyet a gyűlölködés és a széthúzás ne tudna földig lerombolni? Ebből meg lehet ítélni, hogy mekkora jó rejlik a barátságban."[88]

Az előbbieken túl is elmondható, hogy a sztoikus Cicero is – bár éppen a sztoicizmus filozófiai alapvetésével és etikai alapgondolatával ellenkező módon (vö.: „sztoikus nyugalom") – hangsúlyt helyezett az érzelmi momentumra, illetve az emberi képességek teljességére a személyközi viszonyokban, mégpedig különösen a barátság tekintetében, mivel csak így lehetett fogalmilag elgondolni az egész emberiséget összetartó egyetemes testvériség törvényét, amely nem csak az erényeseket, illetve a bölcseket kötelezi és tartja össze belső kötelékek révén, hanem ez a szeretet, ha fogalmi meghatározását konzekvensen tekintjük, minden emberre, népre ki kell hogy terjedjen [*populos universi tueri*][89]. A mindenki felé gyakorolt szeretet [*caritas vulgi*] az embereket egyesítő egy azonos természet tudata révén egyetemes szolidaritás kötelékké formálódik, amiáltal mindenkire azon kötelesség hárul, hogy a hozzá hasonlókat tisztelje és értük (is) munkálkodjon.[90] Látnunk kell, hogy ezen, az egyetemes emberiség szeretetéig kiteljesedő barátság – a sztoikusok a szeretetet csak a barátság keretén belül fogalmazzák meg –, sőt, a már említett „*caritas generis humani*"-eszméje, a minden emberben azonos, egyenlő és jó (tehát szeretetre méltó) emberi természeten alapszik, amely összetartozás a szolidaritás legnemesebb és legmagasztosabb követelményeit támasztja. Cicero elméleti újdonsága e téren az volt, hogy az empatikus (szim-patikus) képességeket kiemelve és azoknak szerepet tulajdonítva – ezzel a sztoikus apátiát mint legfőbb erényt háttérbe szorítva[91] –, valamint az epikureusok haszonelvű[92] logikáját elutasítva, továbbá a korai sztoikusok rigorózmusát és elméletbe merevítettségét meghaladva, a barátságot immáron nemcsak a bölcsek kiváltságos racionális erényének tartja, hanem az *amicitia* vonatkozásában megnyitja az utat – a mindenki által a hétköznapokban gyakorolható – érzelmi intelligencia, valamint a prudencia[93] előtt, minthogy csak így válhat az egyetemes szeretet törvénye, sajátosságait tekintve, valóban követhetővé és normakonform cselekvés révén történő megvalósulás-megvalósítás által hatékonnyá, azaz igazán érvényesülő törvénnyé. Cicerónál tehát a *humanitas* – eredetét tekintve – természetes vonzalmon alapuló antropológiai köteléke szinte már a szeretet egyetemes – alapjaiban szintén természetes [*caritas naturalis*] – törvényében kezd testet ölteni, vagyis a *caritas* erkölcsi követelményében[94], az igazságosság pedig olykor már a társadalmi kapcsolatokban realizálódó *animi affectio*ként kerül definiálásra, amiképpen is igazságosság és szeretet e koncepcióban egyesülnek.[95] Az igazságosság és a szeretet univerzális törvényének megvalósíthatósága tehát e koncepcióban kézközelbe került, hiszen a személyközi térben a megismerés és juttatás minden korábbinál szélesebb eszköztárhoz jutott az emberközi kapcsolatokra vonatkozó egész filozófiai apparátus átalakításával, s ekképpen Cicero hatását a későbbi keresztény gondolkodásra, az általunk vizsgált területen is, nehéz túlbecsülni.

Mindazonáltal nem az előbbi affektív értelemben, hanem az igazságosság akarása és a politikai barátság morálisan mélyen telített értelmeiben nem jogosulatlan a „szeretet”-fogalom tágabb, természeti törvényen és a keresztény etikán alapuló használata, minthogy minden embert teremtett természeti közössége és a keresztény tanítás szerinti egyazon, Istenképmás-mivoltból fakadó emberi és személyi méltósága mindenkinek társává tesz. Az előbbi nagyságok[96] politikai barátságról szólnak, amikor a társadalmi morális együtt- és egymásért cselekvésről (szeretetről?) kívánnak megnyilatkozni, ekként szól például Tamás a polgári érintkezés körében a polgártársak „szeretetéről”[97]. Igazságtalanság lenne és a tudományosság alapkritériumai szerint meglehetősen támadhatók lennénk, ha nem tennénk az előbbiek megjegyzése után rögtön különbséget az antik és a keresztény gondolkodás között az igazságosság, a barátság és a szeretet tekintetében, aminélkül az elemzést sem tudnánk folytatni, mivel a leglényegesebb fogalmi distinkciókat nem tudjuk megtenni; szükségesnek mutatkozik tehát, hogy kitérjünk ezen szolidáris cselekvésmódokat kifejező kategóriák finom eltéréseinek bemutatására a már említett antik és keresztény filozófiában és szemléleti megközelítésben, hiszen enélkül a keresztény elméleti újdonságot nem leszünk képesek megfelelően értékelni, s egyúttal fennáll a veszély, hogy a görög klasszikus koncepciót pedig félre fogjuk érteni, s az így értelmezettet esetleg mint „kezdetlegeset” fogjuk meg- és elítélni. Az igazságosság, a politikai barátság, a méltányosság és a szeretet szemléleti és megfogalmazásbeli különbségeire több helyütt már utaltunk és még ki is fogunk ezekre térni, most mindazonáltal elodázhatatlannak tűnik egy rövid összefoglaló megtétele a gondolati továbbhaladás érdekében. Az antik eszmei hagyatékban az igazságosság egyszersmind barátság is, mivel az igazságosság szolidáris emberközi viszonyulás, enélkül egyszerűen nem létezhetik. De a téma ismert szaktekintélyeinek, R. Pizzorninak[98] és Lombardi Vallaurinak[99] egybehangzó megállapítása szerint az így értelmezett igazságosság tökéletlen barátság és „fogyatékos” erény, ami természetesen nem az elméletalkotót illető ítélet és nem is tekinthető az önmagában vett antik igazságosság mint erény hibájának, hanem sokkal inkább egy magasabban fekvő erény horizontjának hiányából következő szükségszerű fejleményről van szó, ami miatt az erények királynője, az igazságosság sem kapja meg az őt megillető tartalmakat és – bármennyire is paradoxonnak tűnhet – nem tudja elfoglalni az őt megillető helyett, ami révén pedig az antik elméletekben funkcióját sem képes tökéletesen, vagy több esetben pedig kielégítően betölteni. A szóban forgó hiányzó[100] erény, a szeretet, a keresztény teoretikusok, egyházatyák, szentek stb. munkássága révén nyeri el teljes tartalmi kifejtettségét a társadalomkohézióban betöltött szerepe, vagy még inkább az erkölcsteológia és a kiterjedtebb morálfilozófia vonatkozásában. A szeretet ilyetén, az erény teljességeként való konceptualizálására az antik gondolkodás sohasem jutott és nem is juthatott el.[101] Mi viszont ennél még többet állítunk: a szeretet – valamint az emberi személy – nem megfelelő fogalmi megragadása, egyszóval az igazságossággal és a politikai barátsággal szembeni diszpreferálása miatt az utóbbi két erény sem tudott a maga teljességében és igazi tartalmi szépségében ragyogva megjelenni a görög és római klasszikusok munkáiban, s ami fontosabb, mindezek következtében az interszubjektíve megjelenő igazságosságra nem osztottak ki, nem terheltek rá bizonyos funkciókat; azaz meghatározott funkciók meg sem jelentek, illetve mások pedig mint nem megfelelő megoldások szerepeltek a legnagyobbak írásaiban is (pl.: a méltányosság bizonyos arisztotelészi megfogalmazásai). A kereszténységben megfogalmazódott „barátság” Isten és ez ember között[102] – Jézus Krisztus, a második isteni személy így fordul tanítványaihoz: „barátaimnak mondalak titeket…”[103] – forradalmasítja a filozófiát is[104], minthogy a barátok

közötti ezen (a kegyelem ajándékaként megjelenő) szeretet – elsősorban természetesen Isten szeretete az ember felé[105] – mint a legfőbb teológiai erény az összes többi erkölcsi erény fölé magasodik, így az igazságosság és a prudencia fölé is[106]. A szeretet ekképpen válik az egész erényhierarchia csúcsává, ami sajátos értelmet és horizontot ad az összes többi erény számára is. Az efféle gondolkodás valóságos botrány az antik filozófia számára[107], amelyben az igazság (és a bölcsesség) mindig elsőbbséget élvez a barátsággal – és az igazságossággal – szemben[108], míg a kereszténységben a legfőbb Igazság – hogy szemléletes megfogalmazással éljünk – maga a teológiai értelemben vett barátság teljessége, vagy ahogy János apostol és evangélista mondja: Isten a Szeretet[109]. Ezért a megismerés (és a bölcsesség) is a szeretetre épül[110], mint ahogy, mint mondottuk, az összes többi erény is – és maga a Törvény is[111] – ebben foglaltatik össze. A szeretet keresztény értelmének eszmetörténeti jelentőségét a jogfilozófia számára az adja, hogy feltárta az emberi személy végtelen értékét, méltóságát valamint az ebből fakadó jogi és morális konzekvenciákat, amely révén az igazságosság is már nem annyira az igazságosságot gyakorlóra szabott (cselekvésével szemben megfogalmazott) morális elvárási elv, hanem annak a Másik felé eltolt „objektív" (nem mértani: vö.: az arisztotelészi „közép"-ként felfogott méltányosság koncepciója) kritériumait tárta fel a szeretet, mindenekelőtt a „Másikat megilletőt"-tekintetében, amely – bizonyos jogelvi korlátok között – a mindenkori Másikhoz kötött kritérium, és így konkrét tartalma sem határozható meg egyszer és mindenkorra előre.

A. Levi, és még sokak mások szerint az a benyomása támadhat az eszmetörténésznek, hogy az egyenlőség és az egyetemes testvériség nemes eszméi Cicerónál és minden más korábbi gondolkodónál, tehát a görög és a római filozófusoknál, pusztán merev akadémiai kategóriák maradnak, és nem mint belsőleg meg- és átélt meggyőződések kifejeződései jelennek meg.[112] Amikor az *aequitas* és a *humanitas* elveiből fakadó konzekvenciákat kellett levonni – most itt nem a természetjogilag „megokolt" és „alátámasztott" „természetes" különbségekre gondolunk –, az említett gondolkodók inkább a konzervatív álláspontot választották, vagyis életvitelükben elkülöníthető egy akadémiai teoretizálás és egy mindennapi gyakorlatban szerepet betöltő cselekvési filozófia.[113] Arra a megállapításra juthatunk tehát, hogy a kereszténységet megelőzően nem alakult ki az antik társadalomban az egész emberiségre kiterjedő és azt valóban átható egyetemes szeretet érzése, amely nem csak a filozófiai síkon, hanem a gyakorlati szféra gondolkodásában és a hétköznapok tetteiben is megjelenik.[114] Ahogy az idáig folytatott elemzéssel is érzékeltetni szerettük volna, az egész antik világra jellemző gondolkodásban a barátság primátusának hirdetése és annak elméleti érvényesítése követhető nyomon. A barátság az a kategória, amelyből a többiek megérthetőek, sőt konceptualizálhatóak. Ekképpen az igazságosság tulajdonképpen egy „egyetértés, egy barátság, és hogy gyakorlattá válhasson, baráti kapcsolatot feltételez (puszta-szolidaritás)"[115]. A jótevés hasonlóképpen szintén elsősorban a baráti kapcsolat kifejeződése, és nem annyira feltétlen nagylelkűségként képzelendő el, hanem sokkal inkább mint juttatások és kölcsönviszonyok hálózata. Ott is, ahol a régi szolidaritási kötelékekről kitágul magára az önmagában tekintett emberre, azon esetekben is a tekintetbe vett személy érdemeihez kötött marad a tett motivációja és annak „bekalibrálása", azaz végső soron a jótett nem az ember, minden ember feltétlen önértékéhez kötött, hanem végeredményben egocentrikus marad[116], ahogy ezen perspektíva valóban megállapítható Arisztotelész igazságosság- és méltányosság-leírásánál és szemléleti megközelítésének feltárásakor. A *filantrópia* az antikvitásban tehát meghaladja kiterjedésben a barátságot, de nem szabadul és nem is szabadulhat ez utóbbi árnyékából, ehhez ontológiai, metafizikai és az előbbiekkel

összefüggésben antropológiai váltásra lenne szükség, ami – mint már többször utaltunk rá – majd a kereszténységgel következik be. Mindezek után rá kell mutatnunk továbbá arra is, hogy bár a barátság magasan emelkedik a többi erény fölé – mely minőségi különbségét mutatja –, és bár alapvető vonatkoztatási pontként szolgál a többi interszubjektíve gyakorolandó erények vonatkozásában – Arisztotelész például a *Nikomakhoszi Etiká*ban rögtön a barátság kezdeti, elméleti tárgyalásánál leszögezi, hogy „az igazságosság legnagyobb foka is baráti jelleget mutat”[117], a szeretetet pedig mint a barátság túlfokozott formáját[118] definiálja –, mégsem tölti be azt a kizárólagos, egységesítő szerepet a személyközi viszonyulás erkölcsében mint amit a szeretet a keresztény moralitásban betölt.[119] Ennek vannak bizonyos – hangsúlyozottan teoretikus-analitikus – előnyei a jogfilozófiai gondolkodás tekintetében, hiszen a tény, hogy a barátság, a jótevés és az igazságosság különböző formáikban egymás mellett szerepelnek, arra teremt kiváló lehetőséget, hogy ezen sajátos relacionális logikák és viszonyok belső természetét a többitől megkülönböztetve tárgyaljuk, vagyis ezzel elhárul az a veszély, hogy egy háttér-célorientáltság, illetve háttér-hierarchizáltság megzavarja tendenciózusságával az „itt és most” vizsgált kategória önmagában és önmagára vonatkoztatottan elvégzendő jelentés- ill. tartalom-meghatározását. Korántsem elhanyagolható hátrányként jelentkezik viszont, hogy az igazán nagy jelentőségű jog- és morálfilozófiai kategóriák találkozásaiból kiugrattatható különbségek, amelyek éppen magát a kategória lényegi tartalmát világítanánk meg – mint például a méltányosság a (törvényi) igazságossággal való kapcsolatában – nem tudnak egységes háttérirányultság fényében értelmet és jelentést kapni, hiszen pontosan ezen egységesítő látás és hegemonizáló erény az, ami hiányzik, természetesen, ha teleologikus és társas-morális emberi természetet feltételezünk. Az egyes fogalmak között olykor elkerülhetetlenül megjelenő ütközések és ellentmondások így legtöbbször puszta empirikus síkon vagy logikai ügyeskedéssel kerülnek „feloldásra”. A barátság személyes-személyközi megnyilvánulását tekintve e találkozási forma a legtökéletesebb viszonyulás a Másikhoz, a tökéletesek (bölcsek, erényesek) között pedig a normális viszonyulási módnak minősül. Éppen ezen elvi álláspontból, illetve realitásból fakadóan csak a bölcsek és a filozófusok virtuális közösségeiben megvalósuló tökéletes, kiteljesedett személyes barátság bír igazi egységbe szervező, rendező-hierarchizáló funkcióval a többi viszonyulási formával szemben, sőt egyben az fel is oldja magában a többi interszubjektív erényt. Hogy ezen isteni mikro-közösségek meglehetősen nehezen szeparálhatóak el az emberiség egészétől, s hogy így mintegy „topikailag” kerül behatárolásra az erények érvényesülési terepe, míg más területeken az igazságosság és egyéb erények fejtik ki szervező hatásukat, azt hiszem, hogy ezen problémák nem szorulnak különösebb bizonyításra, mint ahogy az sem, hogy sem filozófiailag, a teoretikus megokolás szintjén, sem szociológiailag nem kielégítő az erények ezen isteni város-emberek városa–koncepció szerinti tematizációja.

Isten országának erényeit és a földi város morálját, valamint ezek egymáshoz való viszonyát részben az antik természetjogi eszmei bázison, de egészen új metafizikai-antropológiai talajon, azaz radikálisan új teológiai-erkölcsi tartalommal dolgozta ki a kereszténység, mely folyamat szintén, az antik gondolati örökséghez hasonlóan, bár attól eltérő módon és okok miatt, nem volt egységes és egyenesívű, mint ahogy az egyes teoretikus konstrukciók is magukon hordozzák az elméletalkotó és a történelmi körülmények jellegzetességeit. Az igazságosság egyetemes és elemi igényként lép fel a globális közösségben, míg az antik gondolkodók igazságosságot abszorbeállni képes barátság-fogalma csak kis közösségben (ez utóbbi földrajzi tekintetben vagy az erényes és bölcs személyek körének behatároltságának értelmében)

tarthat számot érvényesülésre. Míg az univerzalitás horizontjára kiterjesztett (római sztoikus) barátság-koncepció – mely már részben meghaladja a filozófusok vagy a tökéletes emberek és a közönséges többiek szembeállítását[120] – tartalmi megerősítésre vár, addig a klasszikus (ókori) görög és római filozófusok egyébként kitűnően kidolgozott igazságosság-koncepciója pedig szemléletmódosításra. Így mindkét terminussal foglalkoznunk kell a középkori gondolati-filozófiai fejlemények tükrében, de mindenekelőtt a *iustitia*val, mivel ezen kategória tart komolyabb jogfilozófia érdeklődésre számot. Az igazságosság és a jogosság az antik gondolkodás és felfogás szerint erények, és nagy becsben tartott erények, de főképpen a közönséges, illetve a „köztes erények"-re utalt emberek vonatkozásában, azon emberekében, akik számára létezniük kell a törvényeknek és az államnak. A Másikkal szembeni tökéletes kapcsolatot ezzel szemben a barátság jelenti, mely az egyetlen, a bölcs emberhez illő társas viszonyulás, s amely kizárja mind a jogot mind az igazságosságot.[121]

6. Szeretet, egyetértés és a természetjog Szent Ágoston írásaiban

Szent Ágostonnak az államról és a kormányzatról vallott tanainak felbecsülhetetlen a hatása a koraközépkori gondolkodás alakulásában, mind elméleti mind gyakorlati vonatkozásában. Az államról szóló gondolait azonban csak részben fejtette ki természetjogi érvelés keretében (illetve az igazságosságra alapított érveléssel, ami már maga is csak áttételesen természetjogi), így mi is csak azon vonatkozásokkal foglalkozunk, amelyek ehhez a gondolati mintához tartoznak megkeresve a szeretet fogalmával való kapcsolódásokat. Ezen vonatkozásokat azonban tágan vetten, és viszonylag mélyen kell tárgyalnunk, egyébként nem válnak érthetővé a fogalmak valódi (új) tartalmai. Így ezen fejezet végén vizsgálni fogunk olyan kérdéseket is, amelyek nem a természetjog és a szeretet viszonyát taglalják, mindazonáltal nagyon fontosaknak bizonyulnak Szent Ágoston természetjogi gondolkodásának teljesebb bemutatásához, amelyben viszont a szeretet – *mint* látni fogjuk – központi szerepet tölt be. Nem lehet tehát a nagy egyházatya gondolatait a természetjog és a szeretet kapcsolatáról helyesen értékelni, ha nem mutatjuk be a teljes természetjogi nézetrendszerét. A korábbi fejezetektől eltérően e fejezet tehát Szent Ágoston természetjogi nézeteit a maga teljességében be kívánja bemutatni, amiben a szeretet törvénye és parancsa központi szerepet foglal el.

Szent Ágoston megadja a természetjog klasszikus fogalmát, amelyet Szent Tamás továbbfejlesztve tesz teljessé. Az ember Isten képmására és hasonlatosságára lett teremtve. Ez az ember részese volt Isten kegyelmének, s így mondhatjuk, hogy ő önmaga számára volt a törvény. Az ilyen ember nem is lehetett más, mint igaz ember. Az eredeti bűnnel ez a helyzet megváltozott, az isteni képmáson folt esett, s az emberben lévő belső törvény, a természetjog elhomályosodott. Ez az állapot teszi szükségessé az írott törvény létezését, mivel az ember már nem törvény önmaga számára. Szent Ágoston Szent Pál nyomán korai írásaiban elismeri a természeti törvény létezését, ismeretét, egyfajta működését a pogányok körében is[122]. Jelentősége okán idézzük a szóban forgó legfontosabb páli forráshelyet a *Római levél*ből:

> „Ugyanis a pogányok, holott törvényük nincsen, a természettől vezérelve megteszik mindazt, ami a törvényben van, s noha törvényük nincsen, ők maguk a törvény maguknak, és így megmutatják, hogy a törvény követése a szívükbe van írva. Lelkiismeretük tesz nekik erről tanúságot, és a gondolataik, amelyek hol vádolják

őket, hol pedig felmentik azon a napon, amikor Isten ítélkezni fog Jézus Krisztus által az emberek rejtett dolgairól az én evangéliumom szerint”[123] .

Ebből is következik, hogy a természeti törvény az egész emberiségnek, az emberi nemnek adatott[124], és nemcsak a keresztények számára. Véleményében azonban állhatatosan kitart, miszerint a pogányok nem élhetnek valóban erkölcsi életet a hit és a kegyelem híján. Ezt azért mondhatja, mivel – tanítása szerint – a bűn annyira elhomályosította az emberben az isteni képmást, hogy nem maradt már belőle más, mint csupán néhány vonás. Egyedül a kegyelem képes helyreállítani az emberben ezt a képmást, azt a – teológiai-morális értelemben vett – emberi létminőséget, amire természetszerűleg az ember teremtetett.[125] Mindezekből világosan kitűnik, hogy az egyházatya rendkívül hangsúlyossá teszi a bűn emberre vonatkozó következményeit, vagyis elég pesszimista az ember jóra való képességeit illetően, s ezért nyomatékosítja az új isteni törvény fontosságát. Mint majd látni fogjuk, mindezekkel összefüggésben megállapítható, hogy Szent Ágoston az evilági, időleges jog vagy törvény kényszerítő jellegére is nagy hangsúlyt fektet. Hogy mit is jelent a „természet” kifejezés az ágostoni terminológiában, az ezek után egyértelműnek tűnik, bár kettős arculatot mutat[126]: az Isten képmására és hasonlatosságára való teremtettséget, amely ott él az ember lelkében, de amit a bűn annyira elhomályosított, hogy már csak alig érzékelhető maradványai maradtak. Az ilyen teológiai értelemben felfogott természetjog nem más, mint az ember isteni hivatásának nyoma, amely az eredeti bűnbeesés után is megmaradt.[127] Ezt az Új Szövetség új törvénye által képes kiteljesíteni az emberben, annál is inkább, mivel mind a kettő az ember belsejében fejti ki hatását. Szent Ágoston koncepciójában a természeti törvény Jézus kegyelmének ökonómiájában fogalmazódik újra, s így az ennek megfelelő cselekvések és tettek tulajdonképpen nem a törvény, hanem az isteni kegyelem művei. A természeti törvény tehát ezen kontextusban elválaszthatatlan a kegyelemtől. A pogányok vágynak a cél felé, bennük van a törvény szent páli értelemben, és a belső ösztönzés is az igazságosság és az erények felé irányítaná őket, de nem igazán, csak alig ismerik az igaz utat – olvassuk ki az ágostoni írásokból. Az igazságot csak Jézus Krisztus által, az Ő kegyelme révén, az Ő hittörvénye révén lehet elérni, melyet a Szentlélek áraszt a hívőkbe, és folyamatosan irányítja is őket. Saját összegző megfogalmazásunkkal élve: míg a zsidóknál csupán arra volt szükség, hogy a választott nép a mózesi írott törvényeket a szövetség szellemében olvassa és alkalmazza, most azonban az *újszövetségi törvény* – amely a korábbi törvényekhez képest önmagában is tovább moralizálódott és teologizálódott – csak a kegyelem és a Szentlélek segítségével tartható be folyamatos belső ráfeszülés által, mely még közelebb visz a bűnbeesés előtti állapothoz, vagyis az igazi természeti – a *Teremtés könyve* értelmében vett – állapothoz, de most már a krisztusi meghívás, az Ő örömhíre és megváltása által „krisztusi” (azaz keresztény) emberekként, Krisztusban megújult ’új ember’-ként. Egyre kevésbé ’törvény’-ről van szó szoros értelmében, hanem sokkal inkább hitről, hitigazságokról, kegyelemről és az Istennel való szoros kapcsolatról. Nélküle az ember igazi isteni hivatása nem teljesíthető ki. Csak Jézus Krisztus vezet el az ember igazi valójához, igazi természetéhez, ami isteni képmás mivoltában ragadható meg. Ehhez az út – a szent páli összegzésben – pedig a hit, a remény és a szeretet, ahol ez utóbbi – mely a legmaradandóbb erény – parancs formájában lett megfogalmazva a második isteni személy által. Mindezek után nem tűnik meglepőnek – állítja Ágoston természetjogi gondolatait interpretáló egyik elfogadott vonulat (Guido Fassò) –, ha Szent Ágoston új értelmet adva a páli passzusnak azt mondja, hogy azon pogányok, tehát nem-

zsidók, cselekszenek a szívükbe írt természeti törvény szerint, akik hisznek Krisztusban.[128] Jézus örömhírének elfogadói, azaz a keresztények nem írott, hanem a szívbe vésett isteni törvényeknek engedelmeskednek. A páli „természet által" kifejezést pedig Ágoston a „kegyelemben megújított természet által"[129] bővítménnyel látja el, amit akár – nem is jelentéktelen – módosításként is értékelhetünk, még korábbi saját álláspontjához képest is, hiszen korábban a páli passzusokat a természeti törvény meglétéről minden ember szívében szó szerinti, azaz klasszikus természetjogi értelmében interpretálta és csak később, a Pelagiusszal folytatott vita után helyezkedett arra az álláspontra, hogy csak azon „pogányokra", azaz korábban pogányokra gondolt Pál Apostol, akik hisznek Jézus Krisztusban, és így Isten törvénye a szívükbe van írva, olyan értelemben, hogy a hit és a szeretet következtében az igazságosságot bírják szívük mélyén[130], ehhez viszont újra kellett olvasnia Pál leveleit, különös hangsúlyt fektetve a *Galatákhoz írt levél*re.[131] Ágoston ezen megváltozott véleménye szerint nem lehet tehát természeti törvényi értelemben értelmezni a szóban forgó páli szentírási helyeket, mert az kereszténytelen következményekre vezetne, mert végső soron szükségtelenné tenné Isten kegyelmét és magát a megváltást is. Márpedig csak a kegyelem képes az eredetileg az ember belsejébe írt igazságosságot kiteljesíteni, amit a bűn megrongált.[132] Ezen – Guido Fassò által eszközölt – értelmezési vonulat szerint a természetjog végső forrása nem a minden ember esetében meglévő és azonos ész-természet, hanem az *intimus affectus*[133], melyben tehát a hit működik a szeretet által, s itt nyugodtan lehet továbbra is a szent páli vonatkozó passzusokra asszociálni. A természeti törvény így felfogott forrása a szó igazi értelmében sem nem természeti és sem nem törvényi, hiszen nem a természet és még kevésbé az ész által, hanem az isteni kegyelem által működik. Ez a Szent Ágoston-értékelés tehát azt vallja, hogy az egyházatya a természetjogi és racionalista görög és elsősorban cicerói tanokból indítva ez előbbiek vallástalanságára ébredt rá, s mivel ő nagyon mélyen vallásos volt, ezért ezen klasszikus természetjogi tanokat elutasította, s a *kegyelemtan*, valamint a *voluntarizmus* felé orientálódott, majd végérvényesen és radikálisan annál ragadt meg.[134] Ez a koncepció feloldja a természetjogot a hit törvényében és a kegyelemben, Jézus lélektörvényében, mely megszabadít a bűn fogságából, felszabadít annak törvénye alól. Ez az élet és nem a halál törvénye. Pelagius eretneksége végérvényesen rádöbbentette Ágostont arra, hogy a természetjogi tan összeegyeztethetetlen a keresztény hittel – mondják Szent Ágoston írásai alapján a most ismertetett nézet képviselői. Ne felejtsük el azonban, hogy Ágoston kegyelemtanát a pelagianizmussal szemben folytatott vitájának fényében kell értelmeznünk. Minden apologetika, ahhoz hogy hatásos legyen, sarkosan kell hogy megfogalmazódjon. Ha tehát, Szent Ágoston némileg sarkosan fogalmazott, akkor ez nagyrészt ezen „műfaji törvényszerűségnek" köszönhető. Mi viszont most ezúttal a természetjog politikai és jogfilozófiai, valamint ezzel összefüggésben etikai – hangsúlyosan tartalmi – vonatkozásaival kell hogy foglalkozzunk, így ezt illetően Ágoston azon lényegi megállapítására kell utalnunk, miszerint inkább az isteni kegyelem, semmint az emberi igazságosság a társadalmi kötelékek és az emberi boldogság igazi forrása[135], továbbá felfogásában ahhoz, hogy egy tett valóban erkölcsi legyen, szükséges hozzá Isten kegyelme, az Ő szeretete. Márpedig az Ő szeretete és megismerése, így az akarata szerint való élet is – ami az ember igazi természete szerint való életet jelenti – nem szakítható el a Jézusban való hittől, ami pedig kegyelme nélkül elképzelhetetlen. Ágoston tehát a pelagianizmus ellen küzdve – mivel ők a természetes, vagyis nem a kegyelemből fakadó erényekkel védekeztek – arra kényszerült, hogy a kegyelem jelentőségét túlhangsúlyozza. Ezáltal viszont valóban marginalizálta azt, amit Szent Pál mon-

dott, aki egyébként nem állította, hogy a pogányok mindig erényesen viselkednek, sőt ennek ellenkezőjét mondta, azt, hogy ők bűnösök. Mindez azonban nem zárja ki annak a tényét, hogy él bennük egy erkölcsi érzék, mely egy bizonyos szintű morális életet tesz lehetővé számukra. Ágoston attól fél, hogy ha ezt elfogadja, akkor az egyébként elfogadhatatlan nézeteket valló pelagianizmus számára szállít érveket. Egy ilyen optikából tehát Szent Pál szavai – miszerint a pogányok önmaguk számára törvények, és ezen szívbe írt törvény előírásait természet-adta módon tartják be – eljelentéktelenülnek. Mindez azért, mivel Ágoston nem fogadhatta el vitapartnereitől azt – amit a szent páli „természet szerint" kifejezésből vontak le –, hogy az ember saját erejéből, a természeti erkölcs révén, vagyis a kegyelem közrehatása nélkül képes a törvényt betartani. Szent Ágoston tehát a szent páli szavakat csak akként olvashatta, hogy a *Rómaiakhoz írt levél*ben Pál nem igazi pogányokról, hanem a pogányságból kereszténnyé lett emberekről szól.[136] (Ezt az értelmezést követi majd sok protestáns teológus, gondolkodó is.) Anélkül, hogy most elmélyült teológiai problémákba bocsátkoznánk, csak annyit jegyzünk meg, hogy Szent Pál a sokat idézett sorokban – amint korábban idéztük is a bibliai passzust – szövegszerűen arról beszél, hogy a pogányok – mivel az evangéliumi törvényt nem ismerik – a *lelkiismeretük* által a természeti törvényről bizonyos tudással rendelkeznek, s ezáltal lesznek Isten ítélőszéke előtt megítélve. E kérdésre azonban később még vissza kell térnünk, mert ezáltal fogjuk megvilágítva látni, hogy Szent Ágoston miért fordult el a racionalista természeti törvény-tantól, hogy az igazságosság és az erény, illetve a jó és a rossz alapvető kérdésében az isteni akaratra alapozottság voluntarista álláspontját tegye magáévá, legalábbis Guido Fassò – a természeti törvény eszmetörténetét kutatók között meghatározónak számító – véleménye szerint.

Az előbb ismertetett Szent Ágoston-interpretációval ellentétben azt mondhatjuk, hogy Ágoston nem eltörölni kívánja a pogány természetjogi tant, hanem azt egyszerűen természetfelettivé alakítja, amiáltal azonban azt klasszikus tartalmaiban egyúttal háttérbe is szorítja. Ami korábban a sztoikus-cicerói rendszerben naturalizmus vagy *fatum* volt, az itt a teremtő és gondviselő Isten személyes valóságává válik, aki nemcsak a mindenséget kormányzó, hanem az embereket üdvözítő Isten is egyben, és ez az ágostoni elmélet minden mozzanatában átütően érezhető egészen a morálfilozófiáig és az államra vonatkozó gondolataiig bezárólag.

Hagyjuk tehát el, legalábbis időlegesen, az előbb bemutatott irányzatot, és vegyük szemügyre az ágostoni tan főbb elemeit, amelyek a természetjogi koncepciója szempontjából a leglényegesebbek. Ágoston a cicerói gondolatokat teszi magáévá akkor, amikor az igazságosságról szól.[137] Rá szeretnénk világítani arra, hogy nem csupán azt mondja, amit Ulpianus, vagyis, hogy adjuk meg mindenkinek az őt illetőt[138], hanem arról is szól, hogy az igazságosság mindenkinek megadja az ő méltóságát.[139] A személy, minden *személy méltósága* kifejezetten keresztény értelmet kap, vagyis teljes és sérthetetlen méltóságról van szó, hiszen minden ember Isten képmására teremtetett. Az igazságosság forrását Ágoston a természetben fedezi fel, a természetjogot pedig olyanként tételezi, amit nem az emberek véleménye alakított ki, hanem olyan vele született erő hozott létre, mint amilyen a vallás, a kegyesség, a hála, az elégtétel, a tisztelet vagy az igazság stb. Meghatározza ezt követően a szokásjog mibenlétét és helyi értékét, az írott jog pedig az, amit a nép számára alkotnak, hogy az betartsa.

Az igazságosság politikai dimenziójának előzetes érintéseként utalunk arra, hogy közismert Szent Ágoston azon megállapítása, miszerint *igazságosság* nélkül állam, politikai közösség nem állhat fenn: ha nincs bennük igazságosság, mi mások az országok (királyságok) mint

nagy rablóbandák [*magna latrocinia*]? Ne felejtsük azonban, hogy már Cicero számára is az igazságosság nem annyira regulatív, hanem *konstitutív* eleme az államnak. Azonban van egy lényegi különbség a két igazságosság-felfogás között – mutat rá Joseph Canning[140] –, mivel Ágoston az igazságosságot tisztán keresztényi szellemben fogta fel, így az messze meghaladta annak cicerói értelmét. Egy (minimális) igazságossággal tehát minden államnak rendelkeznie kell, egy pogány állam azonban nem érheti el az igazságosság tökéletességét, nem valósíthatja meg az igazi igazságosságot, hiszen nem ismeri el az egy és igaz Isten jogait (e kérdés vizsgálatára később még visszatérünk). Ebből is látszik, hogy Szent Ágoston nem különíti el élesen és tisztán a természetest a természetfelettitől, valamint, hogy hajlamos az előbbit az utóbbiban feloldani. Hamar túllép a természet, a természetes erények és a természetjog kategóriáin, hogy a természetfeletti igazságosságban teljesítse ki ezeket. A földi állam fogalma ekképpen morálisan némileg kiüresedik, mert tökéletlen megvalósítójaként az igazságosságnak az igazi igazságosságtól nagyon messze áll, amely részben magyarázatot is ad arra, hogy Ágoston miért hagyta el az állam fogalmi meghatározásakor az igazságosságot a definícióból, a másik oldalként viszont azon kataklizmatikus történelmi megrázkódtatásokra kell rámutatnunk, amely a Római Birodalom összeomlását kísérték. De erre majd később lesz még módunk visszatérni, most vegyük szemügyre a természeti törvény főbb ágostoni ismérveit.

A mózesi törvények, a pogányok szívébe írt természeti törvény és a keresztények törvénye végső soron mind Istentől származnak, az Ő akaratából, eszéből, illetve örök törvényéből, amely az univerzum rendjét képezi, s amelyet minden teremtménynek tiszteletben kell tartania.[141] Mivel minden bűn a – keresztény értelemben vett – természetet rombolja, így minden bűn természetellenes – mondja meggyőzően Szent Ágoston. Isten ültette lényünkbe ezt a belső törvényt, ezért erre hallgatva, lelkiismeretünkre figyelve állapíthatjuk meg, hogy egy cselekedet jó-e vagy rossz.[142] Mindenki elítéli a rossz cselekedeteket, olyanokat, mint a gyilkosság, a házasságtörés[143] és a hasonlókat, mert ezek önmagukban rosszak. Mindenki rosszaknak ítéli ezeket, mivel van egy szívünkbe írt belső törvény, ami arra kényszerít, hogy rosszaknak ítéljük ezeket.[144] A(z önmagukban) rossz tettek nem azért rosszak, mert a törvény tiltja őket, hanem azért tiltja őket a törvény, mert rosszak.[145]

Szent Ágoston – a *Didakhé*val[146] megegyezően[147], de a *Didaszkália*val is hasonlatosan[148] – idézi az örök bibliai maximát, az aranyszabályt, amely a középkorban a természetjogi gondolkodás vezérnormájává válik: *ne tedd másoknak azt, amit nem szeretnéd, hogy veled tegyenek.* Az egyházatya szerint Isten ültette ezt a normát az emberek szívének mélyére. Ez egy olyan törvény, melyet mindenki követhet és mindenkinek követnie is kell. A lelkiismeret a bíró és a tanú is egyben. Ezen, Isten által az ember természetébe ültetett norma alapján lesz mindenki önnön bírája.[149] Szent Ágoston a Tízparancsolatot a két szeretet-parancsban összegzi, ezeket pedig az *aranyszabályban* foglalja össze:

> „a Tízparancsolat, az Isten és a felebarát szeretetének parancsában összegezhető, ez utóbbi kettő pedig ebbe az egyetlen parancsolatba sűríthető: amit nem akarsz, hogy neked tegyenek, azt te se tedd másoknak."[150]

Az aranyszabály behatóbb tárgyalására később még sort fogunk keríteni, így lesz alkalmunk Szent Ágoston vonatkozó szöveghelyeit alaposabban elemezni.

A természetjog úgy működik az emberi természetben, mint egyfajta természeti törvény, mint a gravitáció törvénye, mely az eredeti állapotot felé vágyakozik. Az emberben ott rejlik a

dolog természeti rendje, benne az isteni inspiráció fejti ki hatását. A természeti törvény tehát az örök törvény kisugárzása bennünk[151], márpedig az örök törvény értelmében „az az igazságos, hogy minden tökéletesen elrendezett legyen”[152]. Mindez még világosabbá válik, ha megnézzük, hogy Ágoston mit mond a szeretet természetéről. Nála a szeretet az az abszolút rendező elv, amely a dolgokat a maguk helyére teszi. Mint testben a súly, az emberben a szeretet adja a dolgok rendjét és nyugvópontját:

> „A test súlyával törekszik helyére, s a súly nemcsak lefelé igyekszik. Igyekszik a maga nyugalmi helyére. [. . .] A súly működik bennük, hogy helyüket keressék. Nyugtalanok, míg helyüket nem lelik, ám ha megtalálják rendes helyüket, akkor megnyugszanak. Szeretetem a súlyom. Ez ragad engemet, bárhová igyekszem.”[153]

Ágoston szerint az az ember él igazságos (és szent) életet, aki a „dolgokat részrehajlás nélkül ítéli meg”, vagyis akiben „rendezett a szeretet”[154]. A „rendezett szeretet” fogalmának megértéséhez azonban definiálnunk kell a „szeretet” ágostoni értelmét. A meghatározásnál természetesen a bibliai főparancsból indul ki: a szeretet kettős, azaz Isten és az ember szeretetének parancsa az Írásban úgy hangzik, hogy „Szeresd Uradat, Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes elmédből; szeresd felebarátodat, mint önmagadat”. Az Isten-szeretet parancsa különbözik a felebaráti szeretet parancsától[155], mivel az Isten iránti szeretet foglalja el az első helyet, ami azt jelenti, hogy „minden egyéb szeretetnek ebben a szeretetben kell egyesülnie[156]”. Az önmagunk szeretete a felebarát szeretetének mércéje, s ekképpen tartalmilag magában foglalja az önszeretet evidenciáját is, amit Ágoston a „természet szilárd törvényének”[157] nevez, így – mint szilárd természeti törvény – lehet a másik ember szeretetének mércéje. Csak arra nézve kellett parancsot kapnunk, ami „fölöttünk és ami *mellettünk* van”[158] (kiemelés tőlem: F J.), s nem pedig arra vonatkozóan, hogy szeressük testünket és önmagunkat, hiszen ami vagyunk, illetve ami „alattunk van, de hozzánk tartozik”, azt mindenki amúgy is, természet adta módon szereti, sőt ezen természeti törvény még az állatok esetében is azonos, mivel azok is szeretik testüket, önmagukat – állítja Ágoston. Az első bibliai parancs következésképpen Isten szeretetét írja elő, míg az utóbbi az emberét[159]: minden emberét, minthogy „minden embert egyenlő mértékben kell szeretni[160]”; nem feledve mindazonáltal, hogy a ’felebarát’ a mellettünk lévőt jelenti, pontosabban azt, aki a „legközelebb áll hozzánk[161]”, s ily módon mindig az így értett „őt” kell szeretnünk. Az az ember él igazságos és szent életet, akiben rendezett a szeretet, ami – mint most már láthatjuk – a szeretet-parancsok rendezett betartását és mértékszerű megvalósítását jelenti mind Isten mind az Isten által teremtett világ viszonylatában:

> „[akiben rendezett a szeretet az] nem szereti azt, amit nem kell szeretni, és szereti, amit szeretni kell; nem szereti jobban azt, amit kevésbé kell szeretni, de nem is szereti egyenlő mértékben azt, ami kevesebb vagy több szeretetet kíván; végezetül, amit egyenlőképpen kell szeretni, azt nem szereti jobban vagy kevésbé. Egyetlen bűnöst sem szabad szeretnünk, amennyiben bűnös, viszont minden embert szeretnünk kell Isten kedvéért, amennyiben ember. Istent pedig önmagáért kell szeretnünk. Márpedig ha Istent minden embernél jobban kell szeretnünk, akkor mindenkinek önmagánál is jobban kell szeretnie Istent. Ugyanígy, felebarátunkat jobban kell szeretnünk testünknél, mivel mindent Isten kedvéért kell szeretnünk [. . .].”[162]

A Törvény, illetve az Írás foglalata a szeretet: „az Írás nem ír elő mást, csupán szeretetet", amit viszont kárhoztat – teszi hozzá Ágoston-, az a „vágyakozás", ekképpen alakítja az erkölcsöket. A 'szeretet' és a 'vágyakozás', valamint ezzel összefüggésben a jótett és a gonosztett a természeti törvény ágostoni (bibliai) koncepciójának visszatérő elemei, ezért szükséges ezek egzakt definícióját adni:

> „Szeretetnek azt a lelki mozgást nevezem, amellyel az ember Istent önmagáért, önmagát és felebarátját pedig Isten kedvéért élvezi. Vágyakozásnak hívom viszont azt a lelki mozgást, amelynek célja az én, a felebarát vagy egy testi dolog nem Isten kedvéért való élvezete. Amit a zabolátlan vágyakozás tesz a test és a lélek megrontására, azt aljasságnak nevezzük, amit pedig a másik ember ártalmára követ el, gonosztettnek hívjuk. [. . .] Hasonlóképpen, amit a szeretet az én kedvéért tesz, azt haszonnak nevezzük, amit pedig a felebarát javára cselekszik, jótettnek hívjuk."

Minél inkább „pusztítjuk a vágyakozás birodalmát, annál inkább növeljük a szeretetét"[163], s ha

> „megdőlt a vágyakozás zsarnoksága, a szeretet uralkodik majd, mégpedig az Isten önmagáért, magunk és felebarátunk Isten kedvéért való szeretet*ének legigazságosabb törvényei* szerint"[164] (kiemelés tőlem: F. J.).

Az evangéliumi értelemben vett „természeti törvény" teocentrikus szeretetre való orientáltsága ily módon eredményezi a törvény szeretetben való meghaladását, azaz vezet el perspektivikusan a szeretet törvénye legigazságosabb formájának – mint az emberek között megvalósuló isteni törvény kiteljesedésének – uralmába, amiben sokan az ágostoni szemlélet alapvető jogellenességét vélik felfedezni.

A *De civitate dei* [Az Isten városa] című művében hasonlóképpen a politikai gondolatait is ezen teológiai kontextusban (a vágyakozás a szeretet fogalmaival) fejti ki. Eszerint a két várost, Isten országát, a mennyei várost [*civitas Dei*; *civitas coelestis*] és a földi várost, a sátán országát [*civitas diaboli*; *civitas terrena*] szeretetük tárgya különbözteti meg egymástól:

> „két szeretet építette a két várost: a földit az istentagadó önszeretet, a mennyeit az önmegtagadó Isten-szeretet"[165] .

Isten városát tehát azok építik, alkotják, akik a keresztény szeretetben a közjót szeretik, a *földi várost* pedig azok, akiket elemészt az öncélú és önző vágyakozás a mások feletti hatalomra [*libido dominandi*][166]. Egyik város sem azonosítható egyik földi állammal sem, amelynek színtereként jelenlevő földi lét viszont, amelyben a két város összevegyül, a *civitas terrena*nak természetes közege, Isten városának pedig zarándokútja.[167]

Bár korábban mondtuk, hogy Ágoston az igazságosság meglétét szükségesnek tekinti ahhoz, hogy egy államot valóban fogalmilag annak is nevezhessünk, s így ne csak fosztogató rablóbanda legyen, amihez Joseph Canning hozzátette, hogy ez az igazságosság-felfogás meghaladja tartalmában a ciceróit, mivel keresztény szellem szerinti értelmével telített, most azt kell megállapítanunk, hogy később, egy másik meghatározásában, már kihagyja az igazságosságot az állam meghatározásából, nem szerepelteti azt mint állam-konstitutív fogalmi elvet és

helyette az „egyetértésben szeretett dolgok egységében való társulásként” adja meg az állam (a nép) lényegét:

> „A nép olyan értelmes sokaság társulása, amelyet az egyetértésben szeretett dolgok egysége hoz létre”[168] .

Nem értünk egyet azonban Joseph Canninggal a tekintetben, hogy ez korábbi állam-meghatározásának egy „minimalista”, sőt „amorális”, módosított felfogása lenne[169], mivel látta – érvel J. Canning –, hogy voltaképpen egyetlen állam sem képes elérni a keresztény igazságosságot. Mindazonáltal az érzékelhető, hogy az „jog közös elismerését”, azaz – felfogásában és értelmezésében – az ’igazságosság’ fogalmát funkcionális kiváltó ominózus passzusa a *De civitate dei*nek (XIX. könyv 24. fejezet), vagyis az „egyetértésben szeretett dolgok egysége” empirikus politikai állam-meghatározásként egy idealitásában, illetve földi perspektivikus moralitásában meglehetősen visszafogott tényszerű leírása az állami közösségbe összefogott népnek, és itt elsősorban a Római Birodalomra gondolt. Sokkal inkább tehát arról van szó, hogy egyfajta empirikus jelenség-leírását és nem pedig filozófiai fogalom-meghatározását adta a politikailag megvalósult államoknak, és úgy tűnik ezen interpretációhoz áll közel Ernest L. Fortin véleménye is, bár ő sem hagy kétséget afelől, hogy Ágoston ez utóbbi meghatározásában az összetartásra úgy utal, mint ami a szeretetnek minőségére vagy tárgyának jóságára vagy rosszaságára tekintet nélkül értendő.[170] A politikai kérdésekben a szkeptikus realitás-látás nem áll távol Ágoston szemléleti beállítottságától. A cicerói hatás, különösen az államban tekintett igazságosság megvalósulásának kérdése tekintetében, e tekintetben pregnánsnak mondható. Mint nemsokára látni fogjuk, az iménti szkepticizmusa a filozófusok politikai gondolatainak immanens korlátjának feltárásaként jelentkezik, amely ezen gondolatoknak a politikai valósággal való találkozásában mutatkozik meg. Mindennek mintegy maximális teológiai-morális pandantját adja egyszersmind logikus meghaladó ellenvéleményként megfogalmazott a lelki síkon mozgó – tehát a realitást tekintve korántsem naivan, hanem teológiai és eszkatológiai értelemben megalkotott – elméletrendszere az igaz igazságosságról és Isten városáról, valamint a közvetlenül az örök törvény alá rendelt emberekről szóló fejtegetései a *De libero arbitrió*ban, de logikus ennek ellentétpárjaként a földi város képe is, ami szintén nem a meglévő államalakulat leírása, hanem spirituális fogalmi megragadása a bűnös emberi létnek. Ehhez azonban át kell tekintenünk, hogy milyen természetűek azok az emberek, akik a földi, és milyenek akik a mennyei, azaz Isten várost „lakják”, valamint azt is, hogy milyen az igazságosság formája és minősége a két városban, amivel összefüggésben ismét érintenünk kell az örök és az időleges törvény viszonyát. Ettől valamelyest megkülönböztetetten kell szólnunk a nem teológiai, hanem a gyakorlati politikai értelemben vett államleírásról, vagyis hogy milyenek *elméletileg* tekintve a jellemzőik a szeme elé táruló létező államalakulatnak, birodalomnak, bár az erre vonatkozó leírásokban is természetesen hangsúlyosak – például az ember aktuális természetére és annak következményeire vonatkozó – teológiai-bibliai háttérmegfontolások, de a történeti kontextuális meghatározottságok is. Amiről Canning beszél, az jobbára ez utóbbi fogalmi körbe tartozóként tarthatik számon. Ezen államban összekeveredve van jelen Isten városa és a földi város.

Tekintsük tehát át politikai filozófiájának főbb tartalmi, szerkezeti elemeit az állam természeti megalapozottságára, annak igazságosságára, illetve a szeretet tárgyára fókuszálva figyel-

münket. Ágoston politikaelméleti tárgyú írásainak lényege az erényre vonatkozó tanainak keretén belül kerül kifejtésre, így mi is erre, különösen pedig az igazságosságra koncentrálva tárjuk fel politikai tartalmú, az örök törvénnyel relációba hozott gondolatait. Ezen „város"-, illetve törvénykövető magatartás- és erénygyakorlás leírásokban egyaránt megtaláljuk a filozófiai és a bibliai gondolati hagyomány elemeit. Vegyük tehát számba az evilági államra vonatkozó főbb téziseit, állításait, hogy ezután megvilágíthassuk a „két város" közötti lényegi különbségeket a törvények típusaival összevetve, kiegészítve azokat. Az ember felfogásában természettől fogva társas lény, minthogy csak ő képes a beszédre, amely révén érintkezik és különféle kapcsolatokra lép a többi emberrel. Tökéletességét tehát csakis e társadalmi létben, a többi emberel való társulással érheti el, sőt a *politikai közösség* kialakításával. A társulás, a társas célú érintkezés és kapcsolatok kialakítása tehát, de még az állam (!) sem a bűn következményei – így nem is azonosítható az állam az ördög városával[171] –, hanem az emberre eredeti természetében is jellemző hajlamból eredeztethetőek, így az emberek még az eredeti ártatlanság korában (a paradicsomi „természeti" állapotban) is keresték (volna) egymás társaságát, és együtt tartottak volna az emberi lét végső célja felé[172]. Az emberi természet ezen relacionalitása bibliailag és teológiailag abból is könnyen levezethető, hogy, hogy az ember a szentháromságos kapcsolatban létező egy Isten képére és hasonlatosságára lett teremtve.[173] Az állam tehát mint *domus*, mint *civitas* az ember *közösségi természetéből* ered és rendelkezik sajátlagos feladatokkal és javakkal, amiket a parancsolni, gondoskodni és tanácsolni hármas hivatalban nevez meg Szent Ágoston, és amelyeket a békében, mint az legfőbb állami javában látja összefogva.[174] Agostino Trapé azonban hozzáteszi, hogy

> „ennek a békének a létrejöttéhez, és vele együtt az államnak igazságosságban való megerősítéséhez, a közjó megteremtéséhez az Isten városa saját javaival nem kis mértékben járul hozzá"[175] .

Bár az állam önmagában tehát nem a bűn következménye, mégis egynémely fontos megnyilvánulása vagy feladata, úgy mint például a *kényszerítés*, a bűnökhöz is kötődik. Ágoston a világ történelmét egyetlen monumentális vízióban két városra vezeti vissza, a két várost két emberre, e kettőt pedig két szeretetre, és végül két különböző magatartásra.[176] Ezek szemben állnak egymással és szabadon választhatóak minden ember számára, a következmények azonban objektívak és magukban hordozzák az isteni ítéletet. A konkrét történelmi pillanatban a két város lakói, mivel lelki síkon történik az elválasztottság, az emberek által nem különíthetőek szét egyértelműen, azaz test szerint összekeveredve vannak jelen az államokban, de nem úgy a lélek szerint, amely szerint lakói az egyik vagy a másik városnak és ami szerint a jövőben az ítélet napján szétválasztottak lesznek. Mindezeknek megvannak a szerteágazó és mély értelmű teológiai alapjai a *Bibliá*ban és Ágoston tanításában, mi azonban ezúttal is az erényre, az azáltali kettéválasztottságra koncentrálunk, mert ebben, e szinten fogalmazza meg közvetlenebbül az általunk gyümölcsöztethető politikai gondolatait. Mint említettük, a két szeretet-típus két várost épít, a földit az Isten megvetéséig menő *önszeretet*, a mennyeit az önmegvetésig elmenő *istenszeretet*. Az istenszeretet azonban egyben az egyetlen hiteles önszeretetet is, tehát a helyes önszeretet is magában foglalja, míg aki önmagát szereti és nem Istent, az pedig önmagát sem szereti. Ennek mélyebb megértéséhez a közösségi érdekű és az önérdekű szeretet fogalmi különbségeit kell megvilágítnunk. A *közösségi érdekű szereteten* Ágoston a *közjó* szeretetét

értette, míg az *önérdekű szeretet* alatt saját javak szeretetét, vagyis olyan javak birtoklásából vagy kívánásából, amelyekből másokat kizárunk.[177] (E mellett szól még Ágoston a helytelen, hamis szeretetről is, amikor nem úgy és nem olyan mértékben szeretünk személyeket vagy dolgokat, ahogy és amennyire kellene, lásd a fentebb elmondottakat.) A rendezett *egység*, mint már láthattuk, a középkorban a jó, a mint természet-szerinti és mint Isten akarata szerinti jelent meg, így az előbbi szeretet is úgy tűnt fel szemükben, hogy az azért is jó, mert egyesít, míg az utóbbi azért rossz, mert megoszt, és „megosztásával létrehozza a gőgöt, a fösvénységet, a kapzsiságot, és ezek minden rossznak a gyökerei", azért mondja „önérdekűnek, mert a közösségtől fosztja meg magát az, aki magában hordja"[178] – írja Agostino Trapé. A bűn így nem más keresztény közösségelvű szemszögből, mint a „rész, a pártosság, a megfosztás szeretete", és ezen alkotóelemekből áll össze és táplálkozik az ördög, a gonoszok városa, amely „az önérdekű szeretetre építve, mint tanítást őrzi a széthúzást, és a zavarkeltést", míg az „igazak városa viszont szereti és előmozdítja a közösségi jót, és ennek a jónak a gyümölcsöztetésében él az egymást segítő közösség, a közösségben az egység, az egységben a boldogság"[179]. A földi városban lakó polgárokat az önszeretet és az öndicsőítés hajtja, illetve az *uralkodás gyönyöre* hatja át, míg a mennyeit Isten dicsőítése és *egymás kölcsönös szeretete, szolgálata* tartja össze, ahol parancsaikkal szolgálnak a vezetők és engedelmességgel az alávetettek.[180] Láthatjuk tehát, hogy a szeretet evangéliumi parancsa, mint legfőbb törvény, mint a Törvény beteljesítése, minthogy – mint korábban már láthattuk – az Írás nem parancsol mást, csak a szeretet hogyan válik politikai kategóriává Isten városában, amelynek királya Isten, aki az Igazság, törvénye a szeretet, mértéke pedig az örökkévalóság[181]. A mennyei városra az igaz szeretet a jellemző, márpedig az abban az erős elhatározásban áll, hogy az igazsághoz ragaszkodunk és igazságosan élünk, ezért „fordulunk el a mulandó dolgoktól, és úgy szeretjük az embereket, hogy hozzásegítsük őket az igaz élethez"[182]. Ez tehát az igazi szeretet, míg a hamis szeretet olyan önszeretet, amely nem válik Isten iránti szeretetté, amely lehet továbbá olyan testvéri szeretet is, amely eltávolítja őket Istentől, ahelyett, hogy hozzá vezetné őket, és lehet olyan szeretet is, amely nem rendeltetésének megfelelően használja a dolgokat, hanem Isten helyébe emeli azokat.[183] A 'közösségi érdekű szeretet' így voltaképpen az istenszeretetet jelenti és „Istenben – aki mindenkinek közös java – a magunk és más emberek szeretetét", amivel szemben áll az 'önérdekű szeretet', amely önszeretetként viszályt szít és megfosztott állapotként jellemezhető, minthogy „hiányzik belőle az Istennek és az embereknek kijáró szeretet; és rendezetlenséget teremt"[184] – írja Agostino Trapé. Láthatjuk tehát, hogy a rendet a helyes szeretet hozza létre, amely közösségi érdekű szeretetként azt jelenti, hogy az ágostoni értelemben vett közjó felé törekszenek az igazak városának polgárai, és az iránta való szeretetben van jelen a többi ember és önmagunk helyes szeretete: ez a béke és az igazi igazságosság állapota, ahol az emberek „megtisztult szeretetüket" az örök dolgok felé irányítva az „örök törvényen csüggenek", annak parancsaira figyelve annak vannak közvetlenül alávetve[185], míg a világi városra jellemző önérdekű szeretet a békétlenség és a rendezetlenség állapotát teremti és tartja fenn a gonoszok városában, amelyet legátfogóbb értelemben a teljes függetlenség és az önállóság túlzott mértékű szeretete jellemez.[186] Isten városa tehát a helyes szeretetre és a 'közösségi érdekű' szeretetre épül, amely

> „természeténél fogva egyetemes, és polgárait minden nemzet közül szerzi, minden nyelvből gyűjti tagjait, nem törődik a szokások, a törvények és szabályzatok

> különféleségével, mert azokat nem fojtja el, nem is rombolja le, hanem inkább elfogadja és őrzi mindazt, ami a nemzeteknél ugyan különböző, de mégis a földi béke egy és ugyanazon célját akarja, és ezért nem gátolja azt a vallást, mely imádni tanítja az egyetlen, a legfőbb és igaz Istent"[187]

– ekképpen fogalmaz művének végén Agostino Trapé egyszersmind harmóniát tételezve az ágostoni elméletben, amennyiben a kereszténység társadalmi méretű elterjedése (amelynek látható kifejeződése az Egyház) Isten városát növeli. De nézzük meg, hogy miképpen lehetséges az igazságos vagy valóban igazságos állam a földön, továbbá pedig, hogy az időleges törvények, illetve az annak alá rendeltek miképpen vannak egyszersmind az örök törvény alá vetve?

Az erény, amely az embert, mint polgárt jellemzi és a város minden polgárát annak célja, a közjó felé vezérli, az igazságosság. Ezt az erényt tekinti a civil társadalom alapjának, ettől függ minden társadalom egysége és nemessége. Fundamentális jelentőségű ezen kívül még a béke, a békességes rend is, amely nélkül társadalom nem működhetik, sőt nem is állhat fenn.

Ágoston fő kritikája a pogány filozófusokkal szemben nem is a civil társadalom természetességét vagy az abban való igazságosság szükségességét érinti, hanem azt, hogy nem képesek egy igazságos társadalmat létrehozni.[188] A legjobb városállamot leíró ideális modelljük, így az igazságosság is mint a városállam egészséges állapotának „ideája", saját bevallásuk szerint is csak szóban és magánbeszélgetésekben, tehát csak ideálisan, illetve gondolatban létezik, tehát megvalósíthatatlanok. Dicséretre méltóak a filozófusoknak a társadalom javítására tett nem csak gondolataik, de javaslataik is, mindazonáltal gyakorlatilag tekintve teljességgel kivitelezhetetlenek, minthogy ezek nem számolnak az emberek többségének meghaladhatatlan és elkerülhetetlen gonoszságával, azaz nem számolnak azzal, hogy javaslataik a politikai közösségben szilárd, az emberi romlott természetben gyökerező korlátokba ütköznek. Bár az igazságosságnak a kiváltképpeni színtere az állam, az mégis ritkán, és talán sohasem található meg benne.[189] A filozófusok is belátják, hogy a megvalósult és létező városállamokra inkább az igazságtalanság, semmint az igazságosság regnálása lenne a jellemző. A meglévő városok, írja tehát Ágoston, olyan értelmes emberek társulásai, amelyet egyetértésben szeretett dolgok egysége hoz létre és tart össze, tekintet nélkül ezen szeretet minőségére, jó vagy rossz tartalmára. Ez a kiváltó kategóriája a „jog közös elismerésének" tehát, ahol az állami jogrend mind Cicerónál, mind Szent Ágostonnál elszakíthatatlan fogalmilag (követelmény szinten) az igazságosságtól. És hogy mégis ilyen definícióját adja az államnak, arra mint már korábban is utaltunk rá, Ernest L. Fortin a következő magyarázatot adja:

> „azzal, hogy a filozófia a tökéletes emberi igazságosság kiemelkedő kívánatosságát és ugyanakkor ennek gyakorlati lehetetlenségét állítja, elárulja saját inherens korlátjait; így legalábbis sejteti annak szükségességét, hogy az emberi igazságosságot az igazságosság magasabb és tisztább formájával kell kiegészíteni",

majd hozzáteszi:

> „fontos megjegyeznünk, hogy a politikai filozófiával szemben elfoglalt álláspont nem kinyilvánított premisszákból ered, melyeket a hitetlenek szabadon utasíthattak el, vagy olyan premisszákból, melyek a klasszikus sémától idegenek", hanem

> „ennek ereje teljes mértékben abból a tényből származik, hogy közvetlenül olyan elvhez folyamodik, mely Ágoston ellenfeleinek gondolkodásában benne rejlett, és amelyet kénytelenek voltak elfogadni, még akkor is, ha megkérdőjelezték azt a következtetést, melyet ő ebből levonni szándékozik."[190]

Mindazonáltal úgy véljük, hogy csak olyan Ágoston-kutatóknak sikerült a kérdéses ágostoni passzusok kielégítő magyarázatával előállnia – így például Agostino Trapének –, akik az úgy közelítenek az igazságosság kérdéséhez az államban, ahogy az Szent Ágostonnál egyedüli módon eredményre vezető, vagyis teológiai-bibliai perspektívából. Mint láttuk, megoszlanak a vélemények Cicerót jóváhagyólag idéző sorainak valódi jelentését illetően a *De civitate Dei*ben, miszerint a civil társadalom, azaz a *res publicá*t (állami közösséget) alkotó nép, olyan (emberi) gyülekezet, amelyet a jog közös elismerése és az érdekközösség köt össze. Ernest L. Fortin ehhez rögtön hozzáfűzi, hogy Ágoston a jogot inkább az igazságossal, semmint a törvénnyel magyarázza, és „kitart amellett, hogy egyetlen állami közösséget sem lehet igazságosság nélkül igazgatni, mert ahol nincs igazságosság, ott nincs jog és vice versa"[191]. Joseph Canning ezzel szemben ugyanezen cicerói (*De republicá*ból való) passzus ágostoni referálását kommentálva sarkos következtésekre jut, miszerint ezen forráshelyből is „tisztán látszik", hogy „Ágoston eljutott arra a radikális álláspontra, amely szerint az állam önmagában egyáltalán nem képvisel semmilyen erkölcsi erőt"[192]. Ezek leszögezése után jegyzi meg, hogy Ágoston az igazságosságot keresztényi értelemben használja és fogja fel, majd hozza a híres passzust, miszerint mi mások az államok igazságosság nélkül, mint nagy rablóbandák, de rögvest hozzáteszi, hogy nem ez Ágoston végső véleménye, hanem arra mutat rá, hogy mivel azt látta, hogy egyetlen állam sem képes elérni a keresztény igazságosságot, így végül is kihagyta állam-meghatározásából az igazságosságot és a nép olyan értelmes sokaságának társulásaként határozta meg azt, amelyet az egyetértésben szeretet dolgok egysége hoz létre. Ez tehát, nézete szerint, a végső minimalista és amorális definiálása az államnak. Az imént rámutattunk továbbá arra, hogy Ernest L. Fortin ezzel szemben voltaképpen a szóban forgó passzusokkal (ide értve azt, ahol a jog közös elismerése szerepel a meghatározásban, de azt is, ahol csupán a szeretetük tárgyára vonatkozó közös megegyezés tartja össze az államot, tekintet nélkül ennek a szeretetnek minőségére vagy tárgyának jóságára vagy rosszaságára) a filozófusok elméleteiben benne rejlő immanens korlátra mutat rá Ágoston, míg ő levonja az ebből fakadó következetéseket. Ernest L. Fortin tehát a Ágoston írásainak belső érvelését és logikáját állítja a középpontba, míg Joseph Canning ezt nem tekintve önmagában vizsgálja az állam-definícióknak az igazságossághoz való viszonyában való alakulását az ágostoni műben. Számunkra úgy tűnik, hogy eszmetörténeti szempontból mégis Agostino Trapé szemléleti beállítódása a legcélravezetőbb, amely azon túl, hogy a leginkább tűnik hiteles értelmezésnek, még a leginkább politikai filozófiai megközelítésűnek, vagy ha tetszik: természetjogias beállítottságúnak is számíthat. Ő – az ágostoni dichotomikus vízió elemeinek kimerítő tárgyalását követően – a két város tagjainak az erényekhez való két különböző természetű hozzáállását vizsgálja, amely vizsgálati módot korábban mi is magunkévá tettünk. Az említett dichotomikus szembenállásnak az erényben általában való feltárása után viszont ugyanezen szembenállásnak az igazságosságban való különös módon történő kimutatására tér rá, de itt már a harmonikus gondolatépítés jegyeit mutatja elemzése, vagyis szintézist hoz létre az egyes ágostoni passzusokból oly módon, hogy ebből egy koherens felfogás álljon elő, de ennek igazából nem is szabadna lenne megkerülhetőnek

lennie Szent Ágoston írásainak interpretálásakor. Az egész összegző gondolatmenetet egészében idézzük:

> „Az egész tizenkilencedik könyvet annak a gondolatnak szenteli, hogy az igazság nem lehet meg ott, ahol az ember nem Isten alávetettje. A *természet rendje* is megköveteli, hogy a test a lélek alávetettje legyen, a lélek padig az Istené. Ha ez a második alávetettség hiányzik, akkor az előbbi sem valósulhat meg egészében. Ezért még ha a lélek parancsol is a testnek, de ha az ember a maga részéről nem engedelmeskedik az Istennek, az ilyen esetben nem valósulhat meg az *igazi igazságosság*. Újabb motívuma – és talán a legmélyebb – a két város közötti ellentétnek (kiemelések tőlem: F. J.)”[193] .

Az „inkriminált” passzusokra is utalva így folytatja:

> „Ennek következményeképpen Ágoston, kiindulva a Cicerótól való megfogalmazásból, állítja, hogy a római köztársaság sohasem volt igazi *res publica*, mert azzal, hogy nem volt meg benne az igaz Isten tisztelete, nem lehetett meg benne a valódi igazságosság sem. Ahol pedig nincs meg az igazságosság, ott nem lehet meg benne a jog sem, és ennek folytán nincs olyan nép, amelyre *Cicero* meghatározása szerint elmondható lenne, hogy az a tömegek társulása a jog elfogadásában és az érdekek közösségében. Világosan kitűnik, hogy a Hippói püspök itt nem a pozitív jogról beszél, hanem az alapvető jogról, melynek tárgya az igazságosság. Nem jogászi fogalom ez, hanem filozófiai és teológiai”[194] .

Majd ezután következik a döntő megállapítás:

> „A római köztársaság akkor mondhatta volna magát – *res publicá*nak –, ha a nép meghatározását megváltoztatja; ahogy ezt a szerzőnk meg is tette.”[195]

Így válik tehát világossá, hogy Ágoston a filozófusok elméleteinek immanens korlátjait mutatja ki a gyakorlati politikai valósággal összevetve elméleteiket, amelyre a koncepcionális válasza nem az, hogy elméletének hatásosságát fokozandó az emberi tevékenyég céljait vagy mércéit alacsonyabbra helyezve visszavesz deontológiájából, moralitásából saját politikai elméletében[196], hanem éppen ellenkezőleg, a teológiai dimenzióban teljesíti ki azt. Az állam fogalmát azért határozza meg minimálisan, mert ezzel a filozófusoknak, és különösen Cicerónak az államfelfogását bírálta, vagyis ha azokat összevetjük a megvalósult államformációkkal, így különösen a Római Birodalommal, akkor a minimális moralitás szintjén újra kellene definiálni a *res publica* fogalmát.[197] Ágoston tehát kereszténi értelemben spiritualizálta a politikum szféráját, másfelől viszont nagyon reális képet festet a létező államokról, a kettő közötti átmenet, ha egyáltalán lenne helye ennek tanításában, viszont meglehetősen keskeny pallón mozog. Márpedig éppen ez lehetne a *par excellence* politikai filozófia szférája, a természetes moralitás és a természetjog szférája, amelyet a két említett politikai valóságba húz szét elvékonyítván a természetes és a természetfeletti közlekedési mezsgyéjét. Ennek oka az emberi természet bukott, bűnös voltának erős hangsúlyozása, amely az igazságosságról és az államban szükséges békéről írtakban is pregnánsan jelentkezik. Szóljunk most ez utóbbiról. A két városban jelenlévő különbözőség az igazságosság fogalmának tekintetében magával vonja a különbséget az

uralkodás és a béke fogalmainak vonatkozásában is. Az egyik várost az öncélú hatalom és uralomvágy keríti hatalmába miközben a parancsolás dicsőségét keresi, míg másik a városban még a vezetők parancsolásaikor sem szakadnak el a szolgálattól. A 'béke' Ágoston megfogalmazásában a *rend nyugalma*, illetve az emberekkel kapcsolatban megfogalmazottan ugyanez: *rendezett egyetértés*[*pax est ordinata concordia*]. A rend tehát mindkét definícióban lényegi eleme a békének, de az egyetértés, a hozzájárulás is a parancsolásban és az engedelmességben. Amint a „ház békéje" a lakosság rendezett egyetértése a parancsolásban és az engedelmességben, úgy a város békéje is a polgárok mindenkori rendezett egyetértése a parancsokban és az annak való engedelmességben.[198] Mindkét város eljuthat erre a békére, még a földi, a „világ városa" is, akár még gyilkosságok által is, amikor igazságosság nélkül voltaképpen nem más, mint nagy „rablóbandák gyülekezete"; Isten városának a békéje azonban más jellegű sajátlagos béke, amely minden más igazi békének a forrása. Isten városának a békéje az embernek Istennel való kapcsolatából, békéjéből ered, amelynek elemei a rendezett engedelmesség, az élő hit és az örök törvénynek való alárendelődés, amelyek, hogy ismét Agostino Trapé pontos összegző, szinte már lapidáris tömörségű megfogalmazásával éljünk, a következő relációban állnak egymással: „A halandó emberek és az Isten közötti béke *a rendezett engedelmesség a hitben az örök törvénynek*." A város békéjét a rendezettség és egyetértés adja a parancsolásban és az engedelmességben, de ez az ember Istennel szembeni engedelmességén nyugszik, amely a hitben nyer kifejeződést, de nem pusztán önmagában vagy általában, hanem rendezett engedelmességként az örök törvénynek. Ezen elrendezettség a mennyei város jellemzője, ami egyben a tökéletes igazságosságot is jelenti, mert az örök törvény értelmében „az az igazságos, hogy minden tökéletesen elrendezett legyen"[199]. A mennyei várost az imént jellemzett béke uralja, amely város definíciószerűen akként határozható meg, mint „tökéletesen rendezett társasága és egyetértése azoknak, akik örvendeznek Istennek és Istenben egymásnak"[200], tehát ez az igaz és biztos boldogság állapota, mert a teljes és örök boldogságé, csak nem idelenn: e földön csak reményben és nem pedig valóságban. A két város különválása megmarad és az örökkévalóságban perpetuálódik, ahol Isten városában Isten lesz minden mindenekben, a 'szentek közösségében' mindenkiben, és az Istenben való örvendezésben az örök a béke, a nyugalom és szeretet fog honolni mindenkor, az Istendicsőítés és a szeretet fog tartani mindörökké[201], míg a gonoszok városának a végső időkben nem lesz békéje… Mindezek után válik igazán plasztikussá, hogy Szent Ágoston a két város tanában „igazi" igazságosságról, békéről és boldogságról beszél, amelyek mind Isten városának jellemzői. Miként van jelen az igazságosság, a törvény, a közjó és a béke az evilági államokban az örök törvény és a természeti törvény teológiai-filozófiai elemzési kontextusában? Sok mindent elmondtunk már az igazságosságról és a törvények egymás közötti hierarchiájáról, ahol az alsóbb szinten elhelyezkedő törvények lényegüket és érvényüket kapják az örök törvénytől, bár sajátlagos jellemzőkkel is bírnak. Ezeket most nem ismételjük meg, csupán az államra vonatkozóan szükséges megállapításokat tesszük meg. Láthattuk, hogy az örök törvény változatlan és változtathatatlan, ellentétben az időleges törvénnyel, amely világi törvény igazságtalanság nélkül változhat a politikai, társadalmi és morális állapotok történeti körülmények helyesen megítélt racionalitása szerint. Az időleges törvény azt védi és arra vonatkozóan ír elő parancsokat, amelyeket ez idő szerint sajátjuknak neveznek az emberek, és amin „vággyal csüggnek", és amely dolgokat „azzal a megkötéssel birtokolják, hogy a béke és az emberi társadalom sértetlen maradjon", már amennyire ez a földi körülmények között egyáltalán lehetséges – teszi hozzá Ágoston[202]. A

szabadságot is e javak közé sorolja, de nem az igazi szabadságot, mert azt csak a 'boldogok' az örök törvény szerint élők élvezhetik, hanem azt a fajtáját a szabadságnak „amelyről az emberi hatalom csúcsán állók azt gondolják, hogy a birtokukban van, a többiek pedig, akik szabadulni szeretnénk a fölöttük állóktól, vágyakoznak utána"[203]. A törvény eszköze a szankciós elvételben megnyilvánuló büntetés, a kényszer eszköze előírásaink betartatására, és a félelem szabta korlátok felállítása. Ez a félelem – hogy javaikat elveszíthetik – megfelelő mérték tartására készteti a törvény alá vetett embereket, és ez szükséges is egy „efféle emberekből összetevődött állam összetartására"[204]. A nyomorultak tehát az időleges törvény alá vannak vetve, de ez nem jelenti azt, hogy az emberi természetből fakadóan szükséges kényszer-jellege a törvénynek az egyetlen és elégséges jellemzőjét adná az evilági időleges törvénynek. Azonban az időleges törvény alá rendeltek sem teljességgel mentesek az örök törvénytől, olyan értelemben, hogy nem azáltal, mert jóakaratukban az örök dolgok után vágyódnának és így azon csüngve annak előírásait tartanák be, mert ekképpen nem is lenne szükségük az időleges törvényre, hanem az időleges evilági törvény törvény-mivoltának definíciója nyomán, miszerint az örök törvény „hatása minden jogos és jogosan változó dologban fellelhető"[205], így az evilági törvényekben is, amelyek alá vannak vetve azok, akiknek vágyódását az evilági, időleges dolgok szeretete tölti ki. Az örök törvény, amelyet ezúttal Szent Ágoston a *legfelsőbb értelemnek* nevez, amely mindeneket megítél majd, s aminek mindig engedelmeskedni kell, nos ez a törvény az „melynek hatására az időlegesnek nevezett törvényt jogszerűen megalkotják vagy jogszerűen megváltoztatják"[206], amiből egyértelművé válik, hogy a jogszerűséget ez a legfőbb és örök törvény kölcsönzi minden evilági törvény számára:

> „ami igazságos és jogos az időleges törvényben, azt mind ebből az örök törvényből vették át az emberek"[207] .

Van tehát az igazságosságnak egy olyan tartama, amely az időleges törvényekben is jelen lehet, illetve ha meg van bennük ez az igazságosság, csak akkor nevezhetőek egyáltalán törvényeknek. Az igazi igazságosságról azonban a földi államban, ami *földi eredetű* nem beszélhetünk, csakis az örök törvény regnálása esetében, ahol azért vannak annak közvetlenül alárendelve az emberek, mert az Ő Igazságát elismerik, és az Ő örök törvényei szerint élnek, így nincs is szükség az evilági törvényekre, amelyek jellemzőikben a földi ország lakóinak emberi természetéhez szabottak. Így az igazi igazságosság tökéletes állapota csakis Isten örök országában a túlvilágon érhető el, ezért is nevezi Ágoston Isten városát néha mennyei városnak. Ha az emberek Krisztus igaz követőiként a keresztényi erényeket magas fokon gyakorolják, akkor Isten városa, sajátos ágostoni értelmében, itt a földön is létezhetik, így ezen város nem keverendő össze Platón *ideális városával*, ami csak gondolatban és szóban létezik.[208] Az evilági földi államokban[209] a két város (logikája) kibogozhatatlanul összekeveredve van jelen [*civitas permixta*], de empirikusan, társadalmilag, erkölcsileg és politikailag adottként az önző emberekhez szabott evilági törvény jelenlétét kívánja meg. Az evilági államok törvényei egymástól különbözvén egyaránt lehetnek igazságosak, minthogy ezen törvények a nép erkölcsi jelleméhez – amelyet elsősorban a közjó vagy az önző egyéni magánérdekek előtérbe kerülése jellemez – és az emberi társadalmi viszonyok alapvető jellemzőihez igazodnak, amelyek belső természetét, politikai logikáját és a törvényi szabályozás szempontjából miképpen való történeti adott állását a helyesen ítélő politikai ész megérteni és belátni képes.[210] Az ítélet helyessége, amely az időleges törvények meghozatalának, változásának alapjául áll, hogy

igazságos és jogos legyen az *örökkévaló rendhez* kell igazodnia.[211] A törvények tartalmának változásának igazságosságát az örök rendből meríti, ugyanakkor többféle igazságos törvény képzelhető el időben és térben egyaránt, ahol a változtatás is ez előbbiek értelmében jogszerű lehet.[212] Ágoston egész erkölcsi tanrendszere alapjául az elemző értelem által belátható természeti rend áll, ami szerint az örök törvény szerint rendelt legnagyobb fokú igazságosság az, ha minden az értelem által van megfelelően elrendezve:

> „[…] hogy röviden kifejtsem az örök törvény belém vésődött eszméit: az az igazságos, hogy minden tökéletesen elrendezett legyen”[213] .

Az értelem éppen azt tárja fel, ahogy az örök törvény a természetben elrendezi a dolgokat és e természetes rend megtartását parancsolja. Az emberi természet úgy van megalkotva, az örök törvény szerint úgy rendeltetett, hogy az értelemnek kell uralkodnia az irracionális vágyakon, szenvedélyeken, az alacsonyabb rendű dolgokon, így a léleknek is a természete szerint alacsonyabb rendű testen[214]. Ez az alacsonyabb, illetve magasabbrendűség adta rend mind az emberben, mind rajta kívül egyetemesen követeli meg az előbbinek az utóbbi alá való *tökéletes alárendeltségét* a Teremtés időrendjéből megállapítható hierarchia szerint[215]. Ugyanezen rendnek kell megvalósulnia a társadalomban, az államban is, és ez valósul meg, amikor az erényes alattvalók engedelmeskednek a bölcs vezetőknek, akiknek viszont értelmük az örök (isteni) törvénynek van alávetve. Ez volt és maradt volna az eredeti igazságosság harmonikus állapota, ha az ember megmaradt volna ezen természeti eredeti társadalmi állapotban, amelyben annak minden előnyét élvezte volna mindenféle kényszer-jellegű alávetés vagy más kényelmetlenség nélkül. Nem az evilági javakért való versengés, a dicsvágy és az uralomvágy hajtotta volna az embereket, hanem a tökéletes kölcsönös szeretetben, barátságban és szabadságban mindenüket megosztották volna maguk között igazságosan.[216] Ezen „természeti” állapot harmóniáját az eredendő bűn töri szét, aminek eredményeképpen büntetésképpen az emberi természet bukottként és bűnös természetként halandóvá, tudatlanná és a test alávetettje lett. Így az emberi természetnek Ágostonnál e két értelme használatos.[217] A bűn következménye az ember öncélú és önző hatalomvágya a többiek felett, a földi államokat tovább mindennek következtében az igazságtalanság, az elszabadult és az értelem által nem uralt irracionális alantas vágyak anarchiája jellemzi. Általánosságban is az az egyéni önző magánérdeknek a köz java fölébe emelésének „leküzdhetetlen hajlama” jellemzi a társadalmakat. Ez a pártütő angyalok Isten elleni lázadásától tartó örökös rebellió állapota, az angyalok után először az első emberé Isten parancsai ellen, utána pedig ezen eredendő bűn titokzatos módon továbbadódik minden emberi generációban, és minden ember megismétli szabad, de rosszra hajló akaratából ugyanezen lázadást. Az eredeti ember szabadsága, amit a jó keresésében az Istennel és embertársával való kölcsönös szeretet-harmóniában élt meg, romlott, bűnös természetében átadja így a helyét az elnyomásnak és az erőszaknak. Ez utóbbi különböző megnyilvánulási formáiban meglelhető a társadalom legfontosabb intézményeiben, úgy mint a magántulajdon, a szolgaság és a kormányzat intézményeiben egyaránt, amelyek létét és szükségességét az magyarázza, hogy jelenlegi bukott természetében az ember nem képes az értelem parancsai szerint élni.[218] Ezen intézmények tehát mind a rosszra hajló emberi természet szükséges következményei és jelei, amelyekre a teremtés eredeti természeti állapotában az embereknek nem volt szükségük, nem is voltak részei az eredeti teremtés tervének, csak a jelenlegi bűnös emberi természeti állapotban, hogy megfékezzék az ember alantas és rosszra hajló vágyait, amely szenvedélyeknek az

értelem nem szab gátat, mivel az emberekben nincsenek jól elrendezve a dolgok a természet rendje szerint, és így szerencsétlenségüknek szabnak korlátot a szóban forgó földi intézmények. A kormányzat és a hatalmi alávetés a maga kényszereszközeivel tehát szintén a bűn következménye, de nem úgy a civil társadalom vagy a politikai közösség, amelyek az eredeti romlatlan és bűntelen természetű ember sajátjai is: ami a bűn intézményes konzekvenciájaként mutatkozik e földi államokban az, mint mondottuk, a hatalom és az uralom mindenféle formája utáni mértéktelen vágy, s minthogy minden hatalom despotikus, ezért szükségképpen intézményesítésre, ekképpen pedig korlátozásra szorul:

> „Még az általunk ismeret civil társadalom is a bűn megtorlása. Ha ezt egyáltalán természetesnek lehet nevezni, annak alapja csak az ember bukott természetére való hivatkozás lehet. Akár a magántulajdon, ez is Isten akaratából való, mint az uralkodásra való telhetetlen vágya megfékezésére szolgáló további eszköz. Minden uralom elválaszthatatlan az erőszaktól és ilyen mértékben despotikus. A társadalom egészének természete és célja megtorlóvá és helyreigazítóvá válik. Szerepe, az emberek között a gonosztevők megbüntetése és a gonosz megfékezése az erő alkalmazásával lényegileg negatív"

– állítja Ernest L. Fortin[219]. Mi azonban úgy fogalmaznánk, hogy az emberi természet negatív tulajdonságainak szükségszerű evilági következményeiről van szó, amely az állami hatalom esetében, mint nélkülözhetetlen intézmény, társadalmilag és politikailag, de valamiképpen erkölcsileg is hasznosnak minősül. Bár az államhatalom funkciója korlátozó és kényszerítő, mégis földi képződményként az állam Isten rendelése szerint való, amely a bűn igazságos és megérdemelt büntető következményeként jelentkezik (még a hívők esetében is), hasonlatosan a szolgasághoz – legalábbis bizonyos középkori értelmezések szerint, bár az emberek természettől fogva való egyenlőségét minden egyházatya egybehangzóan hirdeti, pontosabban a *Szentírás* tanítása egyértelmű e tekintetben. Mivel az igazságosság gyakorlása nem szokásos velejárója a hétköznapi emberek mindennapos cselekedeteinek és még a racionális természetével arányban lévő természeti előírásokat sem tartja be[220], így a kormányzatnak a feladata, hogy a test szerint élő „természeti ember" vágyait és szenvedélyeit az értelem uralmának híján és így a jól elrendezettség, azaz az igazságosság híján kordában tartsa. Ezen felül, hogy az emberek céljait a közjó felé irányítsa törvényi és parancsolási eszközeivel, valamint, hogy a politikai közösség nevében és érdekében lépjen fel elnyomó eszközeivel a rosszra hajló emberi hajlamokkal szemben a béke és a rend fenntartásáért, amely előírásoknak a polgárok, köztük a keresztényeknek is engedelmeskedniük kell. Csupán az igazságtalan törvények nem köteleznek, mert azok nem minősülnek törvényeknek, mivel nem részesülnek az örök törvényből, amitől minden törvény igazságosságát, és így jogiságát, kölcsönzi. Az így előállt helyzet orvoslására nem az emberi természet tényleges erőforrásai között keresendő az orvosság, így Ágoston egész életművéből az sugárzik, hogy az üdvösség, ideértve a politikait is, nem a filozófiából származik, hanem csakis a transzcendens és személyes legfőbb Igaztól, annak igazságából háramlik az emberre, így szükségképpen szakít Platónnal e tekintetben[221], akire egyébiránt úgy tekintett, mint a pogány filozófusok közül a legnagyobb szellemre, akinek a gondolkodása a leginkább járt közel a kereszténységhez.[222] Az isteni ingyenes kegyelem, és nem pedig az emberi igazságosság az emberi együttélés és boldogság valódi igaz forrása: a harmonikus és

a természet szerinti igazságos együttélés politikai társadalmát megvalósíthatatlannak tartotta, olyanként tekintve az emberi természetet amilyen az bűnös valójában szemünk elé tárul. Az állam hatóköre meglehetősen korlátozott, mivel nézete szerint nem képes az erényes és valóban igazságos életre elvezetni az embert, minthogy az emberi lét minimumát, a viszonylagos békét és egyéb feltételeket biztosíthatja csak, és az általában vett ember sem képes csupán az önnön erőforrásaira hagyatkozva erényesen és igazságosan élni. A kormányzati hatalom tehát csupán egy meglehetősen, nagyon viszonylagosan vett tökéletlen „igazságos" rendet képes elérni, de inkább csak azt, hogy jól elrendezett [*bene ordinata*] legyen[223], azt keresve, hogy a mindenkori adott pillanatban adott körülmények és lehetséges berendezkedési modellek, szabályozási alternatívák közül a kisebb rosszat engedje meg, de elméletileg csakis ezen kizárólagos céllal, a nagyobb rossz elkerülése véget. Az emberek nagytöbbségükben csak akkor cselekszenek igazságosan, ha a törvény erre kényszeríti őket, azért is elengedhetetlen az evilági törvények léte, amely azonban csak a külsőleg megnyilvánuló tetteket írja elő vagy tiltja meg, de nem terjed ki ezen cselekedetek emberi belső, rejtett indítékaira, a kizárólag belső lezajlású belső cselekedetekre, úgy mint a bűnös vágyakra meg egyáltalán nem terjed ki. A sztoikus egységbe szerveződés és egymásba áthatás a természetes erény és az egyetemes isteni világtörvény, valamint az országok joga között így szétválasztatni látszik egy *törvényhierarchiába*, amelynek elemei az örök törvény, a politikai-társadalmi vonatkozásaiban, érvényesülési szférája tekintetében „elvékonyodó" vagy éppen csak megjelenő természeti törvény, majd az evilági törvény szférája, valamint az erény, ahol ez utóbbi kettőnek más a hatóterülete, és ugyanakkor úgy tetszik, hogy az emberek inkább csak a törvényeket tartják, azokat is csak a represszió adta állami eszköz hatására. A világi törvényeknek konform cselekvések következésképpen nem teszik erényessé az embert, mert azok úgy felelhetnek meg a törvény betűjének, hogy a morálisan vett jó melletti belső lelki döntésként megjelenő erkölcsi azonosulás nem járul a külső cselekedetek objektíve vett igazságosságához, törvény-szerűségéhez. A világi törvény pusztán okosan kihasználja az emberi természet romlott adottságait[224], a félelmet a javak elvesztésétől, ami azonban szükséges is egy ilyen természetű emberek esetében az állam összetartásához.[225] Mint igazságosság az evilági törvényeké messze elmarad a tökéletes igazságtól, annak csak távoli visszfénye, „higított változata" (Ernest L. Fortin). Azzal azonban, hogy igazságos cselekedeteket ír elő indirekte hajlamossá teszi az embereket az erényessé válásra, de ezen a szinten meg is reked, ezért kell azt kiegészíteni, egy magasabb és rejtettebb törvénnyel, az örök törvénnyel, amely ellentétben a világival nem csupán a külső cselekedeteket, hanem a belső indítékokat és az *animus*t magát is érinti, így az annak való engedelmesség valóban és nem csak külsőleg, vagy látszólag tesz alkalmassá az erény elérésére. Több mint beszédes tehát az, ahogy Ágoston a természeti törvény funkcionális helyén az örök törvényt szerepelteti azt sugallván, hogy valóban erényes cselekedetek a természeti törvény követése révén nem lehetséges. Ennek társadalmi és politikai következménye az, hogy az államtól és a jogtól minden természetes moralitás lehetőségét megvonja, amely az ember erényessé válásához a természetes utat jelentené pusztán a szívbe írt törvényre és az észre hagyatkozva. Mivel az emberekben nem működik a természeti törvény, így az államok nem is lehetnek természetjog szerint igazságosak. De vizsgáljuk meg közelebbről, hogy valóban miként is áll a helyzet Szent Ágoston természetjogi tanításának valódi tartalmával, vagy még általánosabban: az egész természetjogi gondolkodásának alakulásával kapcsolatban! Már Sergio Cotta is szembekerült e problémával Szent Ágoston politikai tanait elemző munkájában[226], de igazából csak Guido Fassò mutatott rá az ágostoni természeti

törvény-tan életművében érzékelhető dinamikájára, annak belső feszültségeire. Ezek szerint Ágoston *De libero arbitrio*ban pregnánsan érzékelhető természetjogias retorikája és gondolati beállítottsága a Pelagiusszal folytatott vita hatására későbbi műveiben nem csak hogy visszaszorul, hanem el is tűnik és voluntarista fordulatot vesz. Ez szerinte a *De civitate Dei*ben is tetten érhető, de más műveiben is, ahol az igazságosság kötelező erejéről, annak lényegi eredetéről értekezik. De haladjunk a művek keletkezési sorrendjében, követve a gondolati fordulat főbb etapjait. Az eddig végzett elemzésekből is kiderült már elégségesen, hogy a körülbelül 391-395 körül keletkezett *De libero arbitrio*ban a racionalista természeti törvény-tan elemivel találkozunk visszatérően. A körülbelül 411-ben induló vitája Pelagiusszal hozta meg döntőnek bizonyuló fordulatot a természetjogi gondolkodás tekintetében. Ebben a nagy történeti polémiában jutott Ágoston arra a következtetésre, hogy a természetes erény és racionalitás immáron évszázados doktrínája nem fér össze a kereszténységgel, a hittel és az isteni kegyelemmel tanával. Történt ez úgy, hogy Pelagius éppen Ágoston *De libero arbitrio*-beli vonatkozó passzusaitól indíttatva kívánt egy vélelme szerint ágostoni alapú természeti erkölcs-tant kidolgozni. Vegyük szemügyre ismét a már érintett Szent Pálnak a *Rómaiakhoz írt level*éből való passzust, ami szerint a pogányok a szívükbe írt törvény alapján lesznek megítélve, amely törvény előírásait természet adta módon követni képesek, és amely bibliai helyet a *Galata levél*lel összevetve és újra értelmezve Ágoston lényegileg másként értelmez a Pelagusszal folytatott vita előtt és után. A vita előtt (394-ben) keletkezett *De sermone Domini in monte* írásában egyértelműen még természeti törvényként értelmezi a minden ember szívébe, természet adta módon írt törvényt, amelyet kifejezetten az ésszel azonosít, s amely így az igazság megismerésének az eszköze. A páli passzusból akkoriban Ágoston azt a következtetést vonta le, hogy minden eszes lény, bár a szenvedélyek elvakítják, mégis meglelhet valamit igazságból a természetes fény erejénél fogva, legalábbis amikor gondolkodik és az eszét használja, amely fény tehát ha halványan is, de megvilágítja az emberi megismerő-képességet. Így tehát arra a konklúzióra jut az említett művében, hogy a „természetes fény" biztosította észhasználat révén meg lehet valamit sejteni az igazból.[227] A Pelagiusszal folytatott és már többször meghivatkozott polémia viszont arra a belátásra juttatta, hogy elfogadhatatlan vallási szempontból a természeti törvény-koncepció, amennyiben az önmagában jó természetnek logikailag kereszténytelen implikációi lehetnek, és mint a vita mutatta, vannak is. Pelagiusszal folytatott vita döbbentette rá Ágostont minderre, amely előbbi egy kommentárt is szerzett Pál leveleihez, és különösen jelentős így a *Rómaiakhoz írt levél*hez írt kommentárja. Szent Ágoston általunk már többször hivatkozott *De spiritu et littera* antipelagianus írata gondolati beállítottságának a páli bibliai szöveghelyek (*Római levél*) értelmezése tekintetében gyökeres fordulatát hozza. Voltaképpen arról szó, hogy Ágoston e forráshelyt illetően arra mutat rá, hogy a szívbe írt törvény az Új szövetség törvénye, ami szembe állíttatik az Ószövetség írott törvényével, minthogy Isten az Ő törvényét az utóbbiban a kőtáblákra írta, míg az előbbi szövetségben az emberek szívébe. Az egyházatya tehát összevetette a *Római level*et más Páltól származó idézetekkel, és bár nem tagadja a *Római levél* szövegszerű értelmét sem[228], mégis az ismert megfogalmazásra jutott, tehát arra, hogy Pál Apostol a pogányokra utalva, akik a törvényben foglaltakat természettől vezérelve viszik végbe, voltaképpen azokról szól, akik hisznek Krisztusban, mert az Újszövetséghez tartozni annyi, mint Isten törvényét szívbe írtan kapni és nem pedig kőtáblába vésve, vagyis a törvény igazságosságát megérteni a szív mélyén, ahol a hit cselekszik a szeretet által, aminek következtében a „természet által" (vagy a „természettől vezérelve") kifejezés alatt a „kegyelemben

megújított természet által" értendő. Még a *Contra Faustum*ban fogalmilag különbséget tett a *Római levél* elemzésekor az „életet adó lélek" törvénye, a pogányokban levő természeti törvény és a mózesi törvény között, most azonban, mint láthatjuk, feloldja a természeti törvényt a *hit törvényében*[229], mivel a „Krisztus Jézusban való élet lelkének törvénye" szabadít meg „a bűn és a halál törvényétől"[230]. Csak a kegyelem által lesz beleírva a megújult ember szívébe az igazságosság, amelyet a bűn eltörölt. Egy ilyen felfogásban tehát Szent Pál híressé vált szöveghelyei a *Bibliá*ban elveszítik természetjogias tartalmukat, lévén a természeti törvény forrása nem a minden emberben benne lévő ész-természet, hanem – ismételjük – az *intimus affectus*, amelyben a hit a szeretet által tevékeny, de ami valójában – újólag hangsúlyozzuk –, a szó szoros értelmében, se nem természeti és se nem törvény.[231] Az említett igazságosság a maga teljes tisztaságában csak Isten városában valósulhat meg, ahol a tökéletes igazságosság azáltal regnál, hogy mindent tökéletesen a helyes szeretet rendez el Istenben. A természet és különösen az ész szerepe így teológiai és vallási megfontolásokból háttérbe szorul sőt, Guido Fassó szerint teljesen el is tűnik Ágoston későbbi anti-, illetve postpelagiánus írásaiból, és gondolkodása voluntarista színezetet ölt, így például a következő forráshelyekből is kiviláglóan: „amit Isten akar, az az igazságosság maga; és amit akar, az mondom, az igazságosság"[232]. Ez a végkifejlet érzékelteti hatását az állam igazságosságáról megfogalmazott gondolataiban is: az állam lakói nem képesek a mindennapi cselekedeteikben tömegesen követni az igazságosság előírásait, amit Ágoston keresztényi értelemben ért, így szükség van a kormányzati hatalom represszíós funkciójára, amely az emberek közötti minimális együttélési feltételeket biztosítja földi intézmények alkalmazásával. Fogalmilag az evilági törvények is igazságosságukat, és így kötelező erejüket, az örök törvényből nyerik, de mivel a közbülső törvényi szint eltűnik a 413 és 427 között keletkezett *De civitate Dei*ben, így (az örök törvénybe integrált) természeti törvény nem képes áldásos társadalmi és politikai integráló szerepét betölteni, ahogy az majd történik Aquinói Szent Tamás politikai gondolati rendszerében. Vannak azonban akik úgy vélik – így például C. Boyer vagy F. D'Agostino –, hogy a természeti törvény-tan mindvégig jellemző Ágostonra, legalábbis jogfilozófiai és a politikai filozófiai értelemben. Hogy nem tárgyalja az evilági jog természetjogi alapjait, az annak tudható be, hogy mivel Szent Ágoston egész gondolati munkásságára *mindvégig* jellemző volt, hogy az evilági törvényeknek meg kell felelniük a természeti törvény előírásainak, így ez annyira nyilvánvaló volt számára, hogy tárgyalásra sem volt érdemes.[233] Ha ez valóban így van, akkor különösképpen érdeklődésre tarthat számot a természeti törvényre vonatkozó további meglátásainak közelebbi pontosító kifejtése. De ezelőtt szóljunk arról, hogy miképpen lehetséges az Újszövetség törvényét előírásaiban megismerni, ami a megtartásához szükséges, mert a hit a szeretet által tevékeny, s ennek módjáról és mértékéről a Szentírásból kap eligazítást a keresztény ember. A szeretet nem csupán a „törvény és az egész Szentírás teljessége és végcélja"[234], hanem ebből következő és ettől el nem szakítható módon a *Szentírás* hermeneutikai értelmezési módja is egyben, egy olyan elsődleges és előzetes teológiai-etikai alapelv, amelynek eredménye tulajdonképpen az *értelmezés* folyamata előtt már ismert, mivel az értelmezési folyamat végén ezen alapvető elvhez fogunk eljutni, természetesen az Írás-hely értelme adta konkretizált formában[235], vagyis maga az értelmezési folyamat korántsem mellőzhető. A középkorban ekképpen a *Szentírás* nem marad értelmezési alapelv nélküli természetjog-foglalatként, hanem annak főparancsolata, a szeretet kettős törvénye egyben értelmezési alapelvként is szolgált, az már viszont más kérdés, hogy a történelmi-társadalmi körülmények folytán az emberi kapcsolatokat (is) reguláló em-

lített alapelv mint a történelmi ember, a *homo viator* által felfogott *lux*, *lex*ként túl általános, és többnyire visszafogottabb morális töltetett kapott, de ennek vizsgálatára később még lesz módunk kitérni.

Visszatérve az emberben rejlő törvény meghatározására olyan, az ember számára közvetlenül érzékelhető belső törvényről van szó, amely révén tudjuk hogy mi igazságos, természetesen a legfőbb Igaz-zal összefüggésben. Az emberben van tehát egy *forma iustitiae*, egy *notio boni* s ez szolgál útmutatásul. Ebből is látszik, hogy Ágoston vallja az Isten-képmás-mivolt természetes hatásait a bűnbeesés után is. A racionális természetünk követése ugyanis Isten követését jelenti. Ágoston az észt az Isten-képmás-mivoltnak tartja, de a modellhez való formálódáshoz – természetesen – szükségesnek mondja a hitet is. A racionális cselekvésnek engedelmeskednie kell a racionális szemlélődésnek. A racionális természeti törvényt Isten írta bele az ember lelkébe, ezért az ember azon isteni fény révén képes felismerni a dolgokat, melyet Isten hintett szét az emberi észben. Minden jó dolog jó mivolta csak a Legfőbb Jó fényében és által ismerhető csak fel, továbbá a sokféle jó dolog közötti értékhierarchiát is csak a jó belénk oltott tudása által vagyunk képesek létrehozni, mely aztán preferenciális választásunk mértékéül szolgál. Mivel a természet, mint természet úgy ahogy van jó, ezért csak Istentől származhat.[236] Így a természeti rendet is Isten, a Teremtő adta a kezdetektől fogva.[237] Ez a természeti rend pedig az örök törvénynek megfelelő rend. Ez utóbbi Isten rendező bölcsessége. Nem a sztoikusok *fatum*a, hanem az isteni teremtés által létrehozott rend. Az *örök törvény* tehát a világ teremtésének és kormányzásának terve, mely az *isteni bölcsességben* székel. Ez az örök törvény, az isteni bölcsesség, minden cselekvést és minden mozgást végső célja felé rendez és irányít az univerzumban. Ez a cicerói megfogalmazású legfőbb értelem[238], melynek semmi köze a végzet-szerű sorshoz vagy az antikvitás ciklikus törvényszerűségeihez[239]. Szeretnénk felhívni a figyelmet már most a teleologikus törvényfelfogásra, vagyis, hogy az örök törvény minden dolgot végső célja felé vezérel. Ez azonban nem jelenti az ember vonatkozásában az előre elrendelést, amelyre elég bizonyság Ágoston *De libero arbitrio* – című műve.[240] Az örök törvény a dolgok elrendezésének a „legitimációs alapja", sőt, az az igazságos vagyis az Igaz-szerintvaló, ha minden dolog nagyon pontosan eszerint rendeződik el.[241] Emlékezzünk vissza, hogy mit mondott Ágoston a szeretetről mint az embert illető rendező princípiumról, és máris megvilágosodik, hogy nem csupán merev törvénykövetésről – vagy esetleg „végrehajtásról" – van szó, hanem az ember esetében alkotó jellegű, pillanatról pillanatra történő hely-megtalálásról is.

7. Befejezésül: Szent Ágoston természetjogi tanainak értékelő kontextusba-helyezése, valamint a természetjogi teológiai voluntarizmus kérdése

A bűn az örök törvény, vagyis az isteni ész, az isteni akarat ellen való, mely azt parancsolja, hogy a természeti rend [*ordo naturalis*] betartassék és következésképpen tiltja annak megsértését.[242] Szeretnénk rámutatni arra, hogy a korábban ismertetett véleménnyel szemben Ágoston nem kívánja megkülönböztetni az isteni észt és az isteni akaratot, még kevésbé egymással szembeállítani azokat, mivel számára ezek egységet, egyetlen dolgot alkotnak Istenben. A kereszténységen belül a voluntarizmus történetileg később jelent meg, hiba lenne azt tehát

visszavetíteni korábbi megfogalmazásokra – amiképpen Guidó Fassò érveinek plauzibilitását is csökkenti a tény, hogy Ágoston meghatározó megállapításait elemezve sokszor nem tudja egyértelműen besorolni azokat a racionalista és a voluntarista kategóriákba, de néhol még ezen elemek túlsúlyát illetően sem tud igazán dűlőre jutni, vagy pontosabban azt állítja, hogy Ágoston habozott a racionalizmus és a voluntarizmus között.[243] Az igazság és az etika az előbbre való és nem az akarat. Mivel Ágoston nem szakítja el az isteni akaratot az észtől, úgy mondhatja, hogy az az igazságos, amit Isten akar.[244] Azonban figyelem: ez azért lehetséges, mert Isten maga a *Legfőbb Jó* tartalmi értelemben, ő maga az *Igaz* etikai értelemben, így amit ő akar, az csak jó lehet – gondoljunk a *Teremtés Könyvé*re, ahol minden teremtési aktus, teremtett dolog után azt olvashatjuk, hogy „Isten látta, hogy mindez *jó*". Vagyis az akarati döntés nem szakítható el Isten bölcsességétől és legfőbb jó voltától. Az igazságosság Istentől jön, de Isten nem ezért igazságos. Nincs bűn, amit Isten akként ne ítélne meg, vagyis, ha Isten azt a magatartásformát nem tiltja.[245] Ezen, és a korábban már idézett állításokból szoktak Ágoston voluntarista felfogására következtetni, tehát, hogy nincs bűn vagy erény, csak ha azt a magatartást Isten előírta vagy tiltotta. Valóban, ezek az ágostoni gondolatok mély szakadékot teremtettek két morálteológiai irányzat, a voluntarista és a racionalista között, bár a keresztény ihletettségű *természetjogi voluntarizmus* – hangsúlyozzuk – a maga kitisztultabb formájában csak későbbi, jóval Ágoston utáni kor terméke. A középkori teológusok és filozófusok gondolataiban tovább éltek az előbb említett irányzatok: a dominikánus iskola a törvényben – az akár isteni, akár emberi légyen – észt látott, míg a ferences iskola a törvényt mint isteni akaratot szemlélte, s ez a felfogás később tovább hatott az állam törvényeire vonatkoztatva is. Fontos azonban hozzátennünk, hogy a két irányzat nem zárta ki a törvény másik aspektusát, hanem csupán a kettő primátusáról szólt a vita, vagyis hogy a kettő közül melyiké az elsőbbség. Elismerhetjük, hogy Ágostonnál valóban találunk a Pelagusszal folytatott vita után voluntarista színezetű megfogalmazásokat az igazságosság isteni eredetére vonatkozóan, mint ahogy azt is el kell ismerni, hogy a természetjogias (ha tetszik: racionalisztikus) megfogalmazások eltűnnek későbbi írásaiból.

Ágostonnál tehát – mint már elégségesen kimutattuk – minden Istentől származik, így a természeti törvény is létét és érvényét az isteni elvből nyeri, mivel az nem más, mint az örök törvény kisugárzása. A *lex naturalis* így szervesen kapcsolódik a *lex divina*hoz vagy a *lex aeterna*hoz. Olyan törvény, illetve fény (a *lex* egyjelentésű a *lux*szal[246]), mely az emberi törvényhozás termékeit teszi igazságossá. Ágoston megkülönbözteti ugyanis a *ius fori*t a *ius coeli*tól és a *lex saeculi*t a *lex Evangelii*tól[247]. A természetjog háromféle értelmét különíti el: az egyik értelemben vett az, mely a földi paradicsom számára volt adott; egy másik az, amely természetszerűleg minden ember számára adott; a harmadik értelemben vett pedig az írott formában megjelenőt jelöli.[248]

Az örök törvény irányít minden lényt a végső cél felé a megfelelő eszközök segítségével, így jön létre és marad a fenn a teremtett világ természetes rendje. Ebből is következik, hogy az isteni előírások nem mások mint a teremtés rendjének, a dolgok rendjének, a természetnek visszatükröződései, normatív formái. Az örök törvény, mely a világegyetemet fenntartja, nem csupán egy rendezőeszme vagy idea, hanem törvény is, a természetes rend törvénye, előírásokban és tiltásokban megfogalmazva. Nem szabad azonban kereszténytelen panteisztikus vagy determinista elképzelésekkel összezavarni az itt előadott ágostoni képet, hiszen az örök törvény a személyes és gondviselő Isten törvénye, az ő akarata és az ő bölcsessége. A termé-

szeti törvény pedig így nem más, mint az a forma, amit az örök törvény felvesz a teremtett lényekben, s különösen az emberben:

> „Az örök törvénynek [*lex aeterna*] az ember tudatában (vagy szívében) való leképeződése a természettörvény [*lex naturalis*], amely éppen úgy különbözik az örök törvénytől, mint egy gyűrű viaszlenyomata magától a gyűrűtől [*sicut imago ex annulo in ceram transit et annulum non relinquit*]"[249] .

A természeti törvénynek így nincs az örök törvénytől függetlenül sem igazsága, sem érvényessége, bár vannak sajátosságai. Az egyetlen és egyetemes örök törvény különféle módon van jelen az egyes lényekben. A fizikai természetben és az állatokban úgy jelenik meg mint vak szükségszerűség vagy mint ösztön, míg a szabad, gondolkodni és dönteni képes emberben, akinek lelke van, tehát aki természetszerűleg más élőlény mint az előbbiek, a törvény, a norma, az erkölcsi előírás és a kötelesség formáját ölti. Az ember lelkiismerettel és gyakorlati racionalitással rendelkezik, így képes betartani a cselekvésére vonatkozó isteni normákat. Míg az állatok ösztönszerűen, a szükségszerűség adta módon, passzívan vannak a törvénynek alávetve, addig az emberek és az angyalok a *participáció*, a részesedés által. Az angyalok teljesen részesednek abból és sohasem sértik meg azokat, az embernek azonban – aki az állatok és az angyalok között van, hiszen nem annyira tökéletlen mint az előbbiek de nem is annyira tökéletes mint az utóbbiak – a racionalitására kell bíznia azt, ami az állatokkal egyesíti és Isten alá kell rendelnie azt, ami az angyalokkal egyesíti őt.

Az ember, lévén racionális lény, képes megérteni és betartani a törvényt, ha pedig ezt nem teszi, felelősséggel tartozik tettéért s így büntethető. Racionális természete teszi számára lehetővé a törvény felismerését, megismerését, míg akarata a törvénykövetésre teszi alkalmassá, így tehát, minthogy az örök törvény rendelése szerint az ész hatalmasabb a szenvedélyeknél, az ember képes erkölcsös életet élni.[250] Csak így lesz bölcs és boldog – mondja Ágoston. Úgy tartja, hogy vannak akik az örök és túlvilági dolgokat szem előtt tartva az örök törvény szerint cselekszenek, és vannak, akik a földi dolgokat szeretik, a rosszak, akik számára az evilági törvények alkottatnak.[251]

A természeti törvény alapvető tulajdonságaiként említi a természetszerűséget és a kitörölhetetlenséget. Nem örök törvényről van szó, hanem olyan törvényről, ami természet adta módon, kitörölhetetlenül van az emberek szívébe és eszébe írva. A legfőbb parancsa pedig az, amit már említettünk, hogy „ne tedd másnak azt, amit nem szeretnél, hogy veled tegyenek"[252]. A kitörölhetetlenségről még annyit szükséges megjegyezni, hogy Ágoston hangsúlyozza: semmilyen elvetemültség nem képes azt az emberből eltűntetni.[253] A fent említett maxima tehát a népek szokásainak tapasztalatban érzékelhető különbözőségén túl alkotja az igazságosság változhatatlan alapelvét[254].

A természeti törvényből, és közvetve az örök törvényből származik az ember alkotta jog igazságossága és legitimitása. Ez utóbbi, a *lex temporalis* vagy *lex scriptam litteris*, változik az idők és a helyek szerint. Az örök törvény *ordo ordinans*ként működik a természeti törvény vonatkozásában, amely így *ordo ordinatus*ként jelenik meg, azonban az ember alkotta törvények, illetve az állami jog vonatkozásában ő az *ordo ordinans*. A pozitív jog ily módon annyira alárendelődik a természeti törvénynek, s közvetve az örök törvénynek, hogy az a törvény, mely nem felel meg az előbbi törvények szerinti igazságosság egyikének, az a szó szoros

értelmében nem is nevezhető törvénynek – állítja Szent Ágoston a *De libero arbitrio*ban.[255] Az igazságtalan törvény nem kötelezhet és nem is kötelez lelkiismeretben. A pozitív törvényeknek korántsem kell mindenben megegyezniük a természetjog előírásaival, vagyis nem szükséges, hogy minden természet elleni bűnt tiltsanak, hanem csak azokat, amelyek tiltása révén az evilági, ember alkotta jog célja valósul meg, vagyis a békés társadalmi együttélés. A társadalmi béke megteremtését és fenntartását pedig elsősorban az igazságosság biztosítja.[256] Van tehát számos olyan bűn, melyeket az állami törvények nem szankcionálnak csak az isteni ítélőszék.[257]

A pozitív jog változékonysága és a természetjog változatlansága kérdésében Ágoston úgy foglal állást, hogy a társadalmi és történelmi körülmények által igényelt változásoknak is a természetjog változatlan elvein kell alapulniuk, közvetve pedig az örök törvény örök igazságain. Az elvek tehát változatlanok maradnak, csak ezek alkalmazása változik. A bölcs törvényhozónak tehát az örök törvény változatlan elveire tekintettel kell megalkotnia törvényeit, s így kell a változó valóságban megállapítania, hogy mit szükséges tiltania, illetve mit előírnia.[258] A szokások és a hagyományok – már említett – végtelen megjelenési formái ellenére a természetjog akkor marad rendíthetetlenül érvényes, tehát akkor jut érvényre, ha a szenvedélyek az észnek, ez pedig az isteni bölcsességnek rendelődik alá.

Felmerül a kérdés, hogy ha a Tízparancsolat minden törvénye a természetjoghoz tartozik, s ez utóbbit Isten a teremtéskor minden ember számára adta, akkor miért volt szükség arra, hogy Isten a Tízparancsolatot külön írásba foglaltassa? Ezen felvetésre Ágoston a következő választ adja: az lett a kőtáblákra írva, amit az emberek szívükben olvasni képtelenek voltak, nem mintha nem lett volna oda írva, hanem csak nem akarták azokat olvasni, meghallani. Azért lett tehát írásba foglalva, hogy folyamatosan szemük előtt legyen, aminek következtében rákényszerültek arra, hogy lelkiismeretükben lássák és olvassák ezen előírásokat. Arról van tehát szó, hogy Isten külső szavával az embert önnön belseje felé irányította, hogy Isten szavát ott olvassa. Az ember menekült a szívébe írt törvénytől s a Tízparancsolat visszavezette az embert önmagához, Isten által szívébe írt törvényéhez.[259] Az írott törvények arra szolgáltak, hogy az ember ismét önmagára találjon. A természetjog révén találja meg az ember önmagát, önnön humanitását. Akik tehát a mózesi törvényt nem tartották be, azok számára a Törvény a halált jelentette, s az életet azok számára, akik azt szívükből követték.

Mindebből látszik, hogy Ágoston a természetjogot nem csak teológiai szemszögből, az isteni parancsok oldaláról vizsgálja, hanem filozófiai-morális oldalról is. Olyan objektív igazságokról olvashatunk műveiben, melyek nem redukálhatók a lelkiismeretre. A morális döntések – melyek az örök törvény metafizikai igazságainak erkölcsivé alakításai – önmagukban jók és nem csupán a természettörvénnyel való vonatkozásukban, amely ezeket parancsolja.

Szent Ágoston, mint ahogy általában az egyházatyák, három szempontból is meghaladja a törvény és a természeti törvény nem keresztény felfogását.[260]

1.) Szent Ágoston az örök törvényt Istenben lokalizálja, míg Cicero azt – panteisztikus világképének megfelelően – „összemosta" a természettel. *2.)* Az örök törvény megismerése nem egy, az emberrel született eszme megismerése – ismét gondoljunk csak a sztoikusokra –, hanem belső isteni inspiráció. *3.)* Végül, és talán ez a leginkább ismert újdonsága az ágostoni tannak, a *ratio*ként értelmezett Isten-fogalmat Szent Ágoston az akaratként felfogott Isten-fogalommal egészíti ki. Ágostonnál – a keresztény tanításnak megfelelően – Isten hangsúlyosan a teremtő és megváltó Isten. Végül még meg kell említenünk az „Isten mint Szeretet" – koncepciót is,

melynek szintén jelentős kihatása lesz bizonyos későbbi keresztény jog- és politikai filozófiákra, de általában is a keresztény társadalom- és politika-felfogásra.

Végezetül, mintegy tömör összefoglalásképpen elmondható, hogy Ágoston a korában lejátszódó történelmi folyamatokra reagálva mintegy kiszabadította a keresztények lelki közösségét az adott politikai állami közösségből. A „két város"-tanával lelki szinten és dimenzióban húzta meg a határt a két város lakói között. Bár a földi államok egyike sem, és az egyház sem azonosítható egy az egyben e városokkal, és bár ekképpen az empirikusan észlelhető, történetileg kialakult államok egyike sem azonos a *civitas terrena*val, mégis sok tekintetben az evilági „természet" bűnös emberi ismérveit, mintegy lenyomatát hordozzák magukon nélkülözhetetlen intézményeikben. Az ember nem képes önmagában, mintegy természeti módon a jó elérésére az Ágostonnál megismert teológiai álláspont szerint, mint ahogy azt is tagadja, hogy a Római Birodalom a megváltás világában különleges szerepre lett volna kijelölve, és hogy egyesítvén politikailag egységes törvények és kormányzás alatt az egész világot, így közvetve a kereszténység számára még az utat is előkészítette (megvalósítván az egy törvény, egy világ-állam, egy egyetemes igaz vallás egységét, amely filozófiai eszmeiségében nem mentes minden sztoikus reminiszcenciától). Ezen tagadások és a vitában kikristályosodó állítások teológiailag „tiszta terepet" teremtettek ahhoz, hogy egy megtisztult teológia és erkölcstan bázisán fejlődhessék ki egy keresztényi szellemű politikai filozófia, éppen a természeti törvény-tan teológiailag tisztázott értelmű talaján. Meg kell majd várni azt a kort, amikor a kereszténység egy új politikai egységes közegben, berendezkedett és széles körben elterjedt formájában új alapot adjon a természeti törvény doktrínának, most már a teológia és a filozófia bizonyos mértékű különállásának tudomány- és ismeretelméleti bázisán, ami egy valóban természetjogi és ugyanakkor mélyen keresztényi (teológiai) alapokon nyugvó politikai filozófia megalapozása előtt nyitja majd meg az utat elsősorban Aquinói Szent Tamás munkássága nyomán.

Minden egyházatya elfogadja a természetjog létezését, mely minden emberben jelen van. A természetjog az emberi természet sajátossága, kiváltsága, mely azonos az ésszel, illetve annak normális kifejlesztésével. A kereszténység, mint látható, átvette a természetjog pogány fogalmi elemeit, olyanokat mint a természet szerinti élet, a lelkiismeret, a kötelesség, a bűnök és az erények, de ezeket – a bibliai-teológiai instanciáknak megfelelően – átalakította és továbbfejlesztette bizonyos morális és jogi területeken. Isten tehát minden embernek megadta ezt a természetes ajándékot függetlenül annak erényes vagy bűnös állapotától, keresztény vagy nem keresztény mivoltától. Mindenkiben megvan a jónak és a rossznak elemi ismerete. A természetjogon keresztül beszél Isten a lelkiismeret szavával a jókhoz és a rosszakhoz egyaránt.[261] Így semmilyen bűn vagy elvetemültség nem képes teljesen kiirtani az emberből az örök erkölcsi törvényeket, amelyeket Isten ültetett oda. Az egyházatyák egyértelműen egy szent páli passzusra alapozzák ezen írásaikat, arra, ahol Pál kijelenti, hogy minden ember szívébe írva jelen van a természetes erkölcsi törvény. Ezt, az ember lelkiismeretébe, illetve elméjébe írt belső erkölcsi iránymutatót az embernek őriznie kell – mondja például Origenész.[262] Sohasem volt e törvény híján az emberiség, bár az eredeti bűnnel az meglehetősen elhomályosodott, s az emberek nem tudták azt szívükből egyértelműen kiolvasni. Ezért volt szükség a mózesi törvényekre, melyet Isten adott a választott népnek, majd a Jézus által adott törvényre, mely immáron az egész emberiségnek szól. Az ószövetségi törvényekről pedig meg kell jegyeznünk, hogy – az elsők kivételével – valóban azokat az alapvető erkölcsi és jogi normákat foglalták magukba, amelyek nélkül igazságos társadalmi együttélés nem létezhetik.

Az egyházatyák gondolataiban a természetjog és a lelkiismeret annyira áthatják egymást, hogy úgy tűnik, szinte már elkülöníthetetlenül egymásba fonódnak – állítja, helyesen, Reginaldo Pizzorni.[263] Az isteni törvény pedig ahelyett, hogy az elvont abszolútum szférájába külsődlegességében el lenne elzárva, belsővé válik. Így adja a természeti törvényt az ember szívében, lelkiismeretében a szent páli passzussal teljes azonosságban.[264] A lelkiismeret mögött azonban Isten áll, így tehát az nem az öntörvényű igazság forrása. Isten úgy irányítja az embert, hogy beléje a jó és a rossz megkülönböztetésének érzékét ülteti. Minden erkölcsi törvény, parancs csak ebből nyeri igazolását és kötelező erejét, s csak ezáltal képes hatni az emberekre. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy amiatt, hogy az egyházatyák nem különítik el a teológia és a filozófia kompetenciaszféráját, a természetjogról vallott nézeteik a sztoikus gondolatokhoz közelítenek. A sztoikus eszmerendszer a keresztény igazságokhoz jól használható eszközrendszert nyújtott, de nyomatékosan hangsúlyozni kívánjuk, hogy ezen fogalmakat a természetjog keresztény klasszikusai biblikus-teológiai alapon értelmezték át. A természetjog – olvasatukban – olyan törvény, melyet a eredeti bűn elhomályosított, de amelyet a mózesi törvény újból felszínre hozott és amelyet Jézus Krisztus kegyelmével megújított. A természettörvény a patrisztikában a hajdan volt ember törvénye a maga integritásában tekintve. Így az egyházatyák tanításában két értelemben vett természetjogról beszélhetünk: létezik egyrészről egy *elsődleges természetjog*, mely az emberi természet teljességéhez tartozik, annak eredeti, a bűnbeesés, a megromlás előtti állapotában, beszélhetünk továbbá egy *másodlagos természetjogról* is, mely az ember és az emberiség jelenlegi állapotát tükrözi, vagyis a bűnbe esett emberét. Az „elsődleges természetjog" azon esszenciális elvek összessége, amelyeket a bűnbeesés nem homályosított el, míg a „másodlagos természetjog" azon igazságokat tartalmazza, melyeket az ember – a bűnnek az emberi természetben okozott hatásai miatt – nehezebben tud felismerni. Az egyházatyák természetjoga szervesen kötődik az üdvösséghez és a kegyelemhez, mivel a konkrét embert tekintik, akinek természetfölötti hívatása van. Mindezek következtében ezen természetjogi koncepciók a természetjogot inkább kötik az üdvösséghez, illetve az üdvtörténethez, mint az emberi természet metafizikájához. Ez utóbbi Aquinói Szent Tamás természetjogára lesz majd jellemző. A skolasztika fejedelménél a természetjog már nem az üdvtörténet egy fázisához, hanem az ember ontológiájához tartozik. Az „elsődleges" és a „másodlagos" természetjogra történő felosztás pedig azt segítette elő, hogy meg lehessen különböztetni a természetjog elsődleges elveit az ezekből az ész általi dedukció révén levezetetett másodlagos természetjogi következtetésektől. Ez utóbbiak tulajdonképpen a természetjog elveinek „közelebbi meghatározásai".[265]

A középkort tehát a természetjogot illetően két nagy szellemi áramlat és szemlélet jellemezte. Az egyik a korai középkor időszaka, mely Szent Ágoston tanaiban nyeri el legtisztább kifejeződését. E nézetrendszer a kegyelem fényére koncentrálva elítéli a bűnbe esett természetet, még akkor is, ha megpróbálja értékelni a természetes erkölcsöt. A középkor delelőjén Arisztotelész nyomán Szent Tamás tanai mutattak új irányt, mely a kegyelemmel összhangban értékeli, mintegy rehabilitálja természetet. A kegyelem nem szünteti meg, hanem tökéletesíti a természetet – tanítja az angyali doktor.[266] A kegyelmen alapuló isteni jog nem szünteti meg a természetes észen alapuló emberi jogot. Éppen a szent tamási természetjog az, amely – majd mint látni fogjuk – közelíti egymáshoz és összehangolja a lelket és a világot, a természetest és a természetfelettit. Tanainak összegzéseként gondolataiból már annyi elővételezhető, hogy a természetjog révén válik lehetségessé a bűnbeesés következtében beállott állapot

után Isten segítségével megtalálni a teljes (keresztény) értelemben vett ember helyes evilági létét.

Mint már érintőlegesen utaltunk rá, a középkorban Cicero írásai voltak a természetjog elsődleges forrásai, vagyis a sztoicizmus. Ezen túl – ahogy az előbbi bemutatásból is kiderült – még egy nagy karriert befutott szent páli passzus is jelentős szerepet játszott a természetjogi gondolkodás kialakításában. Sőt, az ő tekintélye miatt terjedhetett el a természetjog az egyházatyák írásaiban. Az egyházatyák majdnem mind szólnak a természeti törvényről, melyet – az átalakított – a sztoikus-cicerói felfogás szerint fogalmaznak meg. Lezárásképpen: ez a természeti törvény a helyes értelemből forrásozik és a keresztény tanítás és az evilági filozófia e jeles tudósai elsődlegesen ezen törvény isteni törvényhez – elsősorban a Tízparancsolathoz – való viszonyát tárgyalják.

8. A politikai barátság mint interaktív morális reláció a politikai közösségben – a jogalkotás és a politikai barátság viszonya Szent Tamásnál

A keresztény középkor társadalmának lényegi eleme volt a közösségiség és a személyes kapcsolatok rendszere. Pierre Michaud-Quantin rámutat arra, hogy a középkori közösségiség Szent Tamás– arisztoteliánus alapú – filozófiája révén kapott részletes kifejtést és így teoretikus megalapozást.[267] Egy másik középkor-kutató, Brian P. McGuire, aki kifejezetten a barátság közösségi értelmezésével foglalkozott, megállapítja, hogy az Angyali Doktor műveiben a szeretet magán- és kollektív megnyilvánulásai együtt képezik az állam kielégítő működéséhez a szükséges alapot.[268] Mindezen előzetes, méltató és fontosságot kiemelő bevezető gondolatok után térjünk rá e fejezetünk címében foglaltak megvizsgálására. De mielőtt ezt megtennénk, fel kívánjuk a figyelmet hívni arra, hogy Szent Tamás „*amicitia*"–elemzéseihez Arisztotelész *Nikomakhoszi Etiká*ját vette alapul, viszont Cicero a XII. században nagy hatást gyakorolt „*De amicitia*" művét nem használta fel. Ezt azért tartottuk szükséges leszögezni, mert spontán módon jöhetne a késztetés, hogy szent tamás sok esetben áthallásokat engedő és sejtető kifejezéseit és fogalmi kategóriáit a vonatkozó hasonló ciceróiakkal rokonítsuk, s így könnyen abba a hibába eshetnénk, hogy a skolasztika fejedelme által megfogalmazottakat mint némileg javított, vagy mint a nagy római elől előreszökelő gondolatainak éléből – némely tekintetben – „visszavett", de végső soron mégiscsak mint eredetileg cicerói gondolatokat könyveljük el.

Előre bocsáthatjuk, hogy Szent Tamás az *'amicitia'*, a „szeretet" fogalmát közösségi dimenzióban is, tehát nemcsak a magánviszonyokban megvalósulóként értelmezi, s így írhatta le e fogalmakkal a *communitas*ok belső szerkezetét, azok kohézióját.[269] Az Angyali Doktor az *erkölcsbölcseletet* három részre osztja[270]: az egyik az egyes emberek célra irányított cselekedeteit tárgyalja, aminek a neve *'monastica'*, a második tárgy a családi közösség, amely az *'oeconomica'* nevet viseli, és a harmadik az állami közösséggel foglalkozik, amely ismerten a *'politica'*. Tehát a politikát az erkölcsbölcselet körébe vonja, majd másutt a barátságról értekezve, Arisztotelészt kommentálva, arra a következtetésre jut, hogy „inkább tartozik az erkölcsbölcselethez a barátságról tárgyalni mint az igazságosságról"[271]. Szent Tamásnál tehát a barátság és a szeretet közösségi-politikai síkon is, pontosabban erkölcsbölcseleti és politikai kategóriaként jelenik meg. Sőt, a középkori berendezkedésben a társadalmi viszonyok, a politika és jog (különösen a jogalkotásban megmutatkozó) szerves társadalmi-morális összetarto-

zása folytán, valamint az ember eredendően társas-közösségi és erkölcsi-racionális természete miatt az emberek közötti viszonyok társadalmi-politikai leírása a jog mibenlétére, a jogalkotás miként jére is, azaz az emberi együttélés normarendszerére vonatkozóan is érvényes megállapításokat tartalmaz, mint ahogy majd azt Szent Tamás ezirányú gondolatainak szövegszerű elemzésekor látni fogjuk.

Egy behatóbb elemzés szükségessé tenné a barátság és szeretet nem politikai fogalmának is a vizsgálatát, mi most mégis rögtön a barátság politikai értelmezésére térünk rá.[272] A kettő viszonyát illetően a spirituális, személyes keresztényi szeretet elsőbbsége érvényesül, de a magán- és a közviszonyok összefonódása révén egy alapvetően keresztény társadalomban a politikai barátság és szeretet központi szerepet kap:

> „Ám, ha adottnak vehetjük is, hogy a közösségi-politikai *amicitia* [...] Aquinói Szent Tamás életművében egyértelműen alárendelt helyet foglal el mind a *caritas*hoz, mind az *amicitia spiritualis*hoz képest, ez nem zárja ki, hogy a politika épp Tamásnál autonómmá váló rendszerében lényegi szerepet töltsön be."[273]

Mindössze két alkalommal fordul csak elő az angyali doktor elemzéseiben az *„amicitia politica"* szakkifejezés. Egyszer az *Etika-kommentár*ban és egyszer a *Summa Theologiae*ben. A két helyen azonban lényegileg máshogy ragadja meg a politikai barátságot. Az *Etika-kommentár* a *'concordia'*-val (egyetértés) azonosított *'amicitia politica'*-ja a polgárok és azok közösségeinek kölcsönös kapcsolatát fedi le, míg a *Summa Theologiae*-ben olvasható részlet az uralkodó-alattvaló relációban értelmezi a kérdéses fogalmat. Tehát ugyanarra a fogalomra két elemzést találunk, két tárgyterülettel és két eltérő állítással. Az *Etika-kommentár*-beli szöveghely a következőképpen szól:

> „És azt állítja, hogy a politikai barátság – legyen bár egyazon állam [*civitas*] polgárainak egymás közötti barátsága, vagy különböző államok közötti – az egyetértéssel azonos dolognak tűnik. Az emberek úgy is szokták mondani, ti. hogy az egyetértő államok vagy polgárok viseltetnek kölcsönös barátsággal egymás iránt. A politikai barátság ugyanis a hasznos, valamint az emberi élethez hozzájáruló dolgokkal van összefüggésben, ugyanazokkal, mint amelyekkel kapcsolatban egyetértésről beszélünk".[274]

A *Summa Theologiae* – mint mondottuk – az uralkodó-alattvaló dimenzióban tárja fel a politikai barátság mibenlétét, azaz egy hangsúlyosan egyenlőtlen[275] relációban: „Feleletül pedig azt kell mondanunk, hogy minden egyes barátság elsődlegesen arra van tekintettel, amiben elsődlegesen lelhető fel az a jó, amelynek közlésén az adott barátság alapul: mint ahogy a politikai barátság elsődlegesen az állam [*civitas*] uralkodóját illeti, akitől az állam közös java [*bonum commune*] egészében függ, amiért is neki a legnagyobb mértékben jár ki a hűség és az engedelmesség a polgárok részéről".[276] A két dimenzióban a politikai barátság célja – egységesítve a különböző megnevezéseket – végső soron a közösség java, a közjó [*circa utilia-utilitas communis-bonum commune*].[277]

A barátság [*amicitia*] Aquinói Szent Tamás szerint a földi javak legkiválóbbika.[278] Tamás megfogalmazásaiban a szeretet pedig a szociabilitással írható le, másik oldalról viszont nem

más, mint az emberi kapcsolatok és a közösség éltetőereje: „*amicitia super aliqua communi(cati)one fundatur*". A barátság hatóoka tehát a '*communicatio*', melynek aktív oldala „az *amicitia* által egy közösségbe összefűzött egyének közti kölcsönös interakció".[279] Az *amicitia* passzív oldala pedig ez előbb leírt kapcsolat alapját képező '*similitudo*', vagyis a nembeli univerzális jelleg: „Minden ember természetszerűleg minden embernek barátja, valamely általános barátság révén, miként az *Ecclesiasticus*[280] is mondja: minden állat szereti a maga fajtáját".[281] Ha most ezt összevetjük azzal a cicerói híressé vált mondással, hogy „mi természettől fogva hajlamosak vagyunk arra, hogy szeressük az embereket, és ebben áll a jog alapja"[282], akkor a jogot megalapozó, embereket általánosan jellemző vonást, a cicerói kijelentést követve, nem a természet szerinti egyenlőségben vagy az emberi észben, és még csak nem is a puszta szociabilitásban ragadhatjuk meg, hanem a szeretetre, a barátság való hajlandóságban, mely utóbbi kategóriák érvényesülése természetesen feltételezi az előbbiek meglétét is, minthogy sajátosan emberi viszonyulás(ok)ról van szó. A passzív oldala az *amicitia*nak tehát – antropológiai, és ebből fakadó morális alapon – közvetlenül igényli és feltételezi az aktív oldalt.

Szent Tamás univerzális szeretet-felfogását kiegészíti egy *amicitia*-alfajjal, a politikai barátsággal. Ez utóbbit tekintve csak utalunk a rész-egész klasszikus kategoriális viszonyára, vagyis arra, hogy a rész az egészre rendeltetett, s így az egészre vonatkozó '*bonum commune*' az egész politikai közösség és állam célja. Így a társadalom egyes tagjai szeretettel fordulnak az egész felé, s mint korábban láthattuk, az uralkodó pedig a politikai barátság hatóokának letéteményese. Mindezek kontextusában válik tehát érthetővé, hogy az alattvaló feladata nem más mint hűnek és engedelmesnek lenni. Ne feledjük azonban, hogy az *amicitia politica* a *bonum commune*re irányul, abban – a szent tamási – az értelmezésben is, ahol a politikai barátság letéteményese az uralkodó. Az *amicitia* az uralkodó és az alattvaló esetében is kétoldalú viszony, csak éppen más és más a felek szempontjából a tartalma. Mindkét fél kész akár a legféltettebb javairól is lemondani a közösség érdekében. Az egyén (polgár) akár életét, testi épségét, javait is kész veszélyeztetni szükség esetén, a jó államférfiak pedig „az állam javának megőrzése és öregbítése végett magukat a halál veszedelmének teszik ki és semmibe veszik egyéni javukat".[283] Sokkal világosabbá válik a közjó, az emberi kapcsolatok, illetve a közösség interdependenciája, ha a másik eshetőség oldaláról vizsgáljuk meg a politikai barátság és a közjó viszonyát: vagyis, ha azt az esetet tekintjük, amikor az uralkodó zsarnok és nem az állam javát keresi, hanem a magánérdekét:

> „A barátság ezen javát a zsarnokok – bármennyire is vágyakozzanak is rá – nem képesek elérni. Midőn ugyanis nem a közjóra, hanem a saját javukra törekednek, csekély vagy semmiféle közösségük nem jön létre az alattvalókkal, márpedig minden barátság valamely közösség révén szilárdul meg. Azt látjuk ugyanis, hogy azokat köti össze a barátság, akiknek a természetes eredet, az erkölcsök hasonlósága, vagy valamiféle társadalmi közösség következtében van közük egymáshoz; csekély tehát, vagy egyáltalán nem létezik barátság zsarnok és alattvaló között. Egyszersmind – míg az alattvalókat a zsarnoki jogtalanság elnyomja és úgy érzik, hogy nem szeretik, hanem megvetik őket – semmiféleképpen sem éreznek szeretetet."[284]

Ha tehát az államférfi nem törődik a közjóval, akkor nem is lesz közössége az alattvalókkal, mivel nincs közöttük politikai barátság. Mindezek összességükben a kormányzást tekintetve

a jogtalanságnak, az elnyomásnak valamint a középkori értelemben vett méltánytalanságnak [*iniquitas*] és „kegy"-etlenségnek adnak teret. A kölcsönösség, a politikai barátság tehát valamiképpen – a logikát megfordítva – a törvényességet, az igazságosságot és a méltányosságot, azaz a tág értelemben vett „jogosságot" van hivatva elősegíteni, amely (végeredményben) a köz egészének javát szolgálja. A politikai barátság „médiuma" tehát az uralkodó és az alattvaló között a „közjó", amelyre való törekvés az igazságos kormányzást biztosítja, vagyis többek között azt, hogy a hierarchikus viszony ne váljék zsarnokivá. A közjó megléte az uralkodó-alattvaló viszonyban a szeretetet szüli, az pedig az állam stabilitásához vezet; ellenkező esetben csak a félelem tartja össze az államot, az pedig meglehetősen gyenge alapnak bizonyul.[285]

A kölcsönös szeretet, mint politikai fogalom jelentőségét a következőképpen összegzi az angyali doktor:

> „Minthogy az ember természeténél fogva társas élőlény, rászorul, hogy mások támogassák sajátos rendeltetésének betöltésében. Ez pedig a legmegfelelőbben az emberek közötti kölcsönös szeretet révén valósul meg. Továbbá, minthogy az ember nélkülözi az istenit, híján van a nyugalomnak és a békének. Azokat a dolgokat, amelyek képesek megzavarni a békét, kiváltképpen kölcsönös szeretettel háríthatjuk el".[286]

Mindezek után már nem meglepő, ha Szent Tamás így fogalmaz: „Az emberi társadalomban az a legszükségesebb, hogy sokak között legyen barátság".[287] Az emberek közötti barátság tehát mindkét síkon, az uralkodó-alattvaló, illetve az emberek közötti viszonyban is egyaránt kardinális jelentőségű. Most azonban az interperszonális viszonyokra irányítanánk rá a figyelmet. A politika és a jogalkotás éppen az emberek közötti barátság (és kölcsönös szeretet) révén utaltattak egészen sajátos módon egymásra. A már említett közjón túl az emberek közötti harmonikus kölcsönös kapcsolat képezi az államnak s így a törvényhozásnak is a célját – fogalmazódik meg az eredetileg arisztotelészi gondolat. Hogy miképpen tehető a törvényhozás feladatává egy – a modern logika és társadalomlátás szerint – magánszférába tartozó valóság? Nos, hagyjuk, hogy a szekularizált logikát és a modern társadalmi-állami viszonyokat velünk feledtetve, a *Doctor Angelicus* maga válaszoljon, s így villantsa fel számunkra a keresztény társadalom belső szervező princípiumát:

> „Minden törvény azt célozza, hogy az emberek kölcsönös, vagy Istenre irányuló barátságát hozza létre. Ezért foglaltatik benne az egész törvény abban az egyetlen parancsolatban: Szeresd felebarátodat, mint tenmagadat".[288]

Egyértelmű tehát, hogy a *Respublica christiana* keretei között fogalmazza meg a törvényhozás így értelmezett funkcióját, minthogy Jézus Krisztus illetve a *Biblia* legfőbb törvénye az egész akkori keresztény társadalom számára elismert, közös erkölcsi alapot jelentett. A keresztény uralkodók és az Egyház ezt a legiszlációt voltak hivatva elősegíteni, mivel az erkölcs, és így az emberi együttélés minősége is korántsem a magánszférába tartozó dolognak minősült e korban, mint ahogy az állami hatalomgyakorlás sem öncélú, a hatalom logikája által uralt valóságként tűnt fel a szemükben, amiképpen az előbbivel összefüggésben az állam sem mesterséges képződményként, hanem a jó és helyes emberi élet, azaz az emberi együttélés természetes közegeként tárult eléjük. Szeretnénk rávilágítani arra, hogy itt a kölcsönös szeretet

többdimenziós térben mozog, szinte az egész társadalom, a 'nép' minden viszonyrendszerét, 'vonatkozását' átitatja: nemcsak az interperszonális mikrorelációkat, hanem a személy és közösség közötti relációban is normatív mintát ad egészen a politikai relációkig bezárólag, sőt: azok az első helyen szerepelnek Aquinói Szent Tamás „vonatkozás-kategórizációjában"[289]. Kitágítva a kérdés horizontját, azt kell megállapítanunk, hogy a transzcendens normák a középkorban társadalmi normákká váltak két szempontból is. Először is tudatilag a *Respublica christiana* alkotmányának szerves részeként tekintették azokat, másodszor pedig a társadalmi valóságban – vagyis az egyes konkrét interszubjektív kapcsolatokban –, a megvalósulást tekintve, társadalmilag annak is érezték azokat.[290] Visszatérve Szent Tamás gondolataira, mintegy elővételezett összegzésképpen elmondhatjuk, hogy a politika, a jog(alkotás) és az erkölcs mind ugyanannak a teológiai igazságnak és az annak – legalábbis tendenciájában – megfelelő társadalmi valóságnak a bázisán egyesülnek, megtartják különállóságukat, de közös célra tartanak.

Nézetazonosság van Arisztotelész és Aquinói Szent Tamás között atekintetben, hogy mind a ketten a politikai barátságban látják az állam, a politikai közösség legfőbb javát. Márpedig, ha ez a legfőbb jó, akkor a (politikai) jogalkotónak ezen állapot, az ezt megalapozó viszonyok elősegítésén kell saját eszközeivel iparkodnia. Csak úgy érhető el, hogy az államban békesség legyen – tehát ne legyenek pártütések –, ha a polgárok között barátság[291] van:

> „[…] a barátság a legnagyobb jó az államokban (civitas), mivel ha barátság áll fenn a polgárok között, akkor hajlanak a legkevésbé a pártütésekre, márpedig minden törvényhozó arra törekszik, hogy az államban ne legyenek pártütések. Amiért is mindenki, aki helyes törvényeket alkot, arra törekszik, hogy a barátság legyen minden polgár között."[292]

Az Arisztotelész és Szent Tamás közötti nézetazonosságot a következőkben látjuk megragadhatónak: mind a ketten *1.)* a politikai barátságot tekintik az állam legfőbb javának, *2.)* amit a jogalkotó a legnagyobb becsben tart, tehát *3.)* a polgárok egymást közötti viszonyai a politikai jogalkotás szabályozandó tárgyai, de egyben *4.)* a politikai stabilitás lényegi elemei is. A különbség a filozófiai nézetrendszer alapjául fekvő világnézetben, de talán inkább a filozófiai antropológiában keresendő. Míg Arisztotelész – ahogy azt korábban láttuk – alapvetően individualista, sőt egoista (haszonelvű) kiindulópontból látja megvalósíthatónak a politikai barátságot – a poliszban megnyilvánuló polgári-politikai barátságban látja megvalósulónak az igazságosság teljességét, míg (az igazságosság ill. a társadalmilag releváns erények tekintetében) a hangsúlyosan személyközi dimenzió az arisztotelészi antropológiai és etika-felfogásbéli jellegzetességek miatt gyenge megalapozást kap –, addig az Angyali Doktornál, a kölcsönös szeretet keresztény elvét vallva, ez az akarati döntésen nyugvó, interszubjektív cselekvésben realizálódó erény-együttes képezi végső soron az emberi együttélés fundamentumát. A kérdés az, hogy mennyiben képes a jogalkotó ezen, alapvetően az egyéni erkölcsön nyugvó értékdimenziókat előmozdítani, bár hozzá kell tennünk, hogy a társadalmilag elvárt, az állam fenntartásához szükséges morális kívánalom a minimálisat és nem az evangéliumi etikában megfogalmazást nyert maximális deontológiát irányozta elő, vagyis egészen egyszerűen a békét és a lehetőség szerinti egyetértést. Láthattuk, hogy a középkori természetjogi elvek éppen a most említendő korlátozott altruizmus irányába mutattak, a jogalkalmazás pedig a méltányosság gyakorlása révén szintén ezt a „szellemiséget" konkretizálta, juttatta érvényre a törvényhez

kötött jogi döntés formájában (bármennyire is paradoxnak tűnhet ez egy mai gondolkodás számára), olyannyira, hogy már Aquinói Szent Tamás előtt egy századdal a jogi gondolkodásban jártas, egyébként mélyen vallásos John of Salisbury *Policraticus*ában a törvények betartására esküt tett bíró igazságszolgáltatási kötelezettségének tárgyalásakor úgy fogalmazott, hogy a méltányosságnak tartozik a bíró engedelmességgel.[293]

A jogalkotás területén tehát a béke biztosításában a politikai barátság és az igazságosság egymásra talál:

> „Az *amicitia* nem véletlenül jelenik meg az emberi törvényhozás alapvető tárgyaként a tamási írásokban, minthogy ez utóbbi célja mindenekelőtt a *temporalis tranquilitas* biztosítása. A politikai értelemben használt szeretet és a *iustitia* szintén ebben a minőségükben – mint az emberi törvényhozás *par excellence* terepei – feleltethetők meg egymásnak ebben a rendszerben"

– írja Molnár Péter.[294] A jog és a politikum szféráinak jogalkotási szinten megmutatkozó, feltárulkozó közös nevezőjét a polgárok közötti interszubjektív viszonyok erkölcsi és irányultságbéli alap-azonossága, valamint a politikai barátság és az igazságosság egymást támogató jellege alapozza meg. Láthattuk, hogy e korban a transzcendens (isteni) normák egy része társadalmi – azaz interszubjektív viszonyokban érvényesülő – természetjogi normaként is megfogalmazódott, s ily módon ezen normák a *Respublica Christiana* alkotmányának mellőzhetetlen fundamentumát adták. Mindez nem merült ki egyfajta szociális érzésben vagy puszta tudati tartalomban, hanem mind formálisan, mind „*materialiter*" jogi valóságként is megjelent. „*Formaliter*" olyan értelemben, hogy minden más normarend alapját képezték a transzcendens normák, és ez jogi – vagyis felcserélhetetlen, megváltoztathatatlan – hierarchiát is jelentett, s ekképpen alkották az alkotmány elsődleges szabályait a többi pozitív, közvetlenebbül emberi normával szemben, „*materialiter*" pedig abban az értelemben, hogy abszolút normatív tartalmukkal eleve meghatározták bizonyos kérdések, normák, valóságok konkrét és lehetséges tartalmait.[295]

Az emberek közötti kapcsolatokban a béke, a jogi és a morális igazságosság és a politikai barátság lényegüket tekintve egyazon elvben, és az egyes személyközi viszonyokban konkrétan megvalósuló többé-kevésbé azonos magatartásformákban öltenek testet, akkor is ha különböző tárgyterületekhez és társadalmi gyakorlatokhoz tartoznak, úgy mint a morálhoz, a joghoz és a politikához. A középkori keresztény társadalomban az „egység ideálja" ebben is kifejeződött és korántsem „összefonódásról", vagy – ami még rosszabb – elítélendő „összemosódásról" van szó, hanem az erkölcs által átitatott társadalom egységes elvek szerint való össze-működéséről, ahol azonban világos volt, hogy mi a jog, a politika és az erkölcs saját illetékességi területe, mint ahogy az is, hogy ezek nem választhatóak el mereven egymástól éppen a *Logosz* (Isten) és az emberi személy központi, társadalomszervező ereje folytán.[296]

A keresztény társadalom és etika belső szerveződése szempontjából mindenképpen figyelemre méltó, hogy Molnár Péter, amikor a szent tamási „politikai barátság"-elemzések összevetését végzi, a két koncepció közötti ellentmondás taglalásakor nem a politikai barátság interszubjektív, „horizontális" dimenzióját kívánja (meg)magyarázni, hiszen „a közösségi-politikai értelemben használt szeretet ilyen jellegű, interaktív értelmezése [. . .] a vonatkozó tamási megjegyzések visszatérő eleme"[297], hanem magyarázatra – szerinte – inkább az aszimmetrikus uralkodó-alattvaló relációban értelmezett *amicitia politica*–koncepció szorul.

9. *Az 'evangéliumi törvény' és a kölcsönös szeretet parancsa a keresztény társadalmi (politikai) etikában John of Salisbury* Policraticus*ában, a* Respublica Christiana *társadalmában, ezen törvények helye a tamási természeti törvény-rendszerben*

Az utóbbi évtizedekben fokozott figyelmet szentelnek a kutatók az első keresztény közösségek belső szerveződésének feltárására, s örvendetes módon azok belső normatív struktúrájának vizsgálatára is. Ez nem csak az ősegyházra, hanem az első századokra is vonatkozik. Megállapítható, hogy az *evangéliumi szeretettörvényt* nevezik meg a legfőbb olyan törvénynek, amely legfőbb törvényként, egyfajta *norma normans*ként minden más szabálynak, törvénynek vagy előírásnak a kiindulópontját s egyben foglalatát adta.[298] Ennek állítása ma már szinte teljesen természetesnek hat, azonban nagyon sokáig nem kutatták a jézusi, azaz az evangéliumi szeretettörvény valódi szerepét az első keresztények, de általában a keresztény századok társadalmában. Megelégedtek az intézménytörténet, illetve a szent szövegek, a teológiai irányzatok kutatásával, annak megállapításával, hogy az első keresztény közösségekre a látható kölcsönös szeretet volt jellemző, valamint a társadalmilag vagy egyébként elesett, emarginált személyek iránti gondoskodás leírásával[299], de hogy a szeretettörvény miként jelent meg a kereszténység első, illetve későbbi századaiban mint etikai vagy természetjogi norma, vagy hogy ez miként hatott ki a társadalomra, annak normatív tartalmaira, nos minderről az utóbbi évtizedeket, vagy akár csak éveket leszámítva alig esett szó. Nem vizsgálták továbbá azt sem, hogy a szeretettörvény társadalmi visszaszorulását követően annak hogyan alakult a sorsa a természeti törvény-tanokban, különösen Aquinói Szent Tamásnál, Ágoston ezirányú írásairól még inkább olvashattunk a szakmunkákban. Korunkban azonban a legkülönbözőbb szinteken történik az újszövetségi szeretettörvény, vagy parancs rehabilitálása. Kezdődik ez a szeretet-relációknak a Szentháromságban történő leírásával, egyrészről a klasszikus szerzők munkáiban foglaltaknak új szemléletű vagy csak egyszerű bemutatásával, de jó néhány új és eredeti munkát is találunk e területen, amelynek jelentősége az emberi viszonyok keresztény értelmének megértésében van. Annak az embernek a természetéről van szó, aki Isten képére és hasonlatosságára lett teremtve, és akik mint közösség Krisztus követőiként a kinyilatkoztatott törvényben, az újszövetségiben főparancsként, tehát rájuk vonatkozó „törvényként" a kölcsönös szeretet parancsolatát kapták. Ezt a törvényt törvényi értelmében komolyan kell vennünk, vagyis „komolyan kell vennünk, hogy explicite parancsolatról van szó, és a viszony konkrét megjelenési formája a szeretet kell, hogy legyen" – írja Gerd Theissen nemrégiben megjelent rendkívül alapos és sok tekintetben újszerű munkájában.[300] Ami minket közelebbről érint az a társadalmi normatív dimenzióban érvényesülő, vagy legalábbis előírt evangéliumi törvény és annak kapcsolata a természeti törvénnyel, mint a középkort, a társadalmi és politikai szférát egyaránt meghatározó alapvető erkölcsi törvénynek. E törvény hangsúlyozottan univerzális ideálisan, de valamiképpen *de facto* is, legalábbis a berendezkedett *Respublica sub Deo* korszakában meglehetősen finomított és visszafogott, de inkább társadalmilag ható területét tekintve egyre inkább korlátozott területén. Gerd Theissen elemzéseiben kifejti, hogy a felebaráti szeretet, mint a szeretettörvény realizációja egyszerre mutatja a korábban is meglévő bibliai (ószövetségi) szeretet-parancs kiterjesztődésének, és bizonyos értelmű szűkítési tendenciáit[301] az első századokban. A kiszélesítés jelenti az ellenség szeretetének parancsát, az idegek iránti parancsolt szeretetet, és végül

a bűnösök iránti szeretet kötelezettségét is magában foglalja. A kölcsönösség tehát itt háttérbe szorul, mert egy ilyen kiterjesztett szeretet-reláció már nem a kölcsönösségen, hanem az egyoldalúságon, az ingyenességen alapszik, és éppen ezért, a másik morális vagy státuszbeli különbözőségein túl az alapvető egyenértékűség felé mutat:

> „Ehhez járul a kiszélesített érvényű felebaráti szeretet egy másik jellegzetessége: fennáll annak a veszélye, hogy kiterjesztése révén elvész lényegi szimmetriája: az ellenségével senki sincs azonos státuszban. Olyan csoportokról van szó, amelyek hatalmi viszonyakt tekintve egymás fölött helyezkednek el. Amikor Máté szembeállítja egymással a felebaráti szeretetet és az ellenség iránti szeretet parancsát, és az ellenség iránti szeretetet úgy állítja be, mint a felebaráti szeretet radikalizálását, akkor a 3Móz 19,18 idézetéből elhagyja az »egyenértékűségi formulát«. Nem azt mondja: »Hallottátok, hogy megmondatott: szeresd felebarátodat, mint magadat«, hanem csak azt: »szeresd felebarátodat!« (Mt 5,43; másként Mt 19,19; 22,39). Máté joggal érzi úgy, hogy az egyensúlyi elem nem fér össze az ellenség iránti szeretettel. A szeretet e tendenciája azonban mégiscsak megőrzi azt a jellegzetességét, hogy elismeri a *másik ember egyenértékűségét* (kiemelés tőlem: F. J.).”[302]

Különösen Lukács evangélistánál érzékelhető ezen egyenértékűségen alapuló kölcsönösség iránti kifinomult érzék, amely nem csak abban mutatkozik meg, hogy az *ellenség szeretetének parancsolatába* beilleszti az *aranyszabályt*, azaz a kölcsönösség alapelvét, bár ez csakis idealizált kölcsönösség lehet.[303] Mindennek akkor érezzük a forradalmi újszerűségét, amennyiben az ellenséget nem csak a személyközi magánkapcsolatokban, hanem elvileg, azaz mint potenciálisan és normatíve érvényes szabályt, a politikai viszonyokban is tekintjük, aminek a gyakorlati politikai életben reális konzekvenciái lehettek és voltak is általában, de különösen bizonyos kiélezett történelmi helyzetekben:

> „[…] az új hit legjellemzőbb tanításai közül számos nyíltan ellentétben látszott állni a polgárság szent kötelességeivel és jogaival. A mindenki testvériségéről és az Isten előtti egyenlőségről szóló tétele csakúgy, mint azok az előírásai, melyek ellenségeinek szeretetét és a sértések megbocsátását rendelik el, első látásra arra irányultak, hogy aláássák a város katonai erejét, és megfosszák a külső ellenséggel szembeni leghatásosabb védelmi eszközeitől. Ágoston kortársai előtt a veszély egyáltalán nem volt képzeletbeli”[304] .

Azonban a másik oldalt tekintve már Szent Ágoston rámutatott arra, hogy a barbárok nem minden mélyebb érzés nélkül való vademberek; így majd lassacskán elindul egy hosszantartó folyamat, amelyben érzékelhetően a nem rómaiakban, a pogányokban nem a szinte vadállattal azonos barbárt, és még csak nem is a potenciális külső ellenséget, vagy az inkorporálandó idegen elemeket látott a keresztény római társadalom, hanem olyan népeket, akiknek vannak erényei, sőt, a germánok esetében az is feljegyeztetett, hogy szolidárisak egymással, „kölcsönösen szeretik egymást” [*mutuo se amant*][305], de a földjükön maradt rómaiakat is barátokként kezelik[306], mindez szembeállítva a rómaiak társadalmának konfrontatív egoizmusával és hedonizmusával, akik csak névleg kereszténye kként kevéssé fogékonyak egy szigorú értelemben

vett evangéliumi etika szerinti életre, de még a természetes szolidaritás és altruizmus jegyeit sem mutatja viselkedésük.[307]

Hogy a szeretet parancsolva volt[308], vagyis érvényes és egyetemes törvényként volt adva az egyre szaporodó keresztény közösségek számára, azt normatíve megfogalmazottan szigorúan szem előtt kell tartanunk, mindazonáltal tekintettel kell lennünk annak egyes konkrét történeti etikai és politikai megnyilvánulási formáira is. Ez utóbbi azonban túlmutat a politikai gondolkodás történetének bemutatásán. A *Respublica sub Deo* „egységes" keresztény államában a '*civitas*' és az '*ecclesia*' *reductio ad unum* révén történő azonosításáról kell szólnunk, azaz egységes vallási és politikai közösségről: „*unus populus Dei unumque regnum*"[309], amely fogalomtörténetileg feltárható előzményeként Szent Ágostonig nyúlik vissza, pontosabban, az államban megvalósítandó *igazi igazságosságról* szóló tanainak középkori interpretálóinál, ha nem is nála, találhatunk meg. A passzus a *De civitate dei*ből, amelyre korábban már utaltunk, így hangzik:

> „Az igazi igazságosság csak abban az államban található, amelynek alapítója és irányítója Krisztus, [...] abban a városban van igazi igazságosság, amelyről a Szentírás mondja: »dicsőséges dolgokat mondanak rólad, Isten városa«"[310] .

Joseph Canning ezen nagyhatású részlet középkori utóéletét úgy értékeli, hogy ezt olyképpen értelmezték, hogy Ágoston szerint az igazi igazságosság csakis egy keresztény társadalomban, mint a megkeresztelt Krisztus-hívők evilági létező közösségi testületében valósítható meg, tehát nem – tehetjük hozzá – a Római Birodalomban, amely Ágoston szerint még cicerói definíció-megfogalmazás szerint sem minősülhet *res publica*nak (Róma „sohasem volt köztársaság, mert a valódi igazságosságnak és a törvénynek soha nem volt helye benne"[311], majd másutt azon véleményének ad hangot, hogy a régi rómaiak nem voltak igazságosak, és városuk sem volt igaz város és nem is lehetett az, hiszen szenvedélyük tárgya nem az erény volt), mert ahol nincs valódi igazságosság – itt viszont a saját, keresztény értelmű meghatározásról van szó –, ott jog sincs, állítja Ágoston, ahol a 'törvény', illetve 'jog' kifejezést filozófiai (és teológiai) értelemben használja, mint „alapvető jogot" érti, amelynek az igazságosság a tárgya[312], következésképpen Ágoston értelmezői szerint csak az előbb említett keresztény társadalmat lehet igazi *respublica*nak nevezni.[313] Értelmezői azonban jelentősen eltértek Szent Ágoston ezirányú lényegi gondolataitól,

> „mivel Isten városát közvetlenül a szélesebb értelemben vett egyházzal azonosították, ami kevésbé szigorú és jóval gyakorlatiasabb gondolat, mint Ágostonnak az ideális közösség evilági kivitelezhetőségét tagadó nézete"[314] .

Most nem bocsátkoznánk annak tárgyalásába, hogy Isten városának vagy az Egyháznak milyen fontos szerepet szán Ágoston az államban biztosítandó igazságosság, közjó és béke létrejövetelében és fenntartásában[315], összességében Ernest L. Fortinnal egyetértőleg arra a megállapításra szorítkoznánk, hogy Ágoston műveiben nem találunk utalásokat arra, hogy úgy gondolta volna, „az egyházi és világi hatalmak végleges megbékélése révén számított volna Isten városának végleges diadalára a földön"[316]. Érzékelhető, hogy bár Ágoston az igazságosságnak az állam vonatkozásában filozófiai értelmet is tulajdonít, mégis – minthogy nem tekinti

külön tudományterületnek a filozófia és a teológia terrénumát – hajlamos azt teológiai értelemben érteni. Láthattuk korábban, hogy a két város, Isten városát és a földi várost „lakóinak" szeretetének tárgya (és így módja) különbözteti meg egymástól, majd szóltunk arról, hogy az ördög, a gonoszok városát az önérdekű szeretet uralkodása miatt a széthúzás és a zavarkeltés jellemzi, míg az igazak városa szereti és előmozdítja a „közösségi jót, és ennek a jónak a gyümölcsöztetésében él az egymást segítő közösség, a közösségben az egység, az egységben a boldogság"[317]. Szóltunk arról is, hogy a földi város polgárait az önszeretet és az öndicsőítés vágya hajtja, és az *uralkodás gyönyöre* hatja át, amíg ezzel szemben a mennyei várost Isten dicsőítése, valamint egymás *kölcsönös szeretete, szolgálata* tartja össze, ahol szolgálatként jelentkezik mind vezetők parancsolása, mind az engedelmesség az alávetettek részéről.[318] A szeretet evangéliumi parancsa, mint legfőbb törvény – mint korábban már láthattuk – politikai kategóriává válik Isten városa belső leírásában. A mennyei városra az igaz szeretet a jellemző, márpedig az abban az erős elhatározásban áll, hogy az igazsághoz ragaszkodunk és igazságosan élünk, ezért „fordulunk el a mulandó dolgoktól, és úgy szeretjük az embereket, hogy hozzásegítsük őket az igaz élethez"[319], másrészről így az örök dolgok keresésében az örök törvénynek engedelmeskedünk egyre inkább pusztítva a vágyakozás birodalmát, és minél inkább pusztítjuk azt, annál inkább növeljük a szeretetét[320], s ha „megdőlt a vágyakozás zsarnoksága, a szeretet uralkodik majd, mégpedig az Isten önmagáért, magunk és felebarátunk Isten kedvéért való szeretet*ének legigazságosabb törvényei* szerint (kiemelés tőlem: F. J.)"[321], ami természetesen csak Isten Országában fog tökéletesen megvalósulni. Nos, Ágoston kései interpretátorai, vagy legalábbis, akik hivatkoztak műveire, egy jelentősen megváltozott társadalmi és politikai környezetben már jóval optimistábban, szélesebb, de főként más társadalmi horizontban és lehetőségekben gondolkodva ítélték meg a keresztények tág értelemben vett közösségének földi jelenlétét és hívatását, ekképpen egy keresztény állam földi megvalósíthatóságában nem csak hittek, hanem gondolkodtak is. A befolyással bíró politikai gondolkodók a fejedelmet úgy tekintették, mint akit lehet a kereszténység előírási szerint arra bírni, hogy az igazságosság és a méltányosság gyakorlása révén a közjót szolgálja, s ezzel biztosítsa a békét és a nép boldogulását. Ez az álláspont Ágoston számára túl naiv lett volna, jegyzi meg Joseph Canning.[322] Ami az ágostoni „realitás"-momentumból maradt, az a zsarnok fejedelemnek, illetve a gonoszok országának, a Sátán városának leírása John of Salisburynél, de amely immáron csupán egy negatív ellenpontja a leírásokban domináns szerephez jutó igazságos evilági államnak, akinek igazságos és bölcs, a törvényt és a köz javát és a méltányosságot tiszteletben tartó uralkodója van. Az igazságos állam ellenpontjaként leírt gonoszok város képét szintén organikus módon festi meg[323], ahol már egyik sem lelki síkon szerveződik mint Ágoston két város-koncepciójában, hanem empirikus szinten a megvalósult államok szintjén, a létező államot összességében ő jellemző példaként Ágostonnal szemben a kereszténység evilág, de túlvilági léte szempontjából is kedvezőbben ítéli meg, amiben viszont nagy szerepet játszik az, hogy immáron pregnánsabban filozófiai és etikai fogalmak kerülnek bevezetésre az állam-leírásba és kifejezetten politikai munkaként értékelhető a *Policraticus*, amelyben nem a teológiai nézőpont dominál, ami ráadásul Szent Ágostonnál bizonyos mértékben az evilági dolgok önértékének leértékelését hozza az etika, a jog és az állam vonatkozásában is, ami végül is, ha kronológiailag tekintjük műveinek keletkezési sorát, a természetjogi gondolkodástól való elfordulását is eredményezte. John of Salisbury esetében egy markáns dualizmusról lehet szólni, amelyet a zsarnok és a törvényesen uralkodó fejedelem, illetve az egészségesen mű-

ködő állam és a legalábbis a vezetők tekintetében gonoszok állama alkot, ahol az előbbiben a fejedelmi hatalom az egyházinak rendelődik alá, ami révén állam és egyház között a hierarchia és a feladatmegosztás harmonikus rendbe szervezi az organikusan (az organikus metafora által leírt), tagok egységeként elképzelt államot. A politikai szerepekhez így feladatok társulnak és a kölcsönös függés rendszerében az egészben együtt kell kifejeződnie az igazságosságnak, a békének és a szeretetnek. A „természet" fogalma az állam vonatkozásában organicitást jelent a makro- és mikrokozmosz egyetemes természeti világában, amelybe az államot is elhelyezi és azt az emberi test szervi analógiájára írja le annak kölcsönös függésbe szerveződött, funkcionális megosztáson alapuló hierarchikus rendjeként. A szeretet rendjének, uralkodói magatartásformáinak, érzelmeinek, parancsainak, szabályainak és kötelékeinek e rendben rendkívül fontos szerepe van, de ne szaladjunk előre…

Amit korábban mondandók voltunk a szeretet krisztusi parancsa vonatkozásában, az az evangéliumi törvényként felfogott szeretet-parancsolatnak jelenvalósága a középkori politikai gondolkodásban, illetve gyakorlatban. Hogy ezen evangéliumi törvény, természetjognak tekintették-e vagy csak a politikai élet etikai és teológiai követelményeinek, az továbbra is kérdés, mindazonáltal úgy tűnik, hogy nem minősült természeti törvénynek, bár Gratianus óta közhelyként adódott a jogi értekezésekben, kommentárokban tovább, hogy a természeti törvény az, amit a mózesi törvény és az Evangélium tartalmaz, mégis a legfőbb evangéliumi parancs háttérbe szorul és természetjogként inkább az emberi lét és együttélés ésszerű, morálisan tekintve pedig az alapvető, de inkább joginak semmint morálisnak tekinthető tartalmak kerülnek előtérbe, illetve ezen minimális természeti, de ugyanakkor fontos jogi előírásokon túl evangéliumi parancsokként, azaz természeti törvényi előírásokként a formális igazságossági meghatározások uralkodnak a közgondolkodásban. Efelett a politikai etika előírásaival vannak, amelyek viszont felfogásukban objektív alapokon nyugszanak, így azoknak azok megtartásának vagy megszegésének az állam jól-létére, vagy egyáltalán fennállására is kihatásuk van. Ezen objektív alapoknak nyújt plasztikus tartalmi megfogalmazást a természetjogi tan, amely azonban csak, bár nem saját tartalom nélküli, mégis csak mintegy sajátos formába önti, rendezi a keresztény világ meggyőződéseit a helyes politikai magatartásformákról. Közel azonos tartalmakat találhatunk így a kifejezett természetjogi nyelvezet fellelhetősége híján is, ahol a kulcsfogalmak, de főleg azok tartalmai és szerepe közel azonosak. Így például a politikai magatartásformákat reguláló szabályok tekintetében sok vonatkozásban nagy a szellemi közelség Aquinói Szent Tamás és John of Salisbury között, ahol bár ez utóbbi kifejezetten nem használja a 'természeti törvény' szóösszetételt[324], mégis a törvényekről és fejedelmi hatalomgyakorlásról szóló elemzései tartalmilag a természetjogászok közé való besorolásra hajlamosítja az eszmetörténészt.[325]

A „Fejedelem és a méltányosság fejezetben" már vizsgáltuk, hogy az örökkévaló szükségszerű és egyetemes igazság törvénye, a bibliai igazságosság gyakorlása, a 'méltányosság szelleme' és szeretet-gyakorlás normatív egyetemes mintái és azok normaegyüttese miként jelentek meg a fejedelemmel szemben előírólag a releváns politikai relációkban a kor egyik legmeghatározóbb jogi és politikai gondolkodójánál, John of Salisbury *Policraticus*ában. Most néhány újabb adalékkal szolgálunk kifejezetten az államéletben releváns személyközi viszonyokban ható etikai elveket és azok jelentőségét illetően.

John of Salisbury *Policraticus*ának központi gondolata, hogy „az isteni törvény parancsán alapul, hogy a fejedelem alávetett az igazságosság törvényének", a számára rendelt 'életsza-

bály', hogy aki „magát az egész *nép testvérének* vallja a vallás gyakorlásában és a *szeretet érzésében*"[326] (kiemelések tőlem: F. J.), vagyis aki a keresztény testvéri és egyszersmind vallási közösségben keresztény hivatalt visel, az, mint a *Biblia* írja, legyen mértéktartó a javak birtoklásában. Egy ilyen államban a fejedelem és az állami test tagjai között a szeretet kapcsolatot miatt a természetes test példájára védelmezik a tagok a fejet, de általában is mindent a (filozófiailag és teológiailag is, és nem csak biológiailag) természetszerűleg magasabb rendű dolgokért:

> „Nem szükséges ez [a testőrök sokaságnak védelme] az olyan fejedelem számára, aki tetteivel annyira elnyerte mindenki szeretetét, hogy valamennyi alattvalója saját fejét kockáztatná érte, miként a *természet ösztönzésére* a testrészek is kockára teszik önmagukat a fejért, bőrt a bőrért, és mindazt, amije van, odaadja a ember a lélekért. (kiemelés tőlem: F. J.)"[327]

Az *Evangélium*ban megfogalmazott *szeretet általános követelményének* a keresztény igazság bázisán kell rendezetten megjelennie a politikai életben is, vagyis a fejedelemnek úgy kell szeretnie az alattvalókat, hogy az igazság rendje érvényesüljön és a test felett mindig a lélek, az igazságosság az igazságban győzedelmeskedjen:

> „Legyen tehát érvényes a fejedelemre, aminek érvényesnek kell lennie mindenkire: senki se a maga javát keresse, hanem a másokét. Mindazonáltal érzelmeinek, amelyekkel alattvalóit mint szerető karokkal atyafiaiként öli át, a mérséklet szabjon határt",

és itt fejti ki a rendezettség kritériumát:

> „mert atyafiait úgy szereti, ha hibáikat gyógyítva kijavítja; és úgy fogadja el bennük a húst és vért, ha aláveti azokat a lélek uralmának."[328]

A szeretet tehát „rendezett", mert rendet követ, a szeretetnek következésképpen a fejedelemre vonatkozóan is rendje, „szabálya" van.[329] Az alattvalók szeretetéről[330], az egymás iránt tanúsított kölcsönös polgártársi szeretetről[331] beszél Plutarkhosz írásaira, történeti elemzésekbe bocsátkozva, amelyek mind az emberközi viszonyulás helyes, történetileg is bizonyított formáját adják, ahol az alattvalók iránti szeretet, amely „minden cselekedetnek legjobb eszköze" teológiai, természetfeletti eredetű erény lévén immáron a keresztény gondolat szerint az isteni kegyelemből ered[332], amely szeretet cselekedetei a béke szolgálatában – hol az igazságossággal szigorával, hol a kegyelem engedékenységével – a széthúzó érdekek között az alattvalók között összhangot létesítve legteljesebb harmóniát képes teremteni az államban[333], amely gondolatmenetet Ágoston *De civitate Dei* művére hivatkozva kifuttatja arra, hogy ha a fejedelem Isten képmása és ennek híven kormányoz, és ha a fejedelmek mind ilyenek lennének akkor amint a családtagok egymás között vagy a jól rendezett városokban a különböző családok, úgy az országok egymást közti viszonyukban is nyugalmasak, baráti békének örvendezők lehetnének, „béke és nyugalom uralkodna a népek között örök időkre", vagy talán, „ami még hihetőbb", nem is lennének országok… [334] Ez már a középkori keresztény köztársaság víziója, amelyben a két város-tan átfogalmazódva evilágra koncentrálódik, mégis mindkettőben jelen

van lelki és teológiai dimenzió is, ahol a fejedelem, aki az előbb elmondottak szerint uralkodik, mivel az istenség képmása, ezért őt „szeretni, tisztelni, imádni kell", míg a zsarnokot, ki a luciferi gonoszság képmása „többnyire meg kell ölni"[335]. A tendencia azonban afelé halad, hogy a keresztény köztársaságban mint Isten kormányzása alatti teokratikus monarchiában a dualizmusok megszűnjenek, és csak egynémely evilági intézményben tárják fel továbbra is a bűn evilági következményeit. Az olyan dualizmusok mint *civitas carnalis*, *civitas spiritualis*, vagy kontrapozicionális jelzőkként továbbá mint „*temporalis"* és „*aeterna"*, vagy „*mundialis"* és „*coelestis"*, vagy akár „*diaboli"* és „*Christi"* elhalványulnak szembeállítottságukban egy olyan közösségben, amely egyszerre politikai és vallási, de inkább először vallási és utána politikai.[336] A most, az érett középkorban újraszületőben lévő természeti törvény-tanok pedig harmonikusan juttatják érvényre a transzcendens világ és az evilág áttételes normatív relációit, különösen Aquinói Szent Tamás törvényhierarchiája szerint, amelynek nyomai már fellehetőek John of Salisburynél is.

Exkurzus: A fejedelem viselkedési normái

Az uralkodót, a keresztény fejedelmeket tekintve összességében legyen elég annyit megállapítani, hogy a bibliai előírásoknak, azaz az isteni (igazságosságra vonatkozó) törvényeknek való alárendeltségen túl, az erényes fejedelem idealizált képe, de az erkölcsi ideák, a kialakított szerepek és az *erkölcsi kódexek, fejedelmi tükrök*[337], valamint más isteni jogi alapú etikai tartalmú elvárások mind azt a célt voltak hivatva szolgálni, hogy a keresztény társadalomban minden, így az állam is működésében az egységes lelki célt szolgálja, ha közvetetten is; az már kérdés, hogy az isteni jogon alapuló igazságossági, méltányossági és az alattvalók iránti szeretetre, a velük való testvéri (politikai) barátságra vonatkozó előírások gyakorlati érvényesítése a konkrét politikai viszonyokat, hatalmi erőtereket, továbbá az egész középkori keresztény társadalmat is tekintve a társadalmi kulturális és történeti meghatározottságok miatt számos módosulásokon keresztül mentek végbe. A természeti törvény-tan csak részben ad elméleti megoldást erre, mivel az legmagasabb evangéliumi értelméhez és normatív tartalmához képest önmagában is felhígult változatában oszlik elsődleges és másodlagos, konkretizált normákra, így tehát a legfőbb, a kölcsönös szeretet Krisztusi parancsában összefoglalt evangéliumi törvény természetjogi értelme veszített általános normatív értelméből, a szeretet-parancs 'tanácsokra' visszaszorítottan fogalmazódik meg a társadalmi és politikai realitás visszahatásaképpen. A kölcsönös szeretetre vonatkozó isteni előírások helyett – amelyek a legjobb esetben is az egyén lelki életének szférájába vonulnak vissza – az arisztoteliánus és a cicerói (politikai) barátság fogalmai jelenik meg a politikai szférában, nemcsak mint a politikai közösség természetének leírásaként nevesített összekötő elemek, hanem – az előbbiekből következően – úgy is, mint a politikai magatartások normatív tartalmú előírásai. Az Istenközpontú politikai-társadalmi berendezkedés, a *civitas christiana* hierarchizáltságában intézményesedett korszakában[338] a szeretet törvényének társadalmi és közösségi relációkat szabályozó funkcionális helyét más, alapvetően jogi kategóriák vették át, úgy mint a *aequitas juris naturalis*, az igazságosság vagy a politikai barátság, illetve a természetjog és az isteni pozitív jog egyéb más kötelező normái, amelyek az uralkodóra és alávetettre egyaránt kötelezőek voltak egymásközti relációikban, bár társadalmi pozíciójukból fakadóan eltérő tartalmat hordoztak. Az erkölcsi és

alkalmassági elvárások a fejedelemmel, az uralkodóval szemben azonban továbbra is fennálltak, ahol az előbbi az uralkodás *normatíve* szükséges rekvizitumai, az utóbbi pedig csak elvárt egy jó, kegyes, szelíd[339], vagyis az *alattvalókhoz igazságos és méltányos* uralkodótól.

Összefoglalásként megállapíthatjuk, hogy bár a görög-római filozófusok számára az igazságosság az erények legmagasabbika, míg a kereszténységben a szeretet foglalja el ezt a posztot,[340] minthogy ez a legnagyobb és az első parancsolat, mégis a kereszténység tett nagyon sokat a társadalmi kapcsolatokban az emberi személynek kijáró méltóság bibliai követelményei alapján a keresztényi értelemben vett természetjogi igazságosság megvalósításáért a társadalmi viszonyokban, amelyet a görögök ha némely vonatkozásokban nagyon távolról meg is közelítettek, elérni sohase tudtak, különösen azért, mert ily távoli formájukban is csak mint kívánalom és nem mint gyakorlatilag megvalósítandó jogi követelményként szegeződött a politikai és társadalmi élet mindannyi szereplői felé, különösen pedig azokkal szemben, akik a fejedelmi, uralkodói pozícióban voltak és e lehetőségeiknél és felelősségüknél fogva nagymértékben meghatározói lehettek az egész államra kiható viszonyulási módoknak és igazságossági viszonyoknak, legalábbis a kor társadalmának lehetőségei és a kor adott társadalmi, kulturális viszonyai közt.

10. Az aranyszabály, mint a természetjog foglalata és mint a személyközi viszonyulás mércéje

10.1. Az aranyszabály, mint az egyetemes emberi kultúra öröksége

Az aranyszabály a természetjogi gondolkodás teljes történetében a természeti törvény foglalataként szerepelt, s hozzátartozik az alapvető emberi etikához. Tömör és egyetemes megfogalmazása a személyközi viszonyulás mércéjének, amely a nagy világvallásokban is megtalálható. Természetjogi jellegét bizonyítja tehát *egyetemessége*, amely az ember antropológiai-erkölcsi jellemzőin, azaz *természetén* nyugszik. A szabály eszmetörténeti vagy filológiai elemzésére nem vállalkozhatunk, azt vaskos kötetekben megtették már mások.[341] Mégis történetének néhány állomását át kell tekintenünk, hogy tartalmi elemeinek fejlődését végigkövethessük.

A Krisztussal egy időben élő zsidó Alexandriai Philón, aki a bibliai kinyilatkoztatást a görög hagyománnyal ötvözve dolgozott ki egy természeti törvényről szóló tant, az aranyszabályt az *íratlan* törvények közé sorolta, s így az egyetemes jelleget hordoz.[342]

Hillél Rabbi pedig egy, a Tóra mibenlétét firtató provokatív kérdésre válaszolva azt mondta, hogy „ami számodra nem kedves[343], azt ne tedd embertársaddal se. Ez az egész Tóra. A többi csak magyarázat. Eredj, és tanuld meg."[344] Ez olyan maxima, amely említésének pedagógiai célja a pogányok ellenállásának legyőzése.[345]

Az antik adatok az tanúsítják Gerd Theissen szerint[346], hogy az „aranyszabály pozitív formája meghatározott szociális kapcsolatokra érvényes, a negatív mindegyikre."[347] Thalésznél a negatív szabály mindenkire, a pozitív szabály pedig a szülőkre és a gyerekre érvényes. A családi ethoszhoz a pozitív megfogalmazás tartozik Iszokratésznél is, Arisztotelésznél pedig a pozitív megfogalmazás a barátsági ethosz része.[348] Az aranyszabály pozitív megfogalmazású verziója azonban leginkább az *uralkodói ethosznak* szerves része.[349] Az olvasható például Nikoklész szalamiszi királyról, hogy maga azt ajánlja barátainak: „Olyanok legyetek másokhoz, ahogy elvárjátok, hogy én legyek hozzátok."[350] Míg a királyra a pozitív formula az irányadó,

addig az embereknek egymástközti viszonyára a negatív formula a zsinórmérték: „amit irtózol elszenvedni másoktól, azt te se tedd másnak". A humánus uralkodói viselkedésnek a római korban is része volt a pozitív megfogalmazás, de Seneca is azt ajánlja a hozzá hasonló társadalmi állásúaknak, hogy az aranyszabály pozitív megfogalmazású verziója szerint tegyék a jót másokkal (vagyis, ahogy azt ők maguk is elvárják másoktól).

Összefoglalásul elmondhatjuk, hogy a szóban forgó szabály *pozitív* megfogalmazású formája az *uralkodói, családi* vagy *barátsági ethosznak* képezi a részét (ami alól Theissen szerint a kereszténység előtti korszakból csak két kivétel van):

> „Összességében elmondható, hogy a *pozitív megfogalmazású* aranyszabály vagy azokra érvényes, akiknek az ember *különösen is javát kívánja*, vagy azokra, akikkel a *legközelebbi kapcsolatban* van, mint a szülei, a gyermekei, házastársa vagy barátai. Másfelől azok számára vezérfonal, akiknek *különleges mértékben hatalmukban áll jót tenni* – mint az uralkodóknak vagy a hatalmasoknak. A szigorúbb, *pozitív* megfogalmazású aranyszabály az emberek egy *kisebb csoportjára* érvényes, a *negatív* megfogalmazású az emberek *nagyobb körére*."[351]

10.2. Aranyszabály a Szentírásban

Némileg kétséges Theissen állítása, miszerint az Ószövetségben a negatív megfogalmazású forma lenne meghatározó, hiszen azt mondhatjuk, hogy a *szeretet parancsa* az aranyszabály pozitív megfogalmazású formulájának felel meg, ráadásul annak magas etikai mércéje szerint. A pontosabb tájékozódás véget nézzük meg egy kicsit közelebbről ezen szentírási helyeket néhány interpretációt alapul véve, de távolról sem biblikus igénnyel és korántsem a teljességre törekedve. (A jegyzetekben hivatkozott tanulmányok, s azok további hivatkozásai segíthetik az elmélyülést szükség esetén.)

A negatív megfogalmazású formula legismertebb szentírási helye úgy hangzik, hogy „amit te nem szeretsz, azt másnak se tedd"[352]. A pozitív megfogalmazású verzió azt írja elő: „Magadról tudd meg, mi jár társadnak!"[353]. Ez arra hív fel, hogy alaposan vizsgáljuk meg a Másik magatartását, de ugyanakkor arra is, hogy a Másik igényeit a miénkből kiindulva ítéljük meg, ily módon elkerülve azt, hogy olyan dolgot tegyünk másnak, ami a mi érzékenységünket is bántaná, illetve viselkedjünk úgy, ahogy mi is szeretnénk, hogy velünk szemben viselkedjenek.[354] Theissen rámutat arra, hogy „Tóbit az aranyszabállyal foglalja össze fiához intézett intelmeit: »Amit gyűlölsz, senkivel se tegyed« (Tób 4,15)", míg a „JSir 31,15 mindenkihez szóló intelem: »Gondolj arra, hogy mire van szüksége a tiédből a szomszédodnak, és légy minden dologban megfontolt.«"[355] Az aranyszabály következésképpen *egyetemes érvényű*, mert *mindenkihez* szóló szabály. A szeretet parancsa viszont az aranyszabály *pozitív* szerkezetű verziójával egyenértékű[356]: „Ne állj bosszút, s ne emlékezzél meg polgártársaid igazságtalanságáról: szeresd felebarátodat, mint te magadat – én vagyok az Úr!".[357] Ezen passzus jól mutatja a negatív és a pozitív formula *kölcsönös belső összetartozását*, egymást implikálását[358], továbbá az Újszövetségben megfogalmazott felebaráti szeretet törvényének, mint a Törvény beteljesítésének az elővételezésének is tekinthető.[359] Ezután kérdéses, hogy az Ószövetségre is igaz-e Theissen tézise, miszerint a kereszténység előtti időkben a negatív megfogalmazású formula az egyetemesebb érvényű.[360] Úgy véljük, hogy inkább egy kiteljesedési folyamatról van szó,

amelyben az ószövetségi aranyszabályt, s az ott megjelenő szeretet-parancsot látjuk kiteljesedni az Újszövetségben, amelyben a kölcsönös szeretet krisztusi parancsa lesz az egyetlen főparancs. Jézus Krisztus azt mondja az ószövetségi szeretet-parancsokról, hogy azok a legfőbb parancsok a Törvényben:

> „[…] »Szeresd Uradat, Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes elmédből« (MTörv 6,5) Ez a legnagyobb, az első parancs. A második hasonló ehhez: »Szeresd felebarátodat, mint önmagadat« (Lev. 19,18). Ezen a két parancson alapul az egész törvény és a próféták."[361]

Láthattuk, hogy a Lev. 19,18-ben megfogalmazott szeretet-parancsot tekinti a személyközi viszonyulásban a legfontosabb törvénynek, amit az aranyszabály pozitív megfogalmazású verziójának is tekinthetünk, de magasabb etikai szinten, még nagyobb elköteleződést megkívánva. Úgy véljük, hogy a negatív vagy a pozitív megfogalmazás között nincsen tartalmi különbség, hiszen például a *Didaszkália*ban a negatív verzió szerepel, de a szeretet-parancsok kontextusában.[362]

A két szeretet-parancs Jézus tanusága szerint tehát az egész ószövetségi zsidó tanításnak a velejét adja[363] , ahol a második parancs az aranyszabály egyfajta megfogalmazásának is tekinthető.

Összességében elmondható, hogy az aranyszabály megjelenése nem a hellenisztikus kultúrával való találkozásnak köszönhető[364] , hanem már korábban is megtalálható volt. Az újdonság azonban az, hogy az aranyszabály a Lev. 19,18-ban a *szeretet törvényével* kerül szoros kapcsolatba, amely utóbbi egyszersmind a kiteljesedési horizontot is jelenti, ami majd az Újszövetségben válik valóra.

Nem érthetünk egyet azzal tehát, hogy az aranyszabály negatív verziója az Ószövetségben is túlsúlyban lenne, még akkor is, ha annak ismert „szabályszerű" megfogalmazása[365] erre látszik utalni. Ezzel szemben gondolatébresztőbbek Theissen azon további meglátásai, miszerint a jézusi hagyományban egy, az eredetileg az uralkodókra, hatalmasokra vonatkozó szabály *kiterjed* a *kisemberekre*, és az eredetileg a közelállókra érvényes maxima *mindenkivel szemben* támasztott követelménnyé lesz[366], de mi ezt az Ószövetségen kívüli antik hagyományra értjük, mivel az Ószövetségben az aranyszabály pozitív verziója is megtalálható, mindenkire kiterjedő, ráadásul emelt etikai tartalmában (is), amely a szeretetet írja elő: „szeresd felebarátodat, mint te magadat". Ezáltal így nem csak általában annak tevése kívántatik meg, amit mi is szeretnénk magunkat, hanem a tevékeny szeretet is.

Az Újszövetségben az aranyszabály pozitív verziójában jelenik meg, ráadásul a törvény foglalataként:

> „Mindazt, amit szeretnétek, hogy megtegyenek nektek az emberek, tegyétek meg ti is nekik. Mert ez a törvény és a próféták."[367]

Másutt pedig így hangzik:

> „Amint akarjátok, hogy cselekedjenek veletek az emberek, ti is hasonlóképpen cselekedjetek velük."[368]

Theissen megállapítja, hogy a jézusi hagyomány nem az átlagos, mindennapi morál részének tekinti az aranyszabályt, hanem jelentős hangsúlyozottságában. A szabály *univerzálissá* válik, mind a megkívánt cselekvés *alanya* („emberek"), mind pedig *tárgya* („mindazt") tekintetében.[369] Majd hozzáteszi, hogy „ebben a kiterjesztésben összefonódik egymással az antik uralkodói ethosz és a zsidó hagyomány".[370] Egyes erények egyes néprétegekre, a felsőre vagy az alsóra érvényesek, az

> „egyetlen absztrakt etikai alapelvet, az aranyszabályt, amely ezekkel szemben eleve univerzális jellegű, a Jézus-mozgalom partikuláris érvényű, pozitív megfogalmazású formájában erőteljesebben univerzalizálja, mint egyéb antik források."[371]

Az ellenség szeretetének perspektívájába helyezve az aranyszabályt, azt mondhatjuk, hogy az aranyszabály a legmagasabb kifejeződésű szeretet parancsának kontextusában ez utóbbinak konkretizálását, aktualizálását segíti elő. A felebarát, aki szeretnem kell, nem csak Izrael felebarátja, és nem is a felebarát univerzalista módon értve, hanem bárki, származásától vagy nemzetiségtől függetlenül, aki mellettem áll vagy akivel találkozom.[372] Így válik az aranyszabály valóban *egyetemes érvényűvé*, hiszen annak tevékeny alkalmazása *mindenkire* vonatkozik, akivel az ember *kapcsolatba kerül*. A természetjogászok a természetjogi gondolkodás teljes történetében ezért is tekintik ezt a szabályt a gyakorlati filozófia alapszabályának, hiszen az *minden relációra, minden élethelyzetre* vonatkoztatható zsinórmértéke a helyes cselekvésnek (bár néhány további feltétel teljesülése esetén, amire később még ki fogunk térni).

Szent Pál a *Rómaiaknak írt levél*ben megfogalmazza azt, hogy a szeretet parancsa a törvény foglalata, s egyben a keresztény közösség *legfőbb életszabálya*:

> „Ne tartozzatok senkinek semmivel, csak azzal, hogy egymást szeretitek, mert aki embertársát szereti, teljesítette a törvényt. Azt ugyanis, hogy ne paráználkodj, ne ölj, ne lopj, hamis tanúságot ne szólj, ne kívánd meg a másét (Kiv 20,13-17; Mtörv 5,17-21) és ami egyéb parancs még van, újra egybefoglalja ez az egy ige: Szeresd felebarátodat, mint önmagadat (Lev 19,18). A szeretet nem tesz rosszat a felebarátnak. A törvény teljesítése tehát a szeretet."[373]

A felebarát szeretetének parancsa azt mutatja, hogy nem elégséges a Másik *szabadságának negatív* értelemben vett garantálása. Szeretet ugyanis nem áll meg a Másik puszta *tiszteletén*él, illetve nem is csak a jó általános kívánásának elvont absztrakciós szintjén mozog, hanem sokkal inkább jelenti azt, hogy a Másiknak *megtesszük* mindazt, amit *magas igénymegfogalmazásban* magunk számára is szeretnénk. Ekképpen pedig nem csak egy bölcsességi formula a többi között, hanem az emberi várakozások és azok megvalósulásának *dinamikus beteljesülését* kifejező legfontosabb elv.[374] A szeretet parancsa az aranyszabályt mind negatív mind pozitív verziójában magas igényhorizontúvá teszi, hiszen a szeretet nem kíván és nem tesz rosszat a felebarátnak (lásd a fenti passzust), márpedig a jó nem-tevése is rossz, amit senki sem kívánna magának. A mindenkori mellettem levőnek[375], akivel találkozom, kell megadnom tehát azt a jót, azt a szeretetet, amit a magam számára én is kívánnék abban a helyzetben.

10.3. Az aranyszabály, mint az első keresztények közösségeinek alapvető természetjogi normája

A *Didakhé* az aranyszabályt a szeretet kettős parancsával együtt idézi[376], így a keresztény viselkedés alapjául az Isten és a felebarát szeretetét jelöli meg, amelyhez az ellenség szeretete is elszakíthatatlanul kötődik.[377] A *Didaszkalia* első fejezete pedig, amely „*Az egyszerű és természetes törvényről*" címet hordozza, „egyetlen egyszerű és igaz" törvénynek nevezi az aranyszabályt (amelyet negatív szerkezetű verziójában hoz), amely a „keresztények számára nem lehet kétséges".[378] A szöveghely előírja az Evangéliumnak megfelelően, hogy a rosszat nem szabad rosszal viszonozni, s még az ellenséget is szeretni kell. Az aranyszabályban, amely így igaz természeti erkölcstörvényként jelenik meg, a *reciprocitás* horizontja a rossz nem tevése, illetőleg a jó, a szeretet-cselekedet tevése, amit mi is elvárnánk magunknak, s a reciprocitás nem kölcsönösséget, viszonosságot jelent olyan értelemben, hogy mindenkinek *azt* adjuk, amit tőle kapunk. A rosszat ugyanis a Szentírás tanúsága szerint nem lehet rosszal viszonozni.[379]

10.4. Az aranyszabály Szent Ágoston írásaiban

Szent Ágoston – mint már korábban kitértünk rá – a Tízparancsolatot a két szeretet-parancsba sűríti, ezeket pedig az egyetlen *aranyszabályban* foglalja össze, annak negatív szerkezetű megfogalmazását hozva:

> „a Tízparancsolat, az Isten és a felebarát szeretetének parancsában összegezhető, ez utóbbi kettő pedig ebbe az egyetlen parancsolatba sűríthető: amit nem akarsz, hogy neked tegyenek, azt te se tedd másoknak."[380]

Másrészről az aranyszabály egyfajta *közbölcsességként* [*vulgare proverbium*] is jelen van – ráadásul úgy tűnik, hogy Szent Ágoston maga is a népi bölcsességből, s nem a Szentírásból ismerte az aranyszabályt, tehát azt ismerte, mielőtt még megtért volna – amelynek igazát *mindenki beláthatja*, hiszen azt olyan törvénynek tekinti, amely az ember *lelkiismeretébe természetes módon (Isten által) bele van írva*, s amelyet mindenki esze segítségével felfedezhet önmagában természetfeletti kinyilatkoztatás nélkül is.[381] Még a helyesírás, a grammatika nagy nyomatékkal és gonddal tanított és tanult *konvencionális* szabályai sem véső dnek annyira belénk, mint a lelkiismeretünkbe írt törvény: „magunk se cselekedjük másoknak, amit mi sem tűrünk el szívesen."[382] Nincs ugyanis különbség a *természeti törvény* és a minden ember *szívébe írt törvény* között.[383] Még a gonosz ember is, amikor sérelmezi a vele szemben elkövetett igazságtalanságot, ezzel egyszersmind indirekte elítéli az általa elkövetett igazságtalanságot is, amely megmutatja az aranyszabály negatív megfogalmazású verziójának igazát: „ne tedd másnak azt, amit te sem szeretnél, hogy veled tegyenek".

Szent Ágoston a negatív verziójú formulát gyakrabban használja[384] mint a pozitívat, de nyomatékosítani szeretnénk, hogy a két verzió között *nincs* tartalmi és érvénybeli különbség, mivel a két formula ugyanazt a magatartást írja elő, illetve tiltja. Az egyik annak az *ellenkezőjét* írja elő, amit a másik *tilt*, és viszont.[385] Ez a helyzet akkor áll fenn, ha egy közös törvény egyesíti az aranyszabály két verzióját, kijelölve az értelmezési módot és horizontot, s így tartalmilag egyértelműen határozza meg a felek közötti viszonyulási módot: ez pedig a *szeretet parancsa*. Vagyis a szeretet parancsát gyakorlatba ültetve azt a jót kell tenni a többieknek, amit magunk

is szeretnénk magunknak. Az előírás, miszerint „tegyük másoknak azt, amit mi is szeretnénk, hogy velünk tegyenek" *magában foglalja* azt, hogy „ne tegyük másoknak azt, amit mis sem szeretnénk, hogy velünk tegyenek". A szeretet nem tesz ugyanis *semmi rosszat* a felebarátnak.[386] Szent Ágoston rámutat etekintetben arra, hogy nem csak az igazságtalanság elkövetése a rossz, hanem a jó, az igazságosság *nem-tevése* is rossz, s adott esetben nem csak szeretetlenség, hanem az elvárható magatartás nem teljesítése is. Szent Ágoston írásaiból azt világlik ki, hogy nem gondolta azt, hogy a tiltás formulája ne lenne alkalmas előírni mindazt, ami túlmegy a puszta károkozástól való tartózkodáson, s hogy a pozitív megfogalmazású verziója az aranyszabálynak igényesebb volna mint a negatív szerkezetű verziója.[387] A „ne tedd másnak azt, amit te sem szeretnél, hogy veled tegyenek", vagy a „ne tedd azt, amit te sem szeretnél elszenvedni" magában foglalják annak is a parancsát, hogy *ne mulasszuk el* mindazt megtenni, amit mi is szeretnénk, hogy nekünk megtegyenek, mivel egyébként ennek *hiányát szenvednénk*. A szabály, miszerint ne tegyük a Másiknak azt a rosszat, amit sem szeretnénk magunknak, azt is kéri tőlünk, hogy pozitíve, *tevőleges magatartással megtegyük* azt a *jót*, amit mi is szeretnénk magunknak, minthogy valamely *jónak a hiánya* önmagában *rossz* dolog. Nem csak a mások személyét, javait vagy egyéb jogos érdekeinek sérelmét okozó kifejezett károkozás jelent bűnt, hanem a vétkes mulasztás is, ha tehát, ha megtehetnénk valami jót, de azt elmulasztjuk. Az ember ugyanis nemcsak jogainak sérelmét kívánja elkerülni, hanem jogainak előmozdítását is szeretné. Az ember kétféle módon tehet rosszat – írja Szent Ágoston – a Másik emberrel, úgy hogy valakit nyomorúságba dönt, illetve úgy is, hogy nyomorúságban hagy. Ennek igazolása, folytatja, hogy te sem szeretnéd, ha valaki nyomorúságba taszítana, mint ahogy azt sem szeretnéd, hogy ha már nyomorúságban vagy, abban magadra hagyjanak.[388] Következésképpen nem csak a rosszat nem szabad tenni a Másiknak, hanem a *jót* is tenni kell, amely utóbbi nem korlátozódik a *„non nocere"*, illetve a *„neminem laedere"* jogsértéstől tartózkodó, negatív jellegű nem ártó magatartásra, hanem a rendelkezésre álló, adó (*praestare*), sőt a juttatva adó (*tribuere*) magatartást is magában kell hogy foglalja.[389] Ilyen értelemben a Másik javát akaró, és a kárát nem akaró magatartást egyetlen *„regula dilectionis*"-ba, a *szeretet szabályába* lehet foglalni:

> „A szeretet szabálya abban áll, hogy akarjuk, hogy azon javak, amelyek hozzánk jutnak, a Másikhoz is jussanak, és abban, hogy nem akarjuk, hogy a Másiknál is azon rosszak bekövetkezzenek, amit mi sem akarunk magunknak."[390]

Mivel a szeretet révén Szent Ágostonnál minden a helyére kerül, így az az igazságos ember, aki a „dolgokat részrehajlás nélküli ítéli meg", „akiben rendezett a szeretet"[391], így a szeretet szabálya az *igazságosság szabálya* is. Az aranyszabály pozitív és negatív szerkezetű verziója egyugyanazon imperatívusz megnyilvánulásai, ami nem más, mint az igazságosság szabálya, ami elszakíthatatlanul kötődik a szeretethez, a *szeretet kettős törvényéhez*: Isten és a felebarát szeretetéhez.[392] Az így értett szeretet törvényei adják a *legigazságosabb törvényt*.[393]

Az *igazságosság* elve változhatatlan elv, még a népek szokásai között fennálló és észrevehető különbségek ellenére is – nyomatékosítja Szent Ágoston –, s ez pedig az aranyszabály (negatív verzióban), amely viszont a kettős szeretet parancsához kötődik:

> „Ha e szabályt [„amit magadnak nem akarsz, azt másnak se tedd"] az Isten iránti szeretetre vonatkoztatjuk, minden aljasság elpusztul, ha pedig felebarátaink sze-

> retetére, minden gonosztettnek vége. Hiszen senki sem akarja, hogy hajlékát lerombolják: így hát nem szabad lerombolnia Isten hajlékát, vagyis önmagát sem. Továbbá, senki sem akarja, hogy más ártson neki: így hát ő maga sem fog ártani másnak."[394]

Az aranyszabály így az Istennel való viszonyra is vonatkozik, hiszen senki sem akarja, hogy a saját képmását lerombolják, így mi se tegyük ezt Isten irányába azzal, hogy látszólag másnak nem ártó erkölcstelen cselekedetet hajtunk végre. Hiszen kérdésként merülhet fel – veti fel Szent Ágoston –, hogy az olyan konszenzuális bűncselekményeknél, mint például a prostitúció, kinek okozok kárt, amit én nem akarok, hogy nekem tegyenek? Ezt a kárt Istennek, Isten képmásának bennünk (ami mi magunk vagyunk) okozzuk[395], minthogy az ember, minden ember, Isten képmására és hasonlatosságára van teremtve. Így az aranyszabály (s itt annak negatív verzióját hozza) a két szeretet-parancsra, Isten és a felebarát szeretetére egyaránt vonatkozik.[396] Az aranyszabály nem csak a bűncselekményeket [*facinora*] tiltja, amelyeket az emberekkel szemben lehet elkövetni, hanem azokat a gyalázatos tetteket [*flagitia*] is, amelyek Istent sértik meg. Általánosságban: azon szabály, hogy ne tegyük azt *másoknak*, amit mi sem szeretnénk elszenvedni, az Isten iránti hűséget parancsolja, hiszen senki sem szeretne magának hűtlen szolgát. A „ne tedd azt másoknak" kifejezésben a „másoknak" így a felebarátra és Istenre is vonatkozik.[397] Az aranyszabály (negatív formátumú szerkezetében) a szeretet két parancsának szintézisét jeleníti meg, amely két szeretet-parancs pedig a tízparancsolat foglalatát adja, amint arra már kitértünk.

Láthatjuk, hogy Szent Ágoston az aranyszabály negatív és a pozitív verziójának *egyenértékűségét* azáltal fogalmazhatta meg, hogy az aranyszabályt a Szentírásnak megfelelően a szeretet parancsához kötötte. Ezáltal a negatív verzió „zárkózott fel" a pozitívhoz, mivel nem elég tartózkodni a károkozástól, hanem egy gondolati empatív „művelettel" a Másik helyzetébe képzelve magunkat, kell tenni a jót.

A két verzió közötti *különbség* Szent Ágoston írásaiban abban érhető tetten, hogy a pozitív verzió mindig úgy jelenik meg, mint a Szentírásból vett idézet, a negatív pedig nem annyira a Bibliában megfogalmazottként, hanem mint az emberek szívébe, tudatába írt belső törvény, ami így a *természeti törvény alapvető szabálya*, s maga Szent Ágoston az, aki a '*lex naturalis*' kifejezést használja.[398] Az aranyszabály negatív verziójában olyan minden időben és minden nép között érvényes természeti törvény, amelyet minden ember, aki eszét használja, önmagában felfedezhet. Ezen szabály érvénye Mózes törvénye előtt is fennállt.[399]

Szent Ágoston a következőkben foglaltak szerint fejti ki, illetve bizonyítja ezt.[400] A Teremtő keze az emberi szívekbe írta az aranyszabályt. Senki sem negligálhatta ezt akkor sem, amikor nem volt még a Törvény. De hogy mégse mondhassák, hogy valaminek a hiányát érzik, ezért a kőtáblákra lette írva számukra az, amit nem tudtak (már) a szívükben olvasni. Nem igaz tehát, hogy semmilyen törvény nem volt a szívükbe írva, csakhogy nem akarták azt belőle olvasni. Elibük, szemük elé lett tehát állítva az, amit a szívükbe (lelkiismeretükbe, tudatukba) írva kellett volna látniuk. Csakhogy mivel az emberek a külső dolgok után vágynak, s így önmaguknak is idegenek lettek, ezért „ráadásul" lett adva egy írott törvény is. Nem azért, mert nem lett volna a szívükbe írva, hanem mert menekültek ezen törvénytől, a szívüktől. Így az írott törvény arra hív fel, hogy térjünk vissza a szívünkbe írt törvényhez.

Ki tanította, hogy ne akard, hogy valaki más a feleségeddel legyen vagy téged kiraboljon? Ki tanított téged arra, hogy ne akard az igazságtalanságot elszenvedni? Ha ezeket egyesével megkérdeznénk az emberektől, habozás nélkül válaszolnák, hogy nem kívánják ezeket elszenvedni. Rendben van, hogy az ember nem akarja ezeket elszenvedni, csakhogy az ember nem egyedül él, hanem – s itt sztoikus kifejezést használ – az emberi nem társadalmában [*in societate… generis humani*] társaival együtt, hiszen mivel mindenki Isten képmására lett teremtve, ezért mindenki egyenlő velünk, s egymásnak pedig társai vagyunk.[401] Ha rossznak ítéljük mindazt, amit mi nem akarunk elszenvedni, akkor ezek másoknak is rosszak, és nekik is sérelmet okoznak. Az imént említett „sorsközösség" okán, mivel embertársak vagyunk, így a rossz dolgokat másoknak sem okozhatjuk. Ezért van az aranyszabály negatív verziója minden ember szívébe írva.

A kinyilatkoztatott törvény szerzője tehát ugyanaz, mint a természeti törvényé. Ezekből következik, hogy a forrás tekintetében a kettő érvényessége megegyezik. Az a tény, hogy a természeti törvény (az aranyszabály) írásba foglalásra került (Mózes törvényeibe, illetőleg a Szentírásba) nem tesz semmit hozzá a norma értékéhez, amely már bele van minden ember lelkiismeretébe (szívébe, tudatába) írva. A *külső írott* formára, mint eszközre, azért volt ugyanis szükség, hogy az ember visszatérjen bensejébe, az abba írt törvényhez, abban pedig megtalálható az aranyszabály negatív verziója.

Ha viszont igaz az, hogy az aranyszabály pozitív és negatív megfogalmazású formái lényegileg nem térnek el egymástól, akkor nehéz azt feltételezni, hogy a negatív verzióhoz képest, amely a természeti törvényt foglalja magába, a pozitív verzió sajátos helyzetű és többletértékű lenne.[402] Van aki úgy véli, hogy az aranyszabály arra van hivatva, hogy specifikálja a két szeretet-parancsot tartalmukban.[403]

Az aranyszabály valódi természeti törvényi szabály, mivel *egyetemes* érvényű. Mindenki erkölcsi lelkiismerete által *könnyen felismerhető*. Szent Ágoston a *Vallomások*ban arról ír, hogy Isten által szívbe írt törvény bünteti a lopást, s ezt a természeti törvényként működő törvényt még a gonoszság sem törli ki soha onnét. Még a „tolvaj sem tűri egykedvűen a tolvajt"[404], minthogy a lopást őt megkárosító rossz tettnek tartja, ezért tudnia kellene, hogy nem szabadna neki sem lopnia, hiszen ezzel olyat tesz, amit ő sem akar elszenvedni. Az aranyszabályba foglalt természeti törvény érvényét csak az nem látja be, aki nem akarja azt elfogadni. A megismerés hiányát így nem az intelligencia korlátja vagy a tárgy immanens nehéz megérthetősége eredményezi, hanem a megismerő, vagy pontosabban a megismerni nem akaró *rossz akarata*. Így a *tudatlanság* csakis *vétkes* lehet, mivel az a rossz akarat következménye. Jó akaratra, de csakis erre van tehát szükség ahhoz, hogy az aranyszabály érvényét bárki belássa. A jót akarni kell ahhoz, hogy valaki az aranyszabály érvényét elfogadja. Megfordítva: azon jóakaratú ember – mondja Ágoston –, aki a felebaráti szeretet parancsának engedelmeskedik, könnyen belátja az aranyszabályban foglalt kötelesség igazát. Az aranyszabály követéshez nincs szükség különösebb mentális erőfeszítésre, csak azon jószándékra, hogy helyesen cselekedjünk, a lelkiismeret útmutatásai szerint. Szükség van azonban egy cselekedet erkölcsi megengedhetőségének kérdésessége esetén egy *gondolati műveletre*, amellyel a Másik helyébe, „bőrébe" képzelem magamat, és ha a tett *hatásait* én nem kívánnám magamnak, akkor a szóban forgó dolgot, tettet nekem sem szabad megtennem társammal. Ahhoz azonban, hogy ez a gondolati kísérlet a természeti törvénnyel összhangban működjön, szükség van arra, hogy a személynek, aki ezt a gondolati műveletet elvégi, helyes vágyai legyenek önmagával szemben. Ellenkező

esetben, ha olyan dolgokat kíván magának, amelyek objektíve rosszak, fel lenne hatalmazva arra, hogy ezen rossz dolgokat kívánja, okozza másoknak is.[405]

A házasságtörés „rossz, mert – mondja a *De libero arbitrio*ban Euodius Ágoston barátja – nem tűrném el a saját feleségemnél sem", mivel „ha valaki olyat tesz a másikkal, amit magamagának nem kíván, az mindenképpen rosszat cselekszik."[406] Augustinus azonban feltesz egy nehéz kérdést:

> „No és ha valakiben az a vágy támad, hogy egy másiknak felkínálja a saját feleségét és örömest tűrje, hogy az elcsábítsa az asszonyt, ennek fejében viszont ő is hasonló szabadságot akar élvezni a másik feleségével szemben – ez nem tűnik számodra rossz cselekedetnek? [. . .] Pedig nem vét a szabály ellen, nem tesz olyat, amit ő maga nem óhajt elviselni. Valami mást kell hát keresned, hogy bebizonyítsd: a házasságtörés rossz."[407]

Úgy tűnik tehát, hogy a szigorúan racionális érvekkel nem lehet megokolni az önmagukban rossz dolgokat, minthogy a perverz akaratra (pl. feleségcsere) nem adnak választ, hogy az miért rossz. Az említett műben is azonban kiáll az aranyszabály érvénye mellett. A barát, Euodius, rámutat arra, hogy a házasságtörés esetében maga a kéjvágy a rossz, akkor is, ha ez tettekben nem tud adott esetben megnyilvánulni. Általános érvénnyel is megállapítható, hogy ilyen esetekben az objektíve rosszra irányuló *vágy* tör uralomra. A rossz, becstelen cselekedetek esetében beszélünk ugyanis csak *vágy*ról [*cupiditas*], szenvedélyről, az „akarat" esetében a szó voltaképpeni értelmében, csak *jó*ra irányuló *akaratról* lehet szó – tesz ily módon a '*voluntas*' és a '*cupiditas*' között a sztoikus filozófiára visszanyúló fogalmi distinkciót Ágoston.[408]

A végső választ a fenti problémára akként adja meg (más műveiben), hogy észrevételezi, hogy az aranyszabályt a görögről fordított latin Evangéliumokban a következőképpen fordították: „Mindazt *a jót*, amit akartok, hogy az emberek veletek tegyenek, ti is tegyétek meg velük". A görög szövegű Evangéliumhoz képest – amely úgy fogalmaz: „*mindazt, amit* akartok. . . "[409] – tehát a latin fordításban a köznyelvre való tekintettel a *„jó" fogalmát tették hozzá az aranyszabályhoz*, hogy azt nyomatékosítsák.[410] A görög szövegű Evangéliumban a „jó" azért nem szerepel Ágoston szerint, „mivel az »akartok« kifejezésbe már a »jót« is beleértette, ugyanis nem a »kívántok« szót használta."[411] Az 'akarat' ugyanis csak a jóra irányulhat, a gonosz és becstelen tetteket ezzel szemben a 'szenvedély' jellemzi.[412] A sztoikus tan tekintetében hozzátehetjük: az akarat a teleologikus létszemlélet és ontológia folytán fogalmilag csak a jóra, az ember valódi lényegét, természetét kiteljesítő létcéljaira, a *logos*zra irányulhat, ezzel szemben a vágy mint szenvedély irányul a bűnös tettekre, amely nem a hiteles emberi létmód sajátja, mivel azt nem a logosz irányítja.

Szent Ágoston azonban az akaratról mint „jó akaratról" beszél. A valóban erényes cselekedetekhez nem elégséges az aranyszabály külsődleges betartása, hanem arra is szükség van, hogy az jó akarattal legyen megtéve, amely a *helyes célra* irányul, vagyis az akaratot Isten mindenekfeletti szeretete kell hogy jellemezze (vö. *ordo amoris*), amihez szükség van Krisztus kegyelmére még az aranyszabály gyakorlásához is. Aki nem kapja meg valamilyen módon Krisztus kegyelmét, az nem tud az üdvösségre vezető, valóban erényes tetteket véghezvinni, még akkor sem, ha látszólag, külső tetteivel betartja az aranyszabályt, mint a szívébe írt (természeti) törvényt.[413] Mivel azonban – tesszük hozzá – a *pozitív jog* többnyire ezen *külsődleges*

magatartással is megelégszik, vagyis az igazságosság gyakorlásához elégségesek a jog előírásainak megfelelő *tettek* (függetlenül a lelkülettől), amiáltal mindenkinek a jog szerint az őt megillető juttatjuk, ezért nem vizsgáljuk a pelagianizmus, a szabad akarat elégségessége ellen felhozott érveit.[414]

⋆

Összefoglalásképpen elmondható, hogy az alább következő elemei az aranyszabály ágostoni tanának életművének egészéből derülnek ki, s így együtt nem találhatók meg semelyik művében. Valószínűsíthető, írja Catapano, hogy Szent Ágoston úgy dolgozta ki egyre részletesebben az aranyszabály tartalmi elemeit, ahogy a sztoikus gondolatiság – Cicerón keresztül szerzett – ismeretéhez a szent páli Törvény tanának fokozatos elmélyítése társult.[415]

A *pozitív* és a *negatív* verziója a szabálynak *egymást implikálják* már egy mérsékelten altruista antropológia alapján is: aki ugyanis jót akar tenni valakinek, értelemszerű, hogy nem akar neki rosszat tenni, és aki nem akar neki rosszat tenni, az nem tud neki nem jót akarni tenni, mert a *jóban való nem részesülés is egy rossz lenne*. Az aranyszabály összefoglalja a szeretet kettős (Isten és a felebarát szeretetének) parancsát, amelyektől függ a tízparancsolat és az egész Törvény. A negatív verzió a *természeti törvény* kifejeződése, amely minden ember szívébe van írva. A bűnhöz való hozzászokás, az abban való megrögzöttség azonban elhomályosítja ezen alapvető etikai norma tudását, ezért Isten Mózesen keresztül kifejezett parancsokkal megerősítette ezen norma érvényét, s az embert lelkiismeretéhez utalta, hogy a bensejébe írt törvényt olvassa, annak érvényét (f)elismerje. Az aranyszabály mint szívbe írt természetes erkölcsi törvény *a.) egyetemes, b.) változtathatatlan, c.) kitörölhetetlen* és *d.) könnyen felismerhető*. Felismeréséhez elégséges pusztán azon szándék, hogy jót cselekedjünk. A nemtudása csakis vétkes lehet.

Az aranyszabály működésének sajátos módja a cselekvés vezérlésében a *gondolati kísérlet* (próba) művelete, amellyel annak helyébe, „bőrébe" helyezzük magunkat, akit cselekvésünk érint, s annak megfelelően hogy a cselekvésünk kihatásait szeretnénk-e vagy nem a magunk számára, megtudjuk ítélni, hogy valamit tennünk kell-e vagy éppenséggel el kell kerülnünk.

A gondolati kísérleti próba nem hatalmaz fel arra minket, hogy a Másiknak egy *objektíve rossz dolgot* tegyünk, mivel esetleg perverz módon mi is ezeket kívánnák a magunk számára. Az aranyszabály nem egy akármilyen vágyat tekint alapjának, hanem az autentikus akaratot, a *jó akaratot* [*voluntas*] szembeállítva a *szenvedély uralta vággyal* [*cupiditas*]. A jó akaratnak mindig egy objektíve vett *igazi jó* a tárgya. A jó akarat azonban Isten ajándéka, amelyet az eredeti bűn által meggyengített ember nem tud megkapni Krisztus kegyelme nélkül. Az igazán erényes cselekedetekhez, a valóban jó akarathoz szükség van tehát Krisztus kegyelmére, enélkül teljességgel nem, csak *külsődlegesen* tudják az emberek a szívbe írt törvény szavára az aranyszabályt betartani.

10.5. Az aranyszabály mint természetjogi és mint jogi alapelv, amely a racionális emberi természeten alapszik: Gratianus, Accursius, Nagy Szent Albert és Aquinói Szent Tamás

Gratianus *Decretum*ában kifejti[416], hogy az „emberi nemet a természeti törvény és a szokások tartják fenn", azonban a természeti törvény az aranyszabállyal azonos, „minthogy a természetjog az, amit a Törvény és Evangélium tartalmaz", aminek értelmében

> „mindenkinek azt kell a másikkal tennie, amit akar, hogy többiek vele is tegyenek, míg nem szabad azt tennie a többiekkel, amit ő sem akar magának."[417]

A (kánon)jogász Gratianus az aranyszabályt mind negatív mind pozitív formulájában hozza, amelyben összefoglalja az ősi alapvető római jogelveket [*praecepta iuris*]: a negatív megfogalmazású „*alterum non laedere"* elvet, amelyhez szorosan kötődnek a pozitív megfogalmazású „*honeste vivere"* és „*suum cuique tribuere"* elvek.

Az Ulpianus[418] által összefoglalt három hagyományos jogelvet („*honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*") a keresztény társadalom kritikusan szemlélte két okból is. A „*honeste vivere*" -elve ugyanis nem volt képes feloldani a „jogilag helyes" és a „morálisan tisztességes" közötti esetleges ellentmondásokat. Ezen kívül a „*suum cuique*", valamint a „*non laedere*" kitételek szűk látókörű, individualisztikus és kevéssé társadalmi jellegű megoldásokra vezethettek volna. Ez a lehető legtávolabb állt a keresztény társadalom-felfogástól.[419] A keresztény középkor csak egyetlen egy olyan szabályt ismert el, amelyhez mindenféle normának alkalmazkodnia kell, legyen az vallási, erkölcsi vagy jogi, ez pedig a már fent említett, s Gratianus által is idézett *evangéliumi „aranyszabály"* [*regula aurea*].

Az elvet a maga materialitásában tekintették. Ezen szabály fényénél, a *társadalmi szolidaritás* eszméjét tükrözve, a három római jogelv átalakul. A „*honeste vivere*"-nek olyan normát kell kapnia vezérelvként, ami valóban „*praecipiens honesta, prohibensque contraria*" [előírja a helyes dolgokat, az ellenkezőket pedig tiltja] (a *lex* megfogalmazása Accursiusnál[420], de a gondolat szent ágostoni eredetű). Ilyen értelemben a jog és a morál közötti ellentmondás elképzelhetetlen, mert amennyiben ez előfordul, akkor „*non est lex, sed iuris corruptio*".

A „*suum cuique*" és az „*alterum non laedere*" eltávolodnak negatív megfogalmazásuktól és magasabb morális és emberi tartalmat kapnak, és így válnak igazán szociális princípiumokká. Accursius, a XIII. századi civiljogász önti kifejező formulába a társadalmi magatartással szemben elvárt, jelentősen megváltozott szemléletet: „*non sufficit abstinere a malo, nisi fiat quod bonum est*" [nem elégséges a rossztól való tartózkodás, ha nem tesszük meg a jót].[421]

A fentiek szerint aranyszabály az egész jog, a *ius humanum alapját képezi*, mivel a természetjog alapján nyugszik a pozitív jog, márpedig a *ius naturale* alapvető szabálya az aranyszabály. Így lesz a *természetjog foglalatából* a *legfőbb jogi alapelv*. Az így vett aranyszabály mindenkire, minden népre kiterjedően érvényes [*ius naturale est commune omnium nationum*], de nem emberi döntéssel hozott megállapodás alapján, hanem a minden emberben közös természetes hajlam által [*instinctu naturae et non constitutione aliqua*].[422] Ez alapján mondható, hogy az aranyszabály az emberek egymással szembeni kötelességeit fejezi ki, vagyis, hogy a *Másikban tiszteljék önnön emberi mivoltukat*.[423] Ezen természetjogi alapú jogelv bázisát következésképpen a teológiai-filozófiai antropológia erkölcsi igazsága adja, vagyis a mindenkiben egyazon emberi, *személyi méltóság*, amiből fakad ennek kölcsönös elismerésének kötelessége. A modernségben ez inkább azon *materiális valósággá* válik, amely az *alanyhoz tartozik*.[424]

Az aranyszabály természetjoghoz való kifejezett kötésének egyik nagy eredménye, hogy az aranyszabályt nem lehet perverz módon, természet-ellenes tartalom alapján érteni, mivel nem csak annak a *helyes értelem*hez kötése a kritérium, hanem a helyes értelem immáron kifejezetten a *természetjog szerinti helyes értelmet* jelenti, annak meghatározott erkölcsi töltetében, antropológiai tartalmában. Nagy Szent Albertnél (1193-1280) már azt olvassuk ugyanis,

hogy „mindazt, amit a *természetjog szerint* ti is akartok, hogy az emberek nektek tegyenek, ti is tegyétek azt nekik."[425] A természetjog tehát az a referencia-alap, amelynek bázisán kell az aranyszabályt érteni. A természetjog tekintetében pedig az ember *racionális* természete az iránymutató, ahogy azt a Szent Tamás természetjogi gondolatait tárgyaló fejezetben bővebben kifejtjük. Az aranyszabály továbbá az így vett emberi természetből fakadó *racionális követelmény*. Ezen korszakban egyértelműen az a domináns koncepció, amely a természetjogot az ész előírásaként tekinti.[426] Igazából azonban Nagy Szent Alberttel lesz megingathatatlan az a nézet, hogy a természetjog lényege annak *racionalitása*. Nagy Szent Albert kezdi el azt a művet, amit majd tanítványa, Aquinói Szent Tamás visz végbe, amikor is letisztázza és szisztematikusan kidolgozza a természetjogi tant, s ezáltal – a korábban önmagukban is eklektikus és egymásnak ellentmondó tanokkal ellentétben – minden a helyére kerül, a teológia, a metafizika és a természettudomány egyaránt. Tehát már Nagy Szent Albert a dekretistákkal szemben, valamint a természetjog ulpianusi koncepciójával szemben azt tanította, hogy a természetjog csak az *emberre*, mint *ésszel bíró teremtményre* vonatkozik. A természetjog Szent Albert szerint két dolgot foglal magába, mely két dolog ugyanazon dolog két aspektusa: magában foglalja a természetszerűséget, mivel természeti és a jogiságot, mivel jog. A természetesség a természetre, a jogiság az észre értendő. A természetjog ebből következően a *természetes ész joga*, vagyis az emberi természet joga, hiszen – mint már mondottuk – az ember természeti lényege a racionalitás. A természetjog vagy a természeti törvény tehát *racionális törvény*, amelyet az ember természetébe írva talál, s amely a participáció révén részesedik az örök törvényben.

Szent Tamás felveti azt a problémát, hogy Gratianus állítása szerint a természetjog az, ami a Törvényben és az *Evangélium*ban foglaltatik. Mivel ez nem minden ember esetében közös, mivel nem mindenki engedelmeskedik ezeknek, így a természetjog sem lehet mindenkinél közös. Az ellenvetés tehát oda konkludál, hogy Gratianus tévedett. Szent Tamás azonban a következőképpen válaszolja meg az előbbi problémát. A gratianusi megállapítást nem úgy kell értelmezni, hogy *minden*, ami a Törvényben és az *Evangélium*ban foglaltatik, az mind a természetjog tartalmát képezi. Sok minden ott előírt szabály meghaladja a természetet [*supra naturam*], minthogy tökéletes módon vannak ott tanítva. A természeti törvényt érintő, *Evangélium*ban leírt dolgok tehát azok természeti *tökéletességükben* tárulnak elénk.[427] Gratianus is azonban a szűk értelmében tekinti a természeti törvényt, minthogy azután hogy azt mondja, a természeti törvény az, ami a Törvényben és az *Evangélium*ban foglaltatik, rögtön hozzáteszi, hogy az előbbiek értelmében mindenki azt köteles tenni, amit szeretne, hogy a többiek vele tegyenek.[428] Vagyis – vonhatjuk le a következtetést – ez utóbbi norma, az aranyszabály a természetjog alapnormája, amely voltaképpen az ember racionális természetén nyugvó természeti törvényi szabály.

Csakhogy – tehetjük hozzá – minthogy az aranyszabály a szeretet törvényéhez, a szeretet kettős parancsához kötődik, így annak legmagasabb keresztényi értelme felé is folyamatosan nyitott marad. A kölcsönös szeretet krisztusi főparancsa ugyanis azt írja elő a keresztények számára, hogy szeressék egymást, mint ahogy Ő (Jézus) szeretett minket. Márpedig Ő úgy szeretett minket, szerette az embereket, hogy életét adta az emberekért. Ez tehát a kölcsönös szeretet mércéje, amely még az életünk Másikért való feláldozását is kérheti. Ezen teológiai alapú erkölcsi norma természetesen jogilag nem írható elő és a jog alapján nem várható el senkitől. Mindazonáltal mutatja azt, hogy az aranyszabálynak van egy olyan racionális mag-

va, amely az igazságosság alapján a kiegyensúlyozott, harmonikus és boldog emberi társas-társadalmi együttélést teszi lehetővé, másrészt radikálisan keresztényi (Krisztus-követő) értelmében a *kölcsönös szeretet krisztusi főparancsában* oldódik fel, amely szeretet-parancs a Krisztusban újjászületett „új emberek" új társadalmának az alapja.[429]

Visszatérve Nagy Szent Albert gondolataira, azt mondhatjuk, hogy az aranyszabályban a kinyilatkoztatott és a szívbe írt természetes és racionális törvény egyesül. Az „írott" jelleg egyszerre jelenti azt, hogy Isten általi kinyilatkoztatásként került leírásra és előírásra az aranyszabály, de azt is, hogy Isten által minden emberi szívbe lett írva, amelyet minden ember esze által felismerni képes.[430]

Szent Bonaventura (1221-1274), aki szerint – mint a jegyzetben utaltunk rá – a természetjog azt írja elő, hogy engedelmeskedjünk a helyes észnek, rámutat arra, hogy az aranyszabály helyes értelme nem tartalmazza a „tevések" egymásközti *megfelelőségi-arányossági* értelmezését, így nem lehet az aranyszabályt a *tálió törvényével* [*lex talionis*] azonosítani. Nem mondhatjuk ugyanis, hogy azt *tesszük* másokkal, amit mások is velünk *tettek*. Minthogy az aranyszabály igazi értelmében azt mondja, hogy ne azt tegyük, amit velünk tettek, hanem amit mi is szeretnénk (*akarnánk*), hogy velünk tegyenek. Tegyük tehát mindenkivel, ha tehetjük, azt a *jót*, amit mi is *szeretnénk* (*akarnánk*), hogy velünk azt mások tegyék.[431] Az aranyszabály ily módon tökéletesíti a természeti törvényt [*est consummatio legis naturalis*], amelynek *negatív* megfogalmazású oldala még elégtelen, mivel csak a *tevések kölcsönösségére* vonatkozik, anélkül hogy kiemelné az akarat döntés-oldalát (decizivitását).[432] Az aranyszabály a *mi* akaratunkra apellál, mert mindenkihez a saját akarata áll közel, azt ismeri, s mert mindenkit az mozgat, aminek ismerete hozzá közel áll, amit sajátjának ismer el. Azonban az aranyszabály azokra vonatkozik, akiknek az *akarata rendezett* [*voluntas ordinata*], márpedig ezen akarat szerint cselekedni kell. Az aranyszabály ezen rendezett akarat nélkül nem csak tartalom nélküli üres elv marad, hanem egyfajta *szubjektivizmusnak, egoizmusnak* is teret nyit. A rendezett akaratot az *észnek* kell ugyanis irányítania ahhoz, hogy valóban rendezett, és így helyes legyen. Ezért a természeti törvényhez mindig egy írott törvény [*lex scripta*] társul, hogy az ember tudja, hogy az igazságosság szerint mihez kell tartania magát.[433] A ferences iskola voluntarizmusának (akarat-központúságának) köszönhetőek ezen lényegi felismerések és fontos elvi kiemelések hozzánk is elérkeztek.

Duns Scotus (1266-1308) szintén nyomatékosítja, hogy az aranyszabály a helyes értelemhez rendelt, így ezen szabályban benne van implicit módon, hogy „amit akarnod kell, az ész helyes ítéletének megfelelően". Az akaratot így nem *önkényes szubjektivitásként* kell elképzelni, hanem a *helyes ész*nek való megfelelőség objektív kritériumai alapján.[434] Az akarat nem vehet fel tehát *akármilyen tartalmat*, mert ekkor nem vezetne helyes eredményekre az aranyszabály.

A modern korban a *relativizmus*, az *individualista szubjektivizmus* és a *radikális voluntarizmus* eredményezi azt, hogy az aranyszabály valóban tartalom nélkülivé válik, pontosabban bármely önkényes akaratnak kiszolgáltatott lesz.

A középkorban ezzel szemben – mint láthattuk – a ferences és dominikánus, a voluntaristának és a racionalistának nevezett irányzatok *egybehangzóan* állítják, hogy az aranyszabály akkor „működik" helyesen, s akkor ír elő helyes cselekvést, ha a *helyes értelem* vezérli. Az ész helyes ítéletének való megfelelőség esetén azonban valódi kategorikus imperatívusszá válik, amely nem csak a károkozás tiltását tartalmazza, hanem a másoknak való jó tevését is előír-

ja. Ezen utóbbi értelmében az aranyszabály nem az ószövetségi tálió törvénynek, hanem az újszövetségi szeretet parancsának a variánsa.[435]

Közismert, hogy Aquinói Szent Tamás a természeti törvényt úgy tekinti, mint az örök törvény részvételét az *emberi észben*. A természeti törvény az így értett racionális emberi természethez kötődik: „*lex naturalis est aliquid per rationem constitutum*"[436] [a természeti törvény az értelem alkotása]. Az ember ezen eszes természetéből következik az, hogy az aranyszabály reciprocitása szerint kell élnie.[437] Aquinói Szent Tamás számára az aranyszabály olyan természeti törvény, amely az *emberi lény eredendő interszubjektív természetét* jeleníti meg normatíve.[438] A természeti törvény a „jó tevését és a rossz elkerülését" írja elő, amely szabálynak érvényességét, nyilvánvalósága miatt, minden ember belátni képes, de azon előírásokat sem lehet nem tudomásul venni, amelyek abból fakadnak. Ezen előírások említésekor hozza példának az aranyszabályt negatív megfogalmazású verziójában. Az emberi ész fénye evidenssé teszi ezen szabályt, így nem lehet hivatkozni annak nem ismerésére. Így, amint a természeti törvény is változatlan és mindenki számára könnyen megismerhető, ugyanilyen módon az aranyszabály is ilyen, amelyet pusztán csak a rossz akarat nem ismer.

A természeti törvény elvei úgy vannak jelen a *gyakorlati értelemben*, mint az elsődleges demonstratív elvek a *spekulatív értelemben*, ezek mind *magától értetődő elvek* [*principia per se nota*]. Az első dolog, amivel a megismerés találkozik, az a létező (a dolog), aminek fogalma mindazon dolgokban benne rejlik, amit megismerünk. Ebből következik, hogy a megismerés rendjében az első bizonyíthatatlan elv az, hogy egy dolog állítása és tagadása egymással összeegyeztethetetlenek, mert az a létező és a nem-létező fogalmán alapul. Minden többi elv ezen alapszik. Amint a létező az abszolút módon elsődleges a megismerés rendjében, úgy a 'jó' az elsődleges a gyakorlati értelem rendjében, amely a *cselekvésre* irányul. Minden cselekvő egy olyan célra törekszik, amely önmagában jó. A gyakorlati értelem első elve tehát a „jó" fogalmán alapszik, mert mindenki a jót szeretné. Éppen ebből származik a természeti törvény első szabálya: a jót kell keresni, a rosszat pedig el kell kerülni. Ezen alapszanak a természeti törvény többi előírásai. Amint a megismerő észnek ahhoz, hogy megismerni tudjon, szüksége van egy szilárd, bizonyíthatatlan elsődleges elvre, amely az ellentmondásmentesség elve, s amely minden más elvnek és következtetésnek alapját képezi, ugyanígy a gyakorlati értelem mérlegelő bölcsessége, amely mérlegelő döntés minden cselekvést megelőz, egy nagyon általános alapelvből indul ki, amely a „tenni a jót és elkerülni a rosszat" - elv.

A természeti törvényi előírások rendje követi a természetes hajlamok rendjét olyan módon, ahogy azt kifejtjük a Szent Tamás törvényi rendszerét tárgyaló fejezetben. Az ember mint racionális lény az Igazság megismerésére törekszik, amely arra ösztönzi, hogy a tudatlanságtól meneküljön, és a társas együttélésre törekszik, amely arra indítja, hogy ne sértse meg azokat, akikkel együtt kell élnie. Az aranyszabály, különösen negatív verziójában, a Másik tiszteletét írja elő, mivel a tisztelet a jó személyközi kapcsolatoknak, s így a társadalmi együttélésnek is az előfeltétele. Az aranyszabály azonban az igazságosságra irányul ezen relációkban. A kommutatív igazságossági reláció területéről vett példáról szólva írja, hogy a szolgáltatásnak és az ellenszolgáltatásnak (az áru értékének és annak árának) egyenértékűnek kell lennie, minthogy az *értékarányosság* hiányában sérül az igazságosságban foglalt *egyenlőségi elv*. Ezen egyenlőséget úgy lehet helyreállítani, hogy az aranyszabályhoz mint *igazságosság elvhez* fordulunk. Az aranyszabály szerint ugyanis azt kell tennünk, amit mi is szeretnénk, hogy velünk tegyenek. Márpedig senki sem szeretné, hogy valamit többért adjanak el neki, mint amennyit maga a do-

log ér, ezért senkinek sem szabad eladnia egy dolgot ily módon. A két verzió között lényeges különbség a tartalom és az érvényesség vonatkozásában nála sincsen. Az aranyszabályt első kapocs köti tehát a kommutatív igazságossághoz, amely által mindenkinek azt adjuk meg, ami őt megilleti, s amit azon helyzetben mi is szeretnénk, hogy velünk mások megtegyenek. Vissza kell adni a kölcsönt, mert az a Másikat megilleti, s adott esetben azt mi is igényelnénk a magunk számára. Ha valakinek nem akarnánk visszaadni lejáratkor a kapott kölcsönt, akkor a Másiknak, a kölcsönt adónak a helyébe képzelve magunkat derül ki a cselekedetünk igazságtalansága, vagyis, hogy valamint nem adunk meg a Másiknak, ami őt jog szerint megilleti, s ezáltal megkárosítjuk. Láthatjuk tehát, hogy az aranyszabály a „Másikat meg nem károsítani" és a „megadni a Másiknak az őt illetőt" igazságossági elvekkel együtt adja a helyes társadalmi együttélés szabályait.[439]

Az aranyszabály alapjául álló „jó" végezetül a helyes akarat által kell hogy vezérelt legyen. Minthogy – mint már tudjuk –, az akarat tárgya a jó, így az önmagában rosszat akaró helytelen „akarat" voltaképpen nem is akarat, hanem vágy és szenvedély, amely a rossz felé sodor. Az aranyszabály biztosította reciprocitásban az akaratnak a javak helyes rendjéhez kell igazodnia, az annak megfelelő arányosság szerint. A Másik javát akarva tehát azt a jót kell akarni és tenni, amit mi is szeretnénk magunkat, de tiszteletben tartva a Másik egyéni jó-keresésének egyedi modalitásait is. A jónak továbbá ahhoz, hogy valóban az, tehát jó legyen, a Másik igazi javára kell vonatkoznia, amely megvalósulását, kiteljesedését szolgálja. Tehát ennek a jónak a Másikhoz kell idomulnia és kiteljesedését kell előmozdítania. Ezért a szülők, akik a gyermekek engedelmeskedését szeretnék, ők maguk nem kell hogy engedelmeskedjenek gyermekeik minden óhajának. Egy ilyen magatartás mindannyiukra nézve káros lenne. Az aranyszabály reciprocitásában foglalt egyenlőség következésképpen az arányosságon belül értelmezendő ahhoz, hogy helyesen értelmezett és alkalmazott legyen, s hogy ezáltal valóban mindenkinek az igazi java legyen biztosított. Az aranyszabály így mint a természeti törvény egyik szabálya az *igazságosságot* juttatja érvényre.[440] Az igazságosságon túl azonban az aranyszabály a felebaráti szeretet evangéliumi parancsának megvalósulása felé is kinyitja a horizontot és a cselekvési teret.[441]

11. A szeretet evangéliumi törvénye és a természetjog kapcsolata Szent Tamásnál

Az *evangéliumi törvény* tamási törvényhierarchiában elfoglalt helyéről azért kell szólnunk, mert az jól megvilágítja magáról a természeti törvényről vallott igazi felfogását is.[442] Tamás öt törvényfajta között különböztet: a minden törvényhozás isteni alapjául álló örök törvényt, a már sokoldalúan elemzett természeti törvényt, továbbá az emberi törvényt különíti el, amely utóbbi a természeti törvényből nyeri kötelező erejét, majd ezekhez a Kinyilatkoztatás nyomán hozzáteszi az ószövetségi törvényt, amelynek magvát a Tízparancsolat adja, s ami a természeti törvényhez kapcsolódik, s végezetül az emberi lét szempontjából nézve a *törvényhierarchia csúcsára* helyezi az evangéliumi törvényt.[443] Az evangéliumi törvény képezi Tamás erkölcstanában az első helyet, amely így megelőzi mind a természeti törvényt, mind a Tízparancsolatot, amelyeket természetesen nem rombol le, hanem kiteljesít, tökéletesít. Az Aquinói Szent Ta-

más által elkülönített törvények egymásközti dinamikus relációját pedig a következőképpen szemlélteti a dominikánus Servais Pinckaers:

> „E különböző törvények igazi dinamizmussal kapcsolódnak egymáshoz, amely az örök törvényből indul ki, leszáll a természettörvényen keresztül a polgári törvényig, majd újra Isten felé emelkedik, hogy csúcsát az evangéliumi törvényben érje el, amely a földi életben lehetséges legtökéletesebb részesedés az örök törvényben, s a legközelebb is áll a számunkra kitűzött végcélhoz (Ia IIae qu. 106., a. 4.)."[444]

Hangsúlyozandó, hogy a természeti törvény nem csak jog, az erkölcs pedig teljes normatív és vezérlő valójában nem csupán törvénybe foglaltan jelenik meg Tamásnál. A természeti törvény előírásai azon alapvető előírásokat tartalmazza, amelyek nélkül nincs, vagy nincs helyes társadalmi együttélés. E kérdés további pontosítására később még visszatérünk, most elég legyen annyit leszögezni, hogy a természeti törvény morális kiteljesedését az evangéliumi újszövetségi törvényben nyeri el. Ez az aktív erénygyakorlást igényli, nem pedig kógens szerkezetű, az emberi intellektuális és morális döntési kompetenciához képest külsődleges, egyértelmű tartalmú normák puszta végrehajtását. A szeretet erényének gyakorlása jelenti az evangéliumi törvénynek, mint a szabadság, a lélek törvényének igazi megvalósítását. Ennek viszont vannak fokozatai és sajátlagos megjelenési formái. Minket a politikai kormányzás és uralkodás, az engedelmesség, a törvényhozás és a politikai barátság, valamint az ezekhez fűződő igazságossági dimenziók érdekelnek, amelyeknek a legmagasztosabb vezérlő erénye tendenciájukban kiteljesedési pontja a szeretet univerzális evangéliumi követelménye. Láthatjuk tehát, hogy az evangéliumi törvénynek, mint az evangéliumi kölcsönös szeretet krisztusi parancsának nem csak a természeti törvénnyel van szoros kapcsolata, hanem magával a szűken vett, azaz a természeti törvénytől, mint jogtól valamelyest elhatárolt erkölccsel is – amely előírásaiban nem csak abban különbözik a jogtól, hogy az ember belső szférájára vonatkozik, hanem abban is hogy kiteljesíti a természeti törvény alapvető jogi előírásait –, amelynek a csúcsa az evangéliumi szeretet törvénye, illetve a Hegyi Beszéd tanácsai, illetve „boldogságai", így kijelenthető, hogy a keresztény középkor társadalmában az elméletileg megfogalmazott teória szerint „a különböző törvények által vezérelt egész erkölcs az evangéliumi törvény felé orientálódik"[445]. Nos, mindazonáltal ez az evangéliumi szeretet általános morális parancsában és erénygyakorlataiban összefoglalt erkölcsi töltet, mind tartalmában, mind erkölcsi normaformájában végül is politikai utóéletét nézve erényként és normaként specifikálódva abszorbeálódott az igazságosság, a méltányosság és a politikai barátság, valamint a politikai prudencia természeti törvényhez közelebbről vagy távolabbról kapcsolódó fogalmaiba, valamint egyéb uralkodói erényekbe; illetve a szeretet erénygyakorlásának általános evangéliumi „tanácsa"-ként megfogalmazva visszavonult hatóterében az egyén vallásos magánszférájába, de sokáig tovább élt még tiszta és radikális formájában mint legfőbb norma (bizonyos) szerzetesi közösségekben.[446] Eközben nem csak az erénygyakorlás konkrét megvalósultsága hagy maga után kívánni valót különösen a politikum szférájában a hatalmi harcok közepette, hanem a minimálisnak tartott természeti törvényi jogi előírások is az adott kulturális és civilizációs szinten kemény korlátokba ütköztek például a szolgaság kérdése tekintetében, amelyre a válasz ne a jogi tartalom kikényszerítése volt, hanem a természeti törvény normarendszerén belül végbevitt fogalmi distinkció, vagyis

hogy egyes előírások valódi kötelező normákból tanáccsá, vagy puszta útmutatássá fokozódtak le, amelyek tehát azt demonstrálják, hogy mi lenne a jobb, a helyesebb a természeti törvény szerint. A pozitív jog azonban felülírhatja a természeti törvényt, vagy legalábbis korlátozhatja annak teljes érvényesülését a történelmi kor szabta körülmények sajátosságai, korlátai alapján, a amelyet tényszerűen és kényszerűen tudomásul kell venni. Mindenképpen kiemelendő azonban, hogy az evangéliumi erkölcs univerzális követelményei egy *Respulica sub Deo* „birodalmában" [*Imperium Christi*] jelentősen enyhítették a természeti törvény jogi fogyatékosságait, annak korlátozott érvényesüléséből fakadó problémákat, gondolva itt arra, hogy a háború *ius gentium*on alapuló intézményes civilizáció-kötött szabályozása nem tette meghaladhatóvá a (rab)szolgaság természeti törvény-ellenes intézményét. De minderre, azaz a természeti törvény jogi tartalmainak vizsgálatára később még vissza fogunk térni. Most az evangéliumi és a természeti törvényen alapuló Aquinói Szent Tamás által megfogalmazott erkölcsről kell még néhány szót ejtenünk. Az angyali doktor szerint az erkölcsöt főként az *erények* alkotják és csak másodsorban a parancsok, amelyek az erkölcsös élet alapvető kritériumait határozzák meg, amelyek nélkül tehát nem és nem is lehetséges erkölcsös élet. A kötelezettségek és a tilalmak, amelyek *parancsok* formáját öltik közvetlenül a *külső cselekedetekre* vonatkoznak, s mint ilyenek közeli szerkezeti rokonságot mutatnak a természeti törvény *jogi előírásaival*, amelyek szintén a külső tetteket szabályozzák, azaz azok meghatározott formáit írják elő vagy éppen tiltják. A tízparancsolatban magfogalmazott természeti törvényi előírások alapvetően a külső cselekedetekre vonatkoznak, amihez új parancsot nem adott hozzá a kereszténység. Ez viszont távolról sem jelenti azt, hogy nincs *sajátlagos keresztény erkölcs*, vagy hogy a szó tág értelmében a keresztény természeti törvény-tan nem tartalmaz semmi újat az Ószövetségi etikához képest. Tamás felfogásában, mint mondottuk, az erkölcs lényegét nem a parancsok által meghatározott kötelezettségek és tilalmak adják.[447] Az erények a „belső cselekedetektől kiindulva szabályozzák az erkölcsi cselekvést"[448] Elméletében a sajátlagosan keresztény (teológiai) erények, amelyek az erkölcsi cselekvés egészét, s így az emberi erényeket és parancsokat is irányítják „olyannyira uralkodnak a parancsok felett, hogy minél jobban növekednek az előbbiek, annál kevésbé szükségesek az utóbbiak". Ennek az egyik oka az, hogy

> „az újszövetségi törvény megérdemli a »szabadság törvénye« nevet: a Szentlélek működése az erények által az emberben spontán és személyes mozgást indít el a jó cselekedet felé, ami lehetővé teszi a parancsok minimumra redukálását, hogy szélesebb tér nyíljék a szabadság kezdeményezése számára",

de Servais Pinckaers rögtön ezután hozzáteszi:

> „De, félreértés ne essék, e spontaneitás, amelyet a szeretet [*charité*] inspirál, korántsem a parancsok ellenében hat, hanem arra törekszik, hogy az általuk védeni kívánt erkölcsi minőségeket tökélyre vigye."[449]

Szent Tamás úgy fogta fel az evangéliumi törvényt mint az erényekre nevelés eszközét, annak tanítóját, mert csakis az erényekre nevelés által érheti el az ember az erkölcsi érettségében a morális szabadságot. Az evangéliumi törvény tehát, amely az erényekre nevel, a szabadságot teljesíti ki az emberben.[450] Abban az emberben, aki úgy tartozik a közösséghez, mint rész az egészhez. Márpedig a közösség, a polgári vagy *politikai közösség célja* a helyes, vagyis az erkölcsös élet, ahogy Szent Tamás a *De regno*ban megfogalmazza:

> „[Ámde úgy látszik nekünk], hogy a közösség célja helyesen élni. Azért gyülekeznek közösségbe az emberek, hogy együttesen nemesen éljenek; s ezt egyedüliségben nem tudnák elérni. Ám nemes az az élet, amely az erényt követi; tehát a helyes, erényes élet az emberi gyülekezetnek célja… Ez abból is kitűnik, hogy csak azok a közösség tagjai, akik rendezett életben közösködnek egymással. […] csakugyan csak azok tartoznak egy közösségbe, akik közös törvények, közös uralom alatt állnak a helyes élet végett."[451]

Kétségtelenek az egybecsengések Arisztotelész-szel vagy akár Ciceróval, mi ugyanakkor mégis úgy látjuk, hogy a sajátlagosan keresztény erények is jelen vannak a klasszikus emberiek mellett. És itt a szeretet és az igazságosság vezető erénye között különbségről kell szólnunk a klasszikus és a keresztény morálfilozófiában, vagy utóbbi esetben a morálteológiában. A szeretet [*caritas*] a kereszténységben a törvény teljessége [*plenitudo legis*]. Az angyali doktor pregnánsan fogalmazza meg a keresztény morál alapelvét: „*tota bonitas ipsius animae est ex caritate*"[452], ami szerint tehát a szeretet minden erkölcsi jóság forrása[453]. A szeretet, Aquinói szerint, az általános erény, amiáltal minden erény-cselekedetet az isteni jó alá rendelődik, amiképpen a társadalmi igazságosság is, ami pedig a közjó felé irányítja a cselekvéseket.[454] Míg tehát Arisztotelész számára az igazságosság az általános erény[455], addig a keresztény morálfilozófiában, így Aquinói Szent Tamásnál is, a szeretet veszi át annak a helyét. A skolasztika fejedelme ily módon az arisztotelészi igazságosság-fogalmat a szent ágostoni szeretet *ordo amoris*[456]–koncepciójával egészíti ki, vagyis minden erényt a szeretetre vezet vissza, de oly módon, hogy ezáltal nem oldja fel azokat ez utóbbiban, hanem meghagyja sajátlagos logikájukat és működési területüket, azaz a szeretetre visszavezetettség nem megszünteti, hanem kiteljesíti azokat. Az igazi igazságosság sem szakítható el tehát a szeretettől (Aquinói Szent Tamás radikálisabban fogalmaz, hiszen azt állítja, hogy nem lehetséges igazi igazságosság szeretet nélkül[457]), amiben az kiteljesedését nyeri el, akképpen tehát, hogy a szeretet nem szünteti meg a *iustitia* létjogosultságát, hanem azt mintegy – teleologikus perspektívában – a tökéletességre viszi. Az igazságosságot tehát a szeretet keresztény-tomista koncepciója nem teszi hatálytalanná, hanem végső filozófiai megfogalmazásában köti a Legfőbb Igazságossághoz, magához az irgalmas Szeretethez.[458] Szent Tamás tehát teológiai-filozófiai konstrukciójában a szeretetben teljesíti ki az igazságosságot[459], mely utóbbi nélkül pedig igazi jogról, a szó teljes értelmében vett törvény-szerintiségről nem beszélhetünk, mindezek szellemében a neotomista Pizzorni úgy fogalmaz, hogy a „szeretet norma az igazságosság számára és következésképpen a jog számára"[460]. A kérdésben pedig, hogy miképpen viszonylik a természetitörvény-tan központi elemeként szereplő prudencia a „helyes értelem"-hez valamint a szeretethez, Szent Tamás világosan, egyértelműen, félreértésre alkalmat nem adó módon fogalmaz:

> „Az okosságot minden erkölcsi erény formájának nevezzük. Az erény cselekedete pedig, amely ilyenformán a »helyes középúton« alapul, a végső célhoz rendelés szempontjából úgyszólván a (megformálandó) »anyag«. E hozzárendelés révén az erkölcsi cselekedet a szeretettől kapja a parancsot. Ezért azt kell mondanunk, hogy a szeretet valamennyi erény formája".[461]

Hogy a természeti törvény, illetőleg az evangéliumi törvény előírásainak ember általi követésében tetten érhető kegyelmi késztetés egymáshoz valamiképpen hasonló funkciót betöltő

elméleti kategóriái, nevezetesen a 'természetes ösztön' az előbbi, illetve a Szentlélek által a keresztényben munkálkodó szeretet az utóbbi vonatkozásában miképpen inspirálnak együttesen az erényes életre a tamási keresztény erkölcstan szerint, nos, arra a következő választ kapjuk:

> „Teljes szabadsággal cselekszik az, aki önmagát mozgatja egy az erény által tökéletesített természetes ösztön szerint. Ilyen keresztény cselekvés, amikor a kegyelemnek és a Szentlélek által belénk öntött szeretetnek [*charité*] az ösztönzéséből származik. Jegyezzük meg, hogy az »*instinctus*« [ösztönzés, ösztön] szót Szent Tamás nagy előszeretettel használja, amikor a Szentlélek ajándékairól beszél [. . .]. Nyilvánvalóan szellemi ösztönzésről van szó, amely megfelel az akaratlagos tett definíciójának, mint olyan mozgásnak, amely a célja ismeretében cselekvő alany bensejéből indul ki."[462]

A természetes ösztön, vagy természeti indíttatás az emberi nem egységére és a (politikai) barátságra ösztönzi az embereket, a természettől társas embereket. A természetjog maga fejezi ki a maga faktualitásában az ember természettől való társas voltát és önti ésszerű normatív formába az ebből fakadó követelményeket, amiképpen már Cicero is rámutatott arra, hogy „aki engedelmeskedik a természetnek, az nem tud ártani a másik embernek"[463]. Természetesen ezen megfogalmazás erkölcsileg igényesebb és magasabb mércét támasztó változatai is fellelhetőek írásaiban, amiképpen Aquinói Szent Tamásnál is találunk a politikai dimenzióra is vonatkoztatva a természeti törvény alapvető tartalmain túl az evangéliumi törvény szférájába tartozó előírásokat, illetve tanácsokat is. Szent Tamás azonban a „barátság"-ról írt Arisztolész-kommentárjában nem negligálja, hanem ellenkezőleg, méltatja a *természetes vonzerő* adta társadalmi-„politikai" közösségi összetartozás virtuális erejét és eszmeiségét az emberi faj, az emberiség esetében, hiszen az *természetszerű*:

> „És nagyon is a természetben gyökerezik a barátság általában az emberek között; hisz egy fajhoz tartoznak. Ezért dicséretünk illeti a filantrópokat, az emberiségkedvelőket, akik teljesítik azt, ami annyira természetszerű."[464]

Majd hozzáteszi, hogy „ami természet szerint jó, azt tárgyalnia kell az erkölcsbölcseletnek", így „a barátságról is kell tárgyalnia", így annak az egész emberiségre kiterjedő fajtájáról is szólnia kell, amelynek legnyilvánvalóbb megjelenési formája az egy családként történő megjelenés, ami a jó útra való visszatérítésben ölt testet mindazon alkalmakkor, ha „valaki elvéti útját": ebben az esetben bárki figyelmeztethet akár idegent is „mintha minden ember a családhoz tartoznék és mindenkinek barátja volna". Az igazságosak is rászorulnak barátságra, sőt, „ami a leghatározottabban igazságos, a barátságnak is fenntartója és orvossága"[465]. Ekképpen a politikai közösségben is természetszerű az igazságosságon túl a baráti kötelék létezése is, de minderről, azaz a barátságról és annak politikai implikációiról korábban már bővebben szóltunk. Az evangéliumi törvény azonban specifikusan a keresztényekhez szól, a Krisztus-követőkhöz. Ez a törvény azonban nem csupán parancsokból áll, mint a természeti törvény annak legalista értelmében, hanem tanácsokat is tartalmaz, amelyek „értékes útmutatásul szolgálnak mindenkinek, hogy hatékonyabban és könnyebben haladhasson a szeretet [*charité*] tökéletessége és az ígért boldogság felé"[466]. Ez már a „Krisztusban megújult ember" természetét feltételezi, akit

Isten kegyelme és a Szentlélek inspirációja vezet. Mindazonáltal reális valóságként vagy éppen orientációs törvényként egy hívők egyetemes vallású közösségeként [*communitas fidelium*; *christianitas*; *civitas catholica*] meghatározható *civitas christiana*ban mindenképpen számon tartatik, ahol sokszor a keresztény fejedelmek, a világi hatalmasságok ambíciójuk szerint kívántak, vagy némely esetben – gondolunk itt az Egyház által szentté avatott néhány uralkodóra – mutattak is példát az evangéliumi tanácsok szerinti életvitelben minden keresztény nép előtt, a keresztény népek közösségeként számon tartott (politikai) közösség előtt [*respublica gentium christianarum*].[467] A Szent Tamás által kifejtett egész erkölcs, ideértve az evangéliumi törvényt és teológiai erényeket, s így azok között első helyen a *caritas*t is, nem korlátozódott a szerzetesekre, ahogy ez később bekövetkezett[468], hanem minden kereszténytre, azok összességére vonatkozik. Az evangéliumi törvény is tehát az általános életállapotra vonatkozik, és a hitben történő erkölcsi '*alapválasztás*'-ban (az újabb, így például a jezsuita Maurizio Flick által végzett kutatások mutatták rá Aquinói Szent Tamás e fogalmi kategóriája), a szeretetre orientált igazi keresztény életvitelben mutatkozik meg leginkább[469], amit ezért szükséges hangsúlyoznunk, mert később, mint már említettük, az erkölcs mintegy kettéválasztatik az életállapotok szerint, miszerint az általános erkölcsöt a Tízparancsolatra szűkítik le leválasztva azt a lelkiségtől, és csak a szerzetesek számára tartják fenn az evangéliumi törvény magasabb erkölcsi normákat állító tanácsait. Ehhez Szent Tamás által a 'parancsok' és a 'tanácsok' között véghezvitt distinkciót[470] fogják használni de voltaképpen akaratlanul is visszaélnek a tamási fogalmi különbségtétellel, hiszen egy olyan

> „mélyen megváltozott összefüggésrendszerben veszik igénybe: a törvény és a kötelezettségek erkölcsének kontextusában, amely teljesen alkalmatlan arra, hogy integrálja Szent Tamás értekezését az evangéliumi törvényről, éppen mivel ez utóbbi a »szabadság törvénye«",

amely az Isten iránti szeretet alapválasztásában áll és a kegyelem által a konkrét szeretettettek felé vezet Isten és felebarátok felé.[471] Összefoglalva az evangéliumi törvény által uralt keresztény erkölcs a „szabadság erkölcse", mert „az erények és ajándékok szerint bontakoztatja ki a spirituális spontaneitást, mert a szükséges minimumra korlátozza a külső parancsokat, az erények szolgálatába állítva azokat, s végül mert tanácsokat tartalmaz a szeretet [*charité*] szerinti erkölcsi tökéletesedésre irányuló szabad kezdeményezést előmozdítandó"[472]. Az evangéliumi törvény tehát Aquinói Szent Tamás erkölcsteológiájában „elsősorban *bensőnkbe adott törvény* [*lex indita*], és másodsorban írott törvény"[473].

12. A természetjog premodern elszakítása az evangéliumi szeretet-törvényétől: William Ockham

Távol áll tehát ez az evangéliumi törvény azon természeti törvény-tanoktól, amelyeket a modern korban a *Bibliá*ból és más természetjogi elvekből szűrnek le, illetve építenek fel, nem a *Szentírás* teljességét szem előtt tartva, hanem a Tízparancsolatra redukálva a *lex naturalis* tartalmát, miközben a szeretet teológiai fogalmát pedig a természetes önszeretetként definiálják (így például Grotius). De ez utóbbi természetjogi gondolkodótól is időben visszalépve elmondható, hogy jelentős változás állt be a nominalizmus hatására a teológiai erkölcstanban, amely

változásoknak szoros kapcsolata mutatható ki nem csak a tágan vett morálfilozófiával, hanem közelebbről a politikai tartalmú természetjogi tanokkal is, elég akár csak az azok gerincét alkotó téziseket megvizsgálni; mindezen tanok tehát időközben szintén ugyanabba, az előbb említett irányba fordulnak át legalizmusukkal és az egyéni perspektívát központba állító módszertani szubjektivizmusukkal. A XIV. században a pápaellenes harcaiban Bajor Lajos császár szolgálatába állott William Ockham tanai[474], s a nyomdokain kialakult nominalizmus egészen más utat nyitottak meg, ami magát az evangéliumi törvényben foglalt szeretetet is teológiai tartalmában, de mint korábban meghatározó központi erényt is az erkölcstanban betöltött helyét illetően jelentősen megváltoztatta; ezzel együtt a skolasztikus természetjog alapvető kategóriái is átalakultak, amellyel így a szabadságról, az erkölcsi törvényről, a törvény megismeréséről és az erkölcsös cselekvésről alkotott nézetekről is radikálisan új tételeket fogalmazott meg a „*Venerabilis Inceptor*"-ként nevezett ferences szerzetes. Mindezek kapcsán előrehozott összegzésként megfogalmaznánk azt a tézist, hogy a természetes erkölcsi törvénynek korábbi, arisztoteliánus, de sokkal inkább tamási értelme alapján kialakult politikai prudencia a helyes értelem [*recta ratio*] rokon kategóriájával együtt megszűnik a lassanként teret hódító új morálfilozófiában, illetve morálteológiában kiegyensúlyozottan konstruktív erő lenni a megismerés és a gyakorlati országkormányzás terén, és mivel a tomista értelemben vett természetes hajlamok erkölcsi értelmükből kivetkőztetnek, továbbá pedig mivel nem az evangéliumi szeretet-törvény alkotja a keresztény fejedelmekre is vonatkozó erkölcs, vagy törvényi hierarchia – de sokkal inkább a különböző szintű és fajtájú törvények hierarchikus egységének – legfőbb törvényét, amely nem parancsok, kötelezettségek és tiltások összességének heteronóm rendszere, hanem, mint láttuk, erénygyakorlás a „szabadság törvénye" szerint Isten kegyelme és a Szentlélek inspirációja által: így a keresztény királyokhoz írt intelmekben és buzdításokban megfogalmazott hagyományosnak tekinthető uralkodói erények is, úgy mint az igazságosság, a méltányosság és a kegyesség stb., és továbbá olyan egyéb erények, amelyeknek a teológiai erényként a szeretet összefoglalója, nem kapnak adekvát tartalommal és pozícióval helyet – hogy továbbra is dolgozatunk vizsgálati tárgyánál maradjunk – a királyi gyakorlati erénygyakorlás és politikai cselekvés rendjében (sem). Az erkölcs alapjául állított emberi *választási szabadságot* Ockham ugyanis olyanként fogta fel, amely a teljesen szabad akarat-vezérelte döntésekben nyilatkozik meg, s ami végül is egymástól is független pontszerű lelkiismereti döntések sorozataként előálló cselekedetekben ölt testet, mert semmilyen természetes szellemi spontaneitásként felfogható természetes hajlam, amely magát a szabadságot inspirálná, nem vezeti az erényre, az erkölcsi tökéletességre az egyént, mert Ockham nézetrendszerében azok – mármint az erény, a hajlam, a habitus és maga a tomista értelemben vett erény – mind az ellentétek közötti választás lehetőségében megnyilatkozó emberi szabadság korlátozásaként tűnnek fel, így ha megtartja, akkor jelentősen átalakítja tartalmukban az iménti kategóriákat. Az indeterminizmus radikális felfogása olvasható ki tanaiból, amelyhez a korábbi természetes mozzanatok kiűzetése társul az erkölcsből, miközben azok egyszersmind „naturalizáltatnak" is:

> „Következésképpen a természetes hajlamok, nem lévén többé beleértve az akarati aktusba, a szabadság szintje alá zuhannak, és az ösztönnek , az érzékelésnek, a biologikumnak az erkölcsi univerzum alatti zónáját alkotják."[475]

A „természetes" immáron az ember ösztönszerű, nem erkölcsi szférája, s nem tudja immáron konceptualizálni, hogy „az emberben létezik egy magasabbrendű természetes szellemi

spontaneitás, amely magát a szabadságot inspirálja”[476]. Az ember ekképpen vett „természeti” természetét pedig már ebből is következően alapvetően rossznak fogja fel, amint Hans Welzel erre hangsúlyosan mutat rá, mivel az emberek az *ellenségeskedésre* és a viszályra hajlamosak, amelynek viszont jelentős politikaelméleti következményei is vannak. A felsőbbség törvényének lényege és a hatalom funkciója így alapvetően elnyomó, kényszerítő jellegű[477], amelynek gyakorlati célja a rosszak féken tartása és a jók megvédelmezése.[478] A *hatalom eredetét* is a bűnbeeséshez köti, amit az emberi gyarlóság és gonoszság tesz szükségessé.[479] Bár a *hatalom fő céljaként* a földi javak elosztását, és az azokhoz fűződő individuális alanyi jogosultságot védelmét jelöli meg, mindazonáltal ezen felül a *kormányzat funkcióit* tisztán negatívan határozza meg: a gonosztevők megbüntetése, az alattvalók közötti – korábban már említett – folytonos viták rendezése, s mindezek által a béke fenntartása. Ezzel szemben Tamás egész erkölcs- és társadalomfilozófiájának alapjául az áll, hogy

> „a jóra, a boldogságra, a létre, az igazságra való természetes hajlamok magával a szabadság forrásával azonosak; alkotórészei az akaratnak és az értelemnek, amelyek összekapcsolódva, a szabad akaratot képezik”

– írja Servais Pinckaers.[480] Ez a szabadság az erényben létben teljesedik ki, ami viszont a közösségi, vagy akár politikai szinten szerveződő formációkban válik teljessé, mivel a legfőbb erények, az igazságosság és a szeretet közösségi, illetve kommunikatív erények. Vagy fordítva: ezen természetes társadalmi és politikai közösségekben az erény kiteljesítése, a közjó megvalósítása és a helyes élet a közösség az „emberi gyülekezetnek” a fő célja.[481] A szabadság, az erény és a természetes hajlamok tehát nem magába zárják, hanem közösségi, kommunikatív viszonyokba hozzák az ember, aki természettől fogva társas lény.[482] Ockham viszont határozottan elutasítja, hogy az államnak, a *temporális hatalomnak* célja lenne az erényes, a „jó élet” előmozdítása, minthogy úgy véli ez erkölcsök előmozdítása a spirituális szférába, tehát nem a politikáéba tartozik.[483] Ezek után nem meglepő, ha a keresztény politikai gondolkodással szakítva teoretikus írásaiban egy deszakralizált világi hatalom képe rajzolódik ki.

A szabadságot Ockham tehát puszta radikálisan független individuális akaratvezérelt választási, illetve „hatásokozási” képességnek fogja fel *libertas indifferentiae*ként, azaz a közömbösség választásaként, elválasztva azt a természetes hajlamoktól, minthogy nézete szerint a szabadság megelőzi a természetes hajlamokat, miközben ez utóbbiak a moralitás alatti naturalitás szférába száműzi. Hajlik tehát arra, hogy a szabadságot az akarattal azonosítsa, miközben a korábban ismertetett ’alapválasztás’-ra vonatkozó nyomokat nem találunk elméletében. Így puszta normavégrehajtásról van szó hiteles, belső azonosulást feltételező aktív erényes, s így valóban szabad közreműködés nélkül, amelyet viszont a tamási értelemben vett evangéliumi törvény követése (és nem végrehajtása!) feltételez. Ockham emberképében a szétválasztottságok kerülnek fölébe a az egyesítésnek, amelynek egyik mozzanat az ahogy a célirányosságot a háttérbe szorítja. Szent Tamás elméletében az erkölcs vizsgálata a végső célról szóló értekezéssel indul, mivel ezen cél képezi minden emberi cselekedet egységadó elvét, sőt potenciálisan minden ember összes cselekvéséét.[484] Ez az emberi erkölcsös természetben rejlő teleologikusság az alapválasztással és a természetes hajlamokkal együtt nagyfokú szabadságot biztosít a gyakorlati morális cselekvésre utalt politikai aktor számára, mivel nem törvényi előírások, parancsok végrehajtás-szerű érvényesítéséről van szó, hanem kritériumszerű meghatározásokról,

illetve iránymutatásokról a cél ismeretében, az emelletti alapválasztás alapján, természetesen mindez az erények gyakorlása révén és a tiltó-előíró parancsok marginumai között, vagy pontosabban legalább azok erkölcsi minimumán. A politikai prudencia és az alapelvekre irányuló helyes ész ezen szinte már művészetszerű erénygyakorlást jelentik a megismerés és a cselekvés szférájában. Ockham azonban elutasítja azon nézeteket, amelyek a cselekedetekre nézve egyetemes hatókörű teleologikusságot állapítanak meg. Látható tehát, hogy nála a választási szabadságban is kifejezésre jutó individualisztikus szemlélet hogyan mutatkozik meg a szétválasztások további mozzanataiban, nevezetesen abban, hogy nála az egyedi szabad cselekvések atomizálódnak, pontszerű független akaratlagos aktusok sorából állnak, amely szabadság tehát logikai szerkezetében negatív – kiterjesztett „derivációiban" is az, így például politikai tartalmú írásaiban a középkori gondolkodást tekintve rendhagyó módon a szabadságot a *kormányzattól való szabadságként* fogja fel[485] –, vagyis szabadság minden befolyásoló, korlátozó külső tényezőtől legyen az erény, természetes hajlam, vagy az emberi élet teleologikuma. Nem is meglepő ezután, ha a boldogság kérdése Ockhamnél nem központi. Vagyis míg a tomista etikában a boldogságra irányuló természetes hajlam irányítja az egész erkölcsöt, és alkotja az első erkölcsi kérdést, addig a ferences szerzetes elfogadja bár, hogy létezik bennünk a boldogságra való hajlam, mindazonáltal úgy tartja, hogy teljesen szabadok vagyunk a tekintetben, hogy akarjuk-e a boldogságot, de magát a végcélt is, vagy esetleg magát a létezést vagy pedig sem. Az modern korban ez az akarati önmeghatározási képességben lokalizált szabad választási függetlenség és indeterminizmus a boldogság vonatkozásában az ellenkezőjébe csap át Spinozánál, aki szerint még maga Isten is azon szükségszerűség „törvénye" alatt áll, hogy boldog legyen. Az Ockham előtti filozófusoknál, egyházatyáknál és teológusoknál az első erkölcsi kérdés az igazi boldogság keresése volt. A válasz erre a filozófusoknál az erkölcsi erények köré, míg a teológusoknál a teológiai és az erkölcsi erények köré szerveződött, illetve rendeződött, amelynek középpontjában az utóbbi esetben a szeretet [*caritas*] állott.[486] Az erények a boldogság teleologikuma révén a szeretetben teljesedtek ki, míg az antik nem keresztény tanokban, s különösen a görög etikai tárgyú írásokban az igazságosság töltötte be a vezető helyet az alapvetően társadalmi-politikai etika keretén belül megrajzolt és elemzett erényhierarchiában. A keresztények társadalmában, így az egység ideája által áthatott politikai közösségben is az eszmeiség síkján, doktrinálisan az igazságosság ragyogó erénye felett helyezkedik el a szeretet vezető teológiai erénye.

Nyomatékosan alá kívánjuk húzni, hogy az előbbiekből semmiképpen sem következik, hogy szeretet és az igazságosság tulajdonképpen lényegileg azonosnak tekinthetőek, s hogy mindkettő a szorosan vett természeti törvény előírásait tartalmazná minden halandó vonatkozásában. Aquinói Szent Tamás világosan megkülönbözteti egymástól a két erényt, mint ahogy – némileg leegyszerűsítetten fogalmazva – bizonyos tekintetben a jog és a morál szféráját is, bár, mint látható, a „jog" (a 'törvény' fogalmi síkon) a tomista konstrukcióban a morál része, ami miatt az erkölcsi törvények, s különösen a közülük kiemelkedő teológiai erény, a szeretet – az igazságossághoz hasonlóan szintén az interszubjektív síkban ható erénye – s az annak gyakorlására vonatkozó isteni parancs a keresztény tanításban a többi erény, s így az igazságosság és a méltányosság vonatkozásában is, azaz a törvény-szerinti vonatkozásában is, a végső referenciát, a beteljesítő teológiai teleologikus értelmet jelenti. Az evangéliumi törvény tartalmilag, legfőbb krisztusi parancsot tekintve a szeretet keresztény erényének gyakorlását írja elő, amely ebben (!) a tartalmában tehát keresztény és nem görög vagy római erény humán

erény, bár tartalmaz olyan primérebben emberi erényeket, illetőleg összetevőket is – például a béke, vagy a (politikai) barátság vonatkozásában –, amelyeket Tamás a görög szellemi hagyatékból, a Filozófustól (Arisztotelésztől) kölcsönöz. Az igazságosság kiemelt szerepének és rendkívüli jelentőségének első korlátozását jelenti az, hogy az Angyali Doktor szerint ezen erény csupán csak egy a négy *sarkalatos erény* közül[487], továbbá mindenképpen különös hangsúllyal kell rámutatnunk arra, hogy csak az erkölcsi erények között elsőrendű az igazságosság – Aquinói Szent Tamás Arisztotelész nyomdokain haladva az igazságosságot *praeclarissima virtutum*-ként említi, amely mind a jogi igazságosságra mind az általában vettre áll, minthogy ezen erény a *virtus superior*, ami minden erényt a *közjóra* [*bonum commune*] irányít –, amely erények azonban nem merítik ki az erények teljességét, magát az egész erkölcsi világot. Mint köztudott, Szent Tamás három kategóriabeli fokozatát különíti el az erényeknek: az *erkölcsi, az intellektuális* és a *teológiai* erények csoportját nevesíti, amelyek az általában vett *erkölcsi célok* fokozatiságának, illetve az erkölcsi élet növekvő tökéletességének felelnek meg. Az ember az aktív és a kontemplatív életét éli és kétféle, a természeti és természetfeletti boldogságra van rendelve. Az igazságosság elsődlegessége az aktív életre vonatkozik, mely életszféra szükségképpen magán hordozza a jogi szabályozottság igényét, ami egyszersmind azt is jelenti, hogy az erkölcsi élet véghetetlen gazdagsága korántsem merül ki a jogi kategóriák szűkös és merev kereteiben[488]. Nem helytálló következésképpen a tamási tanítás olyanként való bemutatása, interpretálása mint ami az igaz(ságos) embert tekinti az erkölcsileg tökéletes, megvalósult embernek[489]. Amilyen szerepet ugyanis az igazságosság betölt az aktív élet vonatkozásában, az erkölcsi erények között – az igazságosság *praecipua inter virtutes morales*[490] –, ugyanilyen funkciót látnak el más erények magasabb tökéletesedési fokon: a bölcsesség az intellektuális, a szeretet pedig a teológiai erények vonatkozásában. A szeretet a legfőbb erény a fő erények között: maga az erény teljessége és tökéletessége, minden más erény anyja és gyökere[491], minthogy ezen erény a keresztény tökéletesség záloga. Távolról sem merül ki tehát az erkölcsiség a törvényben és a törvény-szerintiségben[492] – mutat rá minderre a neotomista természetjogászok egyik legkiválóbbika, A. P. D'Entreves –, ami más – ugyanazt jelentő – megfogalmazásban annyit tesz, hogy az etikát korántsem szűkíti le Tamás az „igazságos", a „*suum cuique tribuere*"–etikájára, hanem hűen a keresztény tanításhoz, különböztet a törvény rendje és a szeretet rendje között, megkülönböztetvén a kettő ismérveit; csakhogy ezen szférákat nem mint egymással szembenállókat és mint egymással lényegileg összeférhetetleneket tematizálta, hanem mint az erkölcsi tökéletesülés mozzanatait, mint az erkölcsiségnek egymást kiegészítő momentumait ragadta meg fogalmilag, bár hozzá kell tennünk, hogy a(z örök és isteni rendhez kötött) szeretet a keresztény felfogás szerint az ember valódi és egyetlen igaz kiteljesedését jelenti[493]. Szent Tamás a „nép"-ben fellelhető relációk négy „szociológiai" típusát, szintjét, „rendezett vonatkozását" különíti el:

> „az első a *fejedelem vonatkozása az alattvalókhoz*; a második az *alattvalók viszonya egymásközt*; a harmadik a *bennszülöttek vonatkozása az idegenekhez*; a negyedik a hozzátartozókhoz való vonatkozás, amilyen az atyáé a fiához, a feleségé a férjhez, az úré a szolgához (kiemelések tőlem: F. J.)."[494]

Az első három vonatkozásnak vannak, vagy ami az utolsó kettőt illetői lehetnek politikai relevanciái De milyen jelentősége van a korábban elmondottaknak a fejedelem, az uralkodó,

illetve az alattvalók vonatkozásaiban? Van e mindennek politikai jelentősége? Először is történetileg egy keresztény államban, egy keresztény közösségben, a hivők közössége, mint alattvalók felett kormányzó fejedelem van a kor nagy gondolkodóinak a szeme előtt. Ha a *fejedelem hívő*, akkor rá is vonatkoznak az evangéliumi törvény előírásai, azon túl, hogy a természeti törvény normái is kötik jogalkotó tevékenységében. Az *uralom* a népek joga által alapított *általános emberi jog* Szent Tamás megállapítása szerint, így önmagában a hitetlenség nem ellenkezik magával az uralommal. Az embereknek hivőkre és hitetlenekre való szétosztása az isteni jogon alapszik, de ez nem szünteti meg az emberi jogot – érvel Tamás. Az Egyháznak nem tiszte megítélni azon uralkodókat, akik soha nem voltak hívők, azonban ha egy hivő uralkodó később hitetlen lesz, akkor az Egyháznak van joga ítéletet mondani az ilyen fejedelem felett. Ellenkező esetben nagy kárt szenvedne a hivő alattvalók lelki java, azaz a hite, márpedig – mint tudjuk – ez a középkori keresztény társadalom, annak politikai értelmében is a végső és legfőbb orientációs java. Ezért – írja Tamás –

> „mihelyt valakit az Egyház ítélete kiközösít hithagyás miatt, az alattvalók azonnal, külön intézkedés nélkül, felszabadulnak uralma alól és a neki tartozó hűség esküje alól."[495]

Az uralkodóra is vonatkoznak tehát az isteni jog előírásai, amelynek érvényesülésének most szélső kritériumát tekintettük át, vagyis, ha azt alapjaiban áthágja, nem tartja be annak legalapvetőbb előírásait az uralkodó, akkor az Egyház kiközösítheti őt, és sem a népek joga, sem a hűségeskü nem jogosítja fel többé az uralkodásra, az alattvalókat pedig ugyanezek nem kötelezik engedelmességre. A *keresztény állam* keresztény népének legfőbb java a hit és a hivők lelki üdve, amely felett az Egyház őrködik. Természetesen a fő kérdés a politika hétköznapjaiban nem ez volt, hanem az *Imperium Christi* keresztény fejedelmei sokszor éppen a kereszténységükre, valamint keresztény erénygyakorlásukra hivatkozva próbáltak, az egyház 'világi karja'-ként, hatalmi pozíciókat kiharcolni, még az Egyházzal szemben is. Az evangéliumi tanácsok fokozott élése bizonyára erősítette a keresztény fejedelem, uralkodó hatalmi pozícióit a *communitas fidelium* előtt a *respublica christiana* korszakában. Ockhamnél ezen a kérdés azonban „rövidre lesz zárva", hiszen nem csak azt állapíthatjuk meg, hogy sehol sem utal arra, miszerint a világi hatalom természete vagy eredete szent volna, hanem írásaiban egyenesen a *világi kormányzat deszakralizált* képét festi elénk. Az uralkodó már csak ezért is döntően a politikai logika, s nem pedig az evangéliumi törvények, tanácsok szerint kormányozhatja országát, hozhatja törvényeit, illetve szolgáltathat igazságot. Ezek mind nagyrészt az isteni előírásoktól mentes, erkölcsi szempontból közömbös, szabad döntésre bízott területek, amint ennek tárgyalására nemsokára kitérünk. Ami elvileg kötné a mindenkori uralkodót, az éppen a hatalom legitimitásának kérdése, ami szerint a hatalom eredetében emberi intézmény, azt a nép akarta, így őt illeti meg Istentől adományozott *alapvető természetes jogként a vezető szabad akaratukból való megválasztása* [*ius instituendi rectores*][496] – amelytől egyetlen emberi közösség sem foszthető meg –, valamint az, hogy törvényeket adjanak maguknak.[497] A többszörös korlátozások között – például, hogy az alattvalók beleegyezése csupán egy a legitim hatalom több formája és forrása közül[498] – említi Ockham azonban azon joggyakorlási korlátot is, miszerint a közösség csak akkor gyakorolhatja a vezető megválasztásának jogát, ha a felettese nem dönt másképpen, márpedig tudvalevő, hogy a császár minden emberi közösségnek

feljebbvalója.[499] Alig van tehát morális korlátja, vagy jobban mondva tartalmi meghatározottsága a császári törvényhozásnak, illetve kormányzásnak, néhány tiltásként megfogalmazott, a helyes értelemből imperatíve fakadó kógens természetjogi parancsot leszámítva. Az örök törvény nézete szerint nem létezik, az isteni és a természeti törvények pedig nem fedik le az emberi cselekvések nagy, döntő részét, ekképpen az emberi törvényhozó, kormányzati akarat az emberi dolgok és intézmények tekintetében abszolút szabadsággal rendelkezik. Nem arról van szó tehát – amint az a tamási tanból ismeretes –, hogy a természeti törvénynek ellent nem mondó emberi törvények ez előbbi törvény keretei között alkalmazzák, tartalmában közvetlenebbül határozzák meg annak tartalmilag általánosabban megfogalmazott normáit, hanem egyszerűen függetlenek ezen tisztán pozitív emberi törvények a természeti törvénytől, annak igazságosságától és alkotják így a jogi igazságosságot. Az emberi törvények – akár a világi hatalom is – emberi találmány. A klasszikus természetjogi törvény-egység e tanban tehát megbomlani látszik, és a kérdés immáron a szóhasználatot tekintve jobbára a *jog erkölcsisége* köré szerveződik, amelyről kijelenthető, hogy nem természetjogi szemléleti és teoretikus megközelítésmód, hanem tipikusan a modern kori jogelméleti gondolkodásmód sajátja[500], bár szükséges hozzátennünk, hogy a politikai cselekvőre kötelező erkölcsi normák és az imperatív természetjog érvényességi területe voltaképpen egybeesnek Ockham fogalomhasználatában, gondolkodásában. Az előbbihez azonban ki kell, hogy alakuljon a hatalom szekuláris felfogása, és ezzel párhuzamosan a jognak is evilági, tisztán emberi konstrukcióként való szemlélete. Ennek nem csak nyomai, hanem igényesebb elméleti kibontására való igény is világosan észlelhető Ockham politikai is jogi tárgyú írásaiban. A törvényhozási esetek kisebbik részében fogalmaz meg tehát a természeti törvény egyértelmű előírásokat az emberi joggal szemben. Ez a minimalista természeti törvény-koncepció szerinti természeti törvény azonban nem konstitutív eleme, lényegi fogalmi alkotóelem a pozitív, ember alkotta jognak jogi voltának, magának a jogiságnak. A jogivá minősítést az ember alkotta jog esetében a jog – illetve ehhez kötötten a hatalom – önigazolása adja. Ha tehát nem is felel meg egy ember alkotta törvény a természeti törvény konkrét előírásaink, az még nem érinti e pozitív törvény jogi érvényességét.[501] E pozitivista állásfoglalásban a *politikai hatalom önállósodása* fogalmazódik meg a természeti törvény, az Egyház (pápa) politikai – de közvetetten akár spirituális – befolyása és az erkölcsi előírásokkal szemben, de az evangéliumi törvénnyel szemben is, amelynek előírásainak nagy része, így a szeretet főparancsolata is, a tisztán *erkölcs szférájába* száműzve kiszoríttatik a jog és a politikum immáron öntörvényű „pozitív szférájából". Ennek megfelelően állítja Ockham, hogy ha az emberi törvény ellentmond a természeti törvény alapvető tartalmú előírásainak is, akkor, mint mondtuk, az még jogi érvényességét nem érinti, következésképpen csakis erkölcsi szemszögből lehet az inkriminált törvény elítélni (sőt, el is kell ítélni), vagyis – nyomatékosítjuk – jogon kívüli, nem (természet)jogi kritérium és norma által, ami a joghoz képest külsődleges norma lévén, valóban nem érinti a (pozitív) jogi érvényességet. Következésképpen a kormányzati, a törvényhozói tevékenység nagyfokú szabadsággal rendelkezik a *jog feletti szabad diszponálás* tekintetében. Ockham többször is nyomatékosítja, hogy az emberi jog emberi találmány [*inventio humana*][502], így nem az egyetemes isteni természeti törvény közelebbi meghatározása, vagy annak kiegészítése, általános tartalmainak konkrét normatartalommal történő megállapítása az adott helyi viszonyoknak megfelelően, hanem lényegileg emberi, s így kontingens és egyedi meghatározottsággal bír. Az emberi azt is jelenti, hogy a szabad emberi akaratot képviseli, annak esetlegességével, az isteni és természeti törvényekkel

szemben, így nem csak független az ember alkotta jog ezen imperatív törvényektől, hanem bizonyos értelemben egyenesen szemben is áll azokkal. A természeti törvény kógens parancsaival szemben álló törvényt erkölcsileg tehát el kell ítélnünk, de az attól jogilag tekintve még érvényes törvény. Ezzel szemben áll a tamási felfogás, amely szerint mivel a természeti törvény a *jogiságot magát* kölcsönzi az emberi jognak, ezért Aquinói Szent Tamás egyértelműen kijelenti, hogy „ami ellentmond a természetjognak, azt az emberi tételezés nem teheti *jogossá* (kiemelés tőlem: F. J.)"[503]. Ockham politikai írásaiban az emberi törvény potenciálisan, sőt belső szerkezetét tekintve, lévén az emberi szabadság normatív megjelenése, szemben áll az univerzális, egyetemesen érvényes isteni és természeti törvénnyel. Úgy tűnik tehát, mintha maga a szembenállás lehetősége egyenesen jog-konstitutív eleme lenne a pozitív jognak, mert ebben – a természetjogi normának megfelelő emberi törvények esetében mindig csak potenciálisan jelenlévő, a tényszerűen realizálódó természeti törvényellenességek esetében pedig csak faktikusan regisztrálható természeti törvény-ellenes „szabad" (a tomista értelemben a szabadsággal éppen hogy visszaélő) jogalkotásban jelenlévő – a szembenállásban mutatkozik meg az emberi jog szabadon alkotható jellege, akarat-szabta lényegi tulajdonsága: végső soron a politikumtól való radikális függése. Másrészt pedig alapvető jellemzője felfogásban annak akarat-megegyezésen nyugvó jellege, *konvencionalitása* [*ius ex pactione*][504]. Szent Tamás azonban az emberi jog konvencionális jellegét, szintén a természetjogi érvényesség keretén belül tematizálja: „az emberi akarat közmegegyezéssel jogossá tud tenni valamit, ami a természeti igazsággal nem ellenkezik; ezen a területen van helye a tételes jognak"[505]. William Ockham azonban egészen más nézeten van e tekintetben, sőt, érdekes az, ahogy már a természetjogon belül végzett fogalmi distinkció révén már a természetjogon belül is megvalósított egyfajta emberi autonómiát a természetjog sajátos változata, a természeti törvény „*tertio modo dictum*" tekintetében. Tekintsük röviden át a természetjog ockhami felosztását. A *ius naturale primo modo dictum*, azaz rövidítve a *„primo modo dictum"* természetjog azon parancsok összességét tartalmazza, amelyeket a helyes értelem minden eszes élőlény számára univerzálisan, abszolút módon ír elő kategorikus imperatívuszként [*dictamen rationis naturalis*][506]. Ezen normák a modern észjogi normák egyfajta előfutáraiként is felfoghatóak, hiszen azok az emberi *ész belső parancsai*, nem pedig egy külső objektív természeti rendből fakadó előírások. A „*ius naturale secundo modo dictum*" az ember ártatlanság korában vett tiszta természetére vonatkozik, a természeti állapotban [*in statu naturae*] érvényes normákat tartalmazza, így ezek a bűnbeesés után elvesztik gyakorlati jelentőségüket. Ezen ártatlanság korának normái, „tanácsai" (!) csak akkor érvényesülnének, ha az emberi természet a tiszta ártatlanság állapotában lenne, és semmilyen emberi megállapodás nem lépett volna így ezen normák helyébe, például a javak tulajdonlásának jogi rendezése terén (‚amellyel kapcsolatban felhívnánk a figyelmet arra, hogy a javak közös birtoklását nem az ész kategorikus parancsa írja elő a természeti állapotban, hanem annak csupán tanácsa.)[507] Most érkeztünk el a „*ius naturale tertio modo dictum*" kategóriájához, amely a pozitív tényekből és az emberi intézményekből fakadó szokásszerű racionális következményeket foglalja magában, amely természetjog a „*secundo modo dictum*"-hoz hasonlatosan feltételes jellegű, mivel csak akkor érvényesülnek szabályai, ha nem ütközik a „*ius naturale primo modo dictum*" kategorikus imperatívuszaiba, vagy esetleg az érdekelt felek ellentétes akaratába, illetve végül, ha az adott eset körülményeiből más nem adódik.[508] Látható tehát ebből az, amit korábban mondandók voltunk, vagyis, hogy a szó szoros értelmében vett természetjog csakis a „*ius naturale primo modo dictum*", a „második

értelemben vett természetjog" nem bír aktualitással, a harmadik értelemben vett pedig korlátozott érvényű. A második és harmadik értelemben vett természetjog ezen kívül nem kötelezik morálisan (természetjogilag) az emberi akaratot, mert, mint mondtuk a második értelemben vett egy már nem létező természeti állapot normái öleli fel, míg a harmadik értelemben vett csakis azt mutatja, *demonstrálja*, hogy milyen normák által rendeződnének az emberi relációk, ha azokat másképpen nem szabályoznák emberi konvenciók, szokások és intézmények. De minderre a következő fejezetben általánosabb érvénnyel lesz még módunk bővebben kitérni. A természetjog területén tehát vannak olyan normák, amelyeket az emberi szokások, intézmények és törvények helyesbíthetnek, módosíthatnak, és csakis az első értelemben vett törvények minősülnek „kógens" előírásoknak, bírnak abszolút érvénnyel, lévén a helyes értelem parancsai. A köztes zónát adják a második és harmadik értelemben vett természetjog „gyenge", illetve nem aktuális normái, majd ez után, nem pedig „ez alatt", következik az emberi jog szinte teljesen autonóm szférája, amelynek előírásai, ha megsértenék is a természeti törvény feltétlenül érvényes normáit – ahogy korábban mondottuk –, „pozitív jogilag" abban az esetben is kötelezőek maradnak, hiszen „pozitíve" érvényes, mert legitim a hatalom, amely alkotta, vagy mert kikényszeríthető, s így érvényesíthető az ember alkotta jogi norma tartalma.

Láthattuk, hogy Szent Tamásnál az erények az elsődlegesek, amelyek szolgálatában állnak a parancsok és a kötelezettségek. Ockham voluntarista eszmerendszerében viszont központi szerepet kapnak az erkölcsi törvényi kötelezettségek, amelynek viszont puszta parancsvoltukban, tehát kényszerjellegüknél fogva kötelezőek, minthogy nincs objektív belső moralitásuk, amelyeket az emberi értelem belátni képes. Ehhez viszont át kell röviden tekintenünk az isteni szabadság, illetve az emberi szabadság lényegét, egymáshoz való viszonyukat és az erkölcsi törvények mibenlétét és vonatkozását az emberre, annak akaratára. Isten akarata mindenhatóságában abszolút szabad, hirdeti, és még az erkölcsi törvényen, valamint a teremtett világ törvényein is uralkodik. Amit Ő akar, az szükségképpen jó és igazságos, és pedig csakis azért, mert Ő úgy akarja – hangzik a voluntarista állásfoglalás. Az isteni akarat azonban, abszolút meghatározatlan lévén, bármikor dönthet úgy, hogy megváltoztatja azt, ami most a Tízparancsolat szerint követendő és erkölcsös, illetve a tiltva van, és előírhatja az azokban foglalt parancsok ellenkezőjét is; különösen mert valami csakis azért jó, helyes és igazságos, mert Isten annak nyilvánította ezen a dolgokat. Az isteni szuverén még a legelső parancsolatokat is megváltoztathatja! Így például előírhatja az ember számára, a teremtett akarat számára, hogy az gyűlölje Őt, úgy hogy ez a tett rendelkezése szerint közben erényes és jó lesz. A *felebarát gyűlölete* is az isteni akarat által rendelt törvényhozás előírása lehet, úgy hogy közben érdemszerző cselekedeteket hajt végre, aki gyűlöl Isten akarata szerint. Elég, hogy Isten mindentől eloldott, semmi által, így szeretete és jósága által sem meghatározott mindenható akarata révén így döntsön, és minden jelen erkölcsi törvény ellenkezője immáron az erkölcsös, mert Isten által parancsolt. Ez az Isten az abszolút szabad akarat Istene, és nem a *Bibliá*ban, és különös módon az *Újszövetség*ben (János Evangéliumában) kinyilatkoztatott Szeretet-Isten. Isten szeretet-lényegétől eloldása az embernek és az erkölcsnek is a szeretettől való függetlenítésével jár párhuzamosan, mert az ember erkölcsi valóját voltaképpen alapvetően csak a közömbösség választásának képessége jellemzi. Az ember abszolút szabad döntési képességével szemben Isten abszolút hatalmú korlátlan szabadsága, mindent meghatározó akarati döntési képessége áll minden más létezők, dolgok és élőlények vonatkozásában. Isten tehát *rákényszerítheti akaratát* a teremtményekre, így az emberre is. Miután Ockham

> „mentesítette a szabadságot a természettől való minden függés alól – ami az isteni és az emberi szabadságra egyaránt érvényes –, nem gondolhat el Isten és ember között más kapcsolatokat – mintegy másféle szabadságokkal –, mint olyanokat, amelyek az akaratból és a *hatalomból* erednek: ilyen lesz a törvény, az isteni akarat kifejeződése, amely a *kötelezettség erejével* hat (kiemelések tőlem: F. J.)."[509]

Ekképpen Ockham erkölcstanának középponti elemeivé a kötelezettségek és a törvény válna, olyannyira, hogy a kötelezettség és nem pedig a szeretet az erkölcs lényegi magja, fókuszpontja. A jó és a rossz annyit tesz, hogy a „cselekvő erre és erre az aktusra vagy az ellenkezőjére köteleztetik"[510]. A „jó", az „igazságos" vagy a „méltányos" tehát tartalmi értelemben nem a helyes ész előírásai, amelyek a természetjog objektíve helyes normáit, illetve egy valóságos rend természetét kifejező normákat közvetíti a cselekvésben megismerő ember felé. Az erkölcsi érték semmit mást nem tartalmaz, mint tetszőleges tartalmú isteni kötelezettségek teljesítését a cselekvés során. A jó tevése nem más e formális kötelezettség-centrikus tanban, mint azon kötelezettségek megtartása, amelyre amúgy is kötelezve vagyunk, míg a rossz morális értelemben ezen kötelezettségeknek való ellenszegülést fedi.[511] Servais Pinckaers nyomán ismételten hangsúlyozzuk, hogy Ockham még a szeretet legfőbb bibliai, és különösen újszövetségi parancsát is alárendeli a kötelesség-erkölcsnek, olyannyira, hogy kijelenthető:

> „Ockham számára az erkölcs középpontja már nem a szeretet, hanem a puszta isteni akaratból és szabadságból eredő kötelezettség. Vagy, ha így jobban tetszik, nála a szeretet hajlik a kötelezettség iránti engedelmességgel való összekeveredésre."[512]

Ebből kifolyólag a szeretet parancsai is esetlegesek, amely nem Isten lényegéből (vö.: a szentháromságos Isten a Szeretet) és az emberi természetből következnek, ugyanis bármikor parancsolhatja Isten az embernek azt – mint már említettük –, hogy gyűlölje Őt és felebarátait, miközben a gyűlölet érdemszerző (morális) cselekedet lesz. Egy ilyen elméleti keret alkalmas a hatalom- és engedelmességi teóriák kibontására, amint az majd a protestantizmus gondolkodóinál látszik is, de nem alkalmas az igazságosság és a szeretet erényének olyanként bemutatására, amelyet az Isten szerető ember, legyen az fejedelem, uralkodó vagy alattvaló a természetes képességeire és hajlamaira hagyatkozva, de azokat a keresztény élet magját adó Kinyilatkoztatás fényében értelmezve őszintén, jóindulatúan, kreatívan, szabadon gyakorolhat mindig figyelemmel az evangéliumi törvény parancsaira tiltásaira, de egy olyan erénytan szerint, amely nagy mozgásteret enged a jó és a helyes cselekvés megtalálásának. A 'politikai bölcsesség' és a klasszikus értelemben vett 'helyes ész' nélkülözhetetlenek egy keresztény uralkodó számára, hogy az isteni és természeti törvények tág és/vagy minimum-előírásain túl, azok keretei között, a konkrét tartalmát állapítsa meg az adott politikai döntési szituációban az említett isteni jogi, természetjogi előírásoknak, normáknak. A ferences szerzetes nézetrendszerében ezzel szemben az erkölcs határai az erkölcsi kötelezettségekével esik egybe, ahol tehát azok végződnek, ott az erkölcsinek is határa található, ott az is véget ér. A politikai cselekvő tehát, ha erényesen akar cselekedni, akkor vagy előírást talál, amit mechanikusan alkalmazva engedelmeskedésszerűen „végrehajt", vagy pedig, ha nincs erkölcsi kötelezettség, akkor erkölcsileg közömbös kérdésként minősítve a dolgot bármilyen döntési szempontot találhat, választhat a döntéséhez.

Valóban, míg Aquinói Szent Tamásnál gyakorlatilag minden emberi cselekvés a természeti törvény alá tartozik, és így az alapján megítélhető, a jogalkotást tekintve pedig természeti törvény, ha közvetve is, illetve különböző módokon meghatározza az ember alkotta jog tartalmát, addig Ockham az erkölcsileg közömbös kérdések területével szorosan rögzíti a természetes erkölcsi törvény érvényesülési területét. Olyan kérdésekben, amelyben a helyes értelem imperatív jelleggel írja elő cselekvési módot, ott a jogalkotónak igazodnia kell(ene) ezen imperatívuszhoz. A természetes erkölcsi törvény által szabályozatlanul hagyott (vagy „gyengén", azaz pozitív emberi intézményekkel, konvenciókkal, törvényekkel „felülírhatóan szabályozott") közömbös terület azonban óriási mozgási szabadságot hagy a törvényhozó számára: itt az emberi szabadság, a politikai alkotó akarat, vagy a társadalmi megegyezés szinte korlátlanul mutatkozik meg, abszolút módon érvényesül, mivel csakis a tilalmak jelentik a törvényhozás korlátjait, s ami nem tilos, az közvetlenül szabad[513] s bárhogyan rendezhető. A pozitív jog szabályai, valamint az emberi intézmények döntő többsége ekképpen kívül kerül az erkölcsön. Mivel a jog a külső cselekedetekkel foglalkozik alapvetően nem tekintve a cselekvő szándékát, és mivel mindaz, amely a szabad akaraton (szándékon) kívül áll az Ockham szerint nem az erkölcsi szféra része, ezért az emberi jog egésze kívül kerül az erkölcs hatókörén. Ezen helyzet azért áll elő Ockham jogfilozófiájában, mert az erényt a jogra vonatkoztatva is individuális szabadságként fogja fel, s nem tekinti annak sajátlagosan jogi megnyilvánulásait formáit: nevezetesen az igazságosságot, vagy annak a keresztényi etikában „szomszédos" teológiai erény-formáját, a szeretetet (vagy a barátságot), amelyek viszont lényegüknél fogva társias erények. Mindezek mögött individuális episztemológia, ontológia húzódik, de antropológia is, mivel Ockham nem tekinti az embert természettől fogva társas lénynek. Az egész tamási gondolkodási mód, az emberi természetet ideértve, sőt bármilyen emberi természete tételezése az ő gondolati világától idegen.[514] Az ember társas természetből azonban a klasszikusoknál fakad az *igazságosság erénye* és annak szükségessége a békés emberi együttéléshez a politikai társadalomban – továbbá a politikai barátság kategóriája sem „űzhető ki büntetlenül" e tanokból –, amely nem csak a természetjog tartalma vagy maximáiban vezérelve, így nem csak 'jogi' norma, amely a külső cselekedeteket szabályozza önmagukban, hanem erényként azon dolgokhoz és magatartásformákhoz való viszonyt szabályozza, amellyel az emberek maguk között érintkeznek („*Iustitia consistit in communicatione*").[515] Ekképpen ezen erény s egyben természetjogi követelmény magán hordozza az emberi természet társias, kommunikatív, morális és racionális jellegét, ami viszont a politikai közösségben többféle módon is kifejezésre jut mind annak intézményi mind normáinak szintjén. Az alábbiakban az állam, illetve a szekuláris kormányzat meghatározására, funkciójára és céljára, valamint a természeti törvény mibenlétére nézve vizsgáljuk meg a sajátlagosan társadalmi (kommunikatív) erények visszaszorulását az ockhami tanban, mindig egybevetve mindezt az Angyali Doktor állításaival.

A most következő fejtegetéseket megelőlegezve állapítjuk meg, hogy a gyakorlati bölcsesség politikai morális tudása [*prudentia* (*politica*)] annak klasszikus értelmében nem kap szerepet e morál- és politikai filozófiai rendszerben, mint ahogy tulajdonképpen a tamási természeti törvény tanhoz hozzátartozó – mivel anélkül csak nehezen megérthető – szeretet [*caritas*] személyközi, illetve társadalmi erényének érvényesítése sem.[516] Ez utóbbit tehát a szónak tradicionális keresztényi értelmében tekintve, ami viszont a királyokkal szemben is, a többi vezető erény mellett, uralomgyakorlási keresztényi követelményként fogalmazódott meg, amint az korábban már volt módunk kimutatni. Az erkölcsi kötelezettségeket a *törvény* rögzíti és ponto-

sítja az ockhami nézetrendszerben. Az isteni akarat kifejeződéseként megnyilvánuló törvény az emberi *szabadsággal szemben* helyezkedik el az abszolút szabadságú és hatalmú isteni akarat szabta kötelezettségeket írván elő az emberi akarat számára. Rá kell mutatnunk, hogy a szabadságnak a hatalommal való azonosításának tendenciái már az egyes modern természetjogi tanokra asszociáltatnak elméletében. Az isteni törvényt a Kinyilatkoztatás közli a *Bibliá*ban, kiemelkedve közülük a Tízparancsolat és az evangéliumi parancsok, de hozzá kell tennünk ezen tisztán erkölcsi előírásokon túl a politikai cselevés, és egyáltalán a politikum szférája számára nem kívánt ezen előírásokból politikai következtetéseket levonni, mivel meggyőződése volt, hogy az Újszövetség „Jó híre" kizárólag lelki, és semmiféle politikai tartalmat nem hordoz.[517] A természeti törvény értelmét is átértelmezi az előbbiek következményeként: az voltaképpen a helyes ész előírása az emberi akarat számára, amely közvetlenül az isteni akarat által rendelt törvény előírásait, kötelezettségeit, parancsait fejezi ki, „anélkül, hogy szükség lenne ezek bármiféle igazolására, hiszen a törvény igazolása nem kereshető másutt, mint magában az isteni akaratban"[518]. A 'helyes ész' a középponti eleme tehát természeti törvénynek, ami viszont pusztán formális értelemben történő kényszer-, pontosabban kötelezettség vezérelt „rácsatlakozást" jelent a mindenkori isteni akarat által rendelt parancsokra, anélkül, hogy azok bármiféle, az emberi értelem által belátható objektivitást, és így belső tartalmi érvényességet hordozna, amelyet az ember erkölcsi érzéke és értelme felfogni képes, mivel a helyes értelem Ockham teóriájában nem a természeti törvény ész-szerű rendjének normáit megértve tartalmilag jelöli ki az adott (például politikai, jogalkotási) döntési szituációban a helyeset, igazságosat stb., miként az isteni törvények sem tartalmilag helyesek és ezért kötelezőek, hanem csakis azért, mert Isten ezeket rendelte betartani abszolút szabad akarata által. Nincs szó következésképpen az ész által belátható tartalmi érvényességi igazolásról, hanem csak a mindenkori isteni törvénynek az emberi akarat számára való kötelező erejéről, amely kényszerítő erejében a formális érvényességet, Istentől való származást hordozza, ami az ember számára való kötelezettséget önmagában, másra vissza nem vezethetően kizárólagosan alapozza meg. Ez az erkölcstan területe egybeesik a törvények érvényességi területével, amely szerkezetében és logikájában a moralitással belső azonosulást és igazi belső elköteleződést igénylő szabad erkölcsi döntés terrénumát háttérbe szorítja. Egy cselekedet nem akkor erényes, ha a cselekvésben feltárható vezérlő objektív cél a helyes, mert az követi a dolog vagy érték teleologikumát, hanem csakis akkor, ha a cselekvő szubjektív célja a helyes, ami nem tartalmi helyességet jelent, mert az a korban objektív természeti és erkölcsi rendhez való igazodást jelentene, hanem azt, hogy egy erkölcsi imperatívusznak *engedelmeskedik*. Ez tehát mechanisztikus parancskövetést jelent, márpedig, mint láthattuk, a kategorikus parancsok száma korlátozott. Ami ezen túl van, az már a szó szoros értelmében nem erkölcsi és nem természetjogi kérdés. Meg kell vizsgálnunk, hogy szükséges-e különbséget tennünk a jogalkotó, a kormányzó hatalom cselekedeteinek természetjogi és erkölcsi megítélhetősége között? Politikai döntéseinek nagy része kívül esik a kötelező jellegű imperatív természetjogi normák érvényességi területén. Az így természetjogilag nem értékelhető politikum szféráját a racionalitás vezérli, amelyeknek egy jelentős része Ockham szerint azonban szintén közömbös erkölcsileg, mert egy cselekedet morális értékelhetősége nem annak objektív, hanem csakis szubjektív céljától függ. Ez utóbbi pedig csupán azt jelenti, hogy cselekvésünkről egy erkölcsi imperatívusznak akarunk *engedelmeskedni*, megfelelni, vagy annak *ellenszegülni*.[519] Ebből érzékelhető az imperatívusz nem csak parancs-jellege, megfellebezhetetlenül kötelező volta, hanem *hatalmi jellege* is. Hatalomhoz kötöttsége nem a norma ész-

vezéreltségében, a szubjektíve vett ész előírásainak „kógenciájában" érzékelhető, amely majd a modern természetjogi gondolkodás főáramát, az észjogit előlegzi meg, hanem a parancsnak emberi akaratot, és így az egyébként szabd döntési képességet és kompetenciát korlátozva kényszerítő-kötelező voltában. Nézete szerint bármely cselekedett erkölcsi megítélhetőségéhez az szükséges, hogy az abszolút szabad legyen, vagyis bármely determinációtól, vagy akár csak befolyástól is mentes legyen, miközben azt láthattuk, hogy erkölcsi rendszerének lényegét a parancsok és kötelezettségek adják, ami csakis merev és mechanikus szabályhoz igazodást jelent. Az erkölcsi aktusok lényege tehát nála a szabálynak való szabad, de rigid engedelmesség, amelyből bármiféle aktív megismerő, kreatív mozzanat kiszorul. Az erkölcsileg átitatott felelős megértés és a bölcs racionális kreativitás nem kap helyet ezen erkölcs-konstrukcióban, márpedig a *politikai racionalitás* – ami politikai gyakorlati morális tudást fed – minden bizonyság szerint ez utóbbi terrénumhoz van a legközelebb, legalábbis a klasszikus „örök állásfoglalása" alapján. A politika aktora döntésében – politikai, vagy a klasszikus természetjogi értelemben – sohasem teljesen indeterminált; nem azért, mert magánerkölcsileg – és így szabad erkölcsi döntésében – szükségképpen, mint minden ember, kontaminált, hanem mert a politikum szférájában alapvetően és lényegileg döntésmeghatározók a társadalmi viszonyok a természetjog klasszikus, eredeti értelme szerint. Ezen viszonyokat, társadalmi meghatározottságokat a klasszikus természetjogi tan mindig is értékelte. A tamási tanban, minthogy „az ember természete változó", ezen körülmények megjelennek a természetjog elsődleges elveinek közelebbi meghatározásaiként, amelyet funkciót ezen elveknek megfelelő pozitív emberi jog tölti be. A késő középkorban a szokásjog, így a feudális szokásjog is, amely a helyi partikuláris szokásokat, sajátosságokat jeleníti meg az ember mintegy „második természeteként" az uralkodó és a joghatóság akaratának és *hatalomgyakorlásának leghatékonyabb korlátja*; ami még a természetjog, az isteni jog és a *ius gentium* szabályainál is jobban fékezi az uralkodói akaratot. A feudális szokásjog tehát a késő középkori jogászok szerint erősebb normativitással rendelkeznek faktikusságukban, mint az elvont észre, isteni előírásokra, vagy egyetemes normákra épülő szabályok, márpedig mind az emberi természet belső lényegéből fakadó rendnek, valamint az emberi együttélés rendjének szereznek érvényt. A politikai akarat döntésében tehát kötve van például a „második emberi természetet" megjelenítő feudális szokásjog által. De ezen szokásjog nem áll ellentétben az isteni természeti törvény elsődleges, alapvető normáival, hanem csak annak konkrét tartalmát határozzák meg közelebbről az adott kulturális történeti közegben, az emberi természet adott időbeli és helyi meghatározottságainak, „változandóságának" megfelelően. Ezen természetesnek nevezhető szokásjogi normák tehát bár behatárolják az uralkodói akaratot, mégsem jelentik a kormányzói döntés erkölcsi szempontból való irrelevanciáját pusztán azért, mert a döntéskialakítás tekintetében politikai értelemben nem abszolút módon szabad, azaz nem dönthet a döntés tartalmát tekintve tetszőlegesen. Az egyén esetében a természetes hajlamok, a politikai közösség esetében pedig az (változó) emberi természetnek megfelelő, az ember második természeteként számon tartott szokásjogi normák úgy fejezik ki és érvényesítik az ember erkölcsi természetéből fakadó követelményeket, hogy egyszersmind társas, és társadalmi természetéből fakadó konzekvenciáit is érvényesítik. Az ember természettől fogva társas lény, ezért hajlik természettől fogva nem csak a közösségi életre, hanem fakad erkölcsi és társas természetéből az igazságosság és a politikai barátság erényének elsődlegessége, sőt a keresztény etikában a szeretet is egy más természetű, magasabb mércéjű közösséget szem előtt tartva. Ezzel szemben Ockham minden szokás vagy hajlam által motivált maga-

tartást egyszerűen kiszorít az erkölcs terrénumáról. Ez immáron egy „megmetszett" hatókörű, közélet szférájára kiterjesztett magánerkölcs világa, s nem a klasszikus értelmében vett természetjog érvényességi területe, mert azt illetékességi körében jelentősen leszűkítette, részben az emberi konvencióktól tette függővé, míg az emberi jogot abszolút autonóm szférává változtatta, amely mellé az erkölcs majdhogynem jog-idegen világa került. Ehhez *a jog fogalmát* kellett annak klasszikus természetjogi jogfilozófiai értelmétől elválasztva újrafogalmaznia most már a pozitív emberi jog jelenségét, mint kontingens és akaratszabta valóságot szem előtt tartva, másfelől azt elszakítva természetjogi értelmétől a *politikai hatalom akaratához* köti, így a jog lényegét nem a klasszikusok szerint filozófiailag adja meg, hanem annak súlypontját „lefelé", a pozitív jogba tolva közvetlenül a politikai hatalomhoz köti, amely érzékelhetően a modern természetjogi gondolkodás pozitív jog-központúságát vetíti elénk. Emögött a nominalizmusból is fakadó módszertani, vagy ontológiai individualizmus áll, akárcsak az említett modern természetjogi tanok esetében.

Tekintsük át azonban egy kicsit átfogóbban a *politikai gyakorlati (morális) tudás* valóságszférájának eltűnését a természetjogi, és így a politikai gondolkodásból, amihez az arisztotelészi és tamási tanokat kell összevetnünk az ockhami állításokkal. A klasszikus középkori jogi, illetve természetjogi gondolkodás szerint a 'jogos' és az 'igazságos' meglelése valódi művészi [*ars*] és nem csupán mesterségbeli-reproduktív tudást igényel[520]. Minthogy – jogfilozófiai megközelítésben, ami e korban szinte egyet jelentett azzal, hogy természetjogi nézőpontból – a jog maga is jelenségként az emberi kapcsolatok racionális dimenziójában jelenik meg[521], így a jogi racionalitás bár sajátos logikai és (kifejeződésében) társadalmi valóság, mégis természetéből és funkcionalitásából adódóan döntően a személyköziség pragmatikus racionalitásában osztozik, amiképpen a jognak a cselekvések, a döntések valamint a normák tekintetében is a *gyakorlati igazságosság* és méltányosság kritériumai a szervező elvei, amelyeket azonban sajátosan jogiakként tár fel és láttat. Egy adott helyzetben való kormányzói, vagy akár más politikai cselekvői döntés mércéjét viszont – a természeti törvény és az igazságosság általános mércéin, normatív eligazításain túl, azt kiegészítve – a *prudentia* szolgáltatja. Ez a mérce azonban nem absztrakt, nem állapítható meg előre mintegy *a priori* módon a döntési szituáción kívül. A *prudentia* „parancsa" mindig egy „itt és most" szituációban hat, abban a *konkrét cselekedetben*, ami mellett (a cselekvés normája) döntünk. A cselekvés alapjául szolgáló norma melletti döntés azonban döntési kockázattal és így felelősséggel jár, hiszen a megismerés mind az adott társadalmi tényeket mind a meglelt normát illetően sohasem az apodiktikus igazságok megfellebezhetetlen egyértelmű igazságain (vagy csak nagyon ritkán), hanem szinte mindig a 'valószínűn'[522] orientálódhat. Ekképpen lényegénél fogva mindent megelőzően feltételezi a dönteni képes személy döntési szabadságát, ami viszont nem jelenti a politikai *döntés körülményeitől* való szabadságot a döntés kialakításában, ami viszont szintén tartalmaz morális elemeket, hiszen az emberi és társadalmi körülmények és viszonyok meghatározottságairól van szó a politikai döntés irányában! A cselekvő döntése tehát személyes morális felelősséggel jár[523], hiszen helytelen értékelés révén az igazságosságot vétheti el, ami adott esetben azt jelentheti, hogy nem szerez érvényt a dologban, helyzetben feltárulkozó méltányossági elvárásoknak, azaz a dolog természetéből fakadó igazságosságnak, amely viszont nem jelent társadalmi, politikai vagy jogi meghatározatlanságot. A politikai döntést azonban csak az hozhatja meg, aki abban a szituációban van – és itt most nem a döntéskényszerről beszélünk, hanem arról, hogy lehetetlen a megismerő tevékenység terhét előzetes, mindenre kiterjedő szabályozással leven-

ni a cselekvő válláról –, mivel csak ő érzékeli a „*singularia circa quae sunt operationes*"-t, vagyis az adott cselekvést körülvevő konkrét valóságok összességét.[524] A (politikai) igazságos döntéshez vezető megismerési folyamat alapvetően tapasztalati, mint ahogy az arisztotelészi *phroneszisz* is az, és nem helyettesíthető egy előre megtanulható absztrakt szabályok – vagy éppen egy aprólékos, kazuisztikus etikai-jogi tételek – rendszerével. A *prudentia* tehát nem technikai fortélyok tárházában való jártasság, és a *phroneszisz*hez kötött megértés sem volt az.[525] A kazuisztikus szemlélet a jogban vagy a morálfilozófiában egyfajta mechanisztikus és technikai gondolkodást sugallhat, amely nem veszi figyelembe, hogy a cselekedeteink az igazságosság tárgyaként cselekvésként [*agere*] és nem pedig csinálásként [*facere*] jelennek meg.[526] Szent Tamásnál a *prudentia* a cselekvés szférájába tartozik, s annak – talán mondhatjuk – legkiteljesedettebb formáját adja, a technika (és a művészet) pedig a csinálás, az alkotás területe. A *prudentia* a cselekvés „helyes értelme" [*recta ratio*], ami nem merül ki a kötelezettségeket és parancsokat tartalmazó isteni természeti törvényekre puszta mechanisztikus rácsatlakozásban és engedelmességben, ahogy azt Ockham tételezi, mivel nem csak az ilyen döntés minősíthető „helyes értelem"-nek. A természeti törvény a *Venerabilis Inceptor* nézetrendszerében nem az emberi természeten, valamint annak természetes (a teljes boldogságra vágyó, erkölcsös, racionális és társas) hajlamain alapul, amelyeket az ész tár fel; e törvény tulajdonképpeni, „első értelmében véve" a „helyes ész előírása, amely közvetlenül fejezi ki az emberi akarat számára az isteni akaratból eredő parancsokat és kötelezettségeket"[527]. A „helyes értelem" tehát nem az objektív természeti rend megismerés alapul, hanem az emberi *akarathoz* képest külsődleges isteni parancsok engedelmességszerű teljesítésén. Ockhamnél csak az akarat aktusa rendelkezik a szó szoros értelmében erkölcsi minőséggel és értékkel, nem pedig a gyakorlati morális értelem vagy az erények, ahogy azt Aquinói Szent Tamás elméletében láthattuk. Az akaratthoz kötött voluntarista erkölcs a szabadságban merül ki. Ez nyilvánul meg politikai írásaiban is. Ezekből kiviláglóan a politikai közösségnek nem célja a helyes, az erkölcsös élet elérése, az erényes élet előmozdítása. Márpedig az erényes cselekvés vonatkozásában bír szereppel a minden erényt vezérlő prudencia, mint a természetjog elveinek „itt és most" tartalmi konkretizálása konkrét morális cselekedetekben a jó, a *közös jó* elérése végett. A specifikusan közösségi erények megvalósítása az emberi gyülekezett célja: így az igazságosságnak, a politikai barátságnak, vagy a *respublica christiana* korszakában, a kölcsönös szeretetnek. A szabadságot a klasszikus természetjogi gondolkodásban nem lehet elválasztani az erényes élettől, amely az igazi szabadságot valósítja meg. Ockham elméletében az ember nem természettől közösségi lény, sőt olyanról mint emberi természet nem is kíván értekezni; ismeretelmélete, nominalizmusa predesztinálja az ontológiai és antropológiai individualizmusra, aminek következtében nem is tudja kielégítően kezelni az erényeket, hanem csakis az egyéni szabadságot és ezek koordinációját tételezi a kormányzat feladataként. Különösen nem a közösségben, a politikai emberi közösségben gyakorlandó erényekkel nem tud mit kezdeni. A kormányzat funkciói szinte mind kizárólagosan negatív funkciók, úgy mint a gonosztevők megbüntetése, az alattvalók közötti folytonos viták rendezése, s az előbbiek által a társadalmi béke fenntartása.[528] Ez a 'béke' azonban nem a tamási politikai és morálfilozófiában szereplő *pax*, amely – mint fentebb említettük – szoros kapcsolatot mutat. Az ember mivel természeténél fogva társas élőlény, ezért szorul rá arra, hogy „mások támogassák sajátos rendeltetésének betöltésében", ami pedig a „legmegfelelőbben az emberek közötti kölcsönös szeretet révén valósul meg", és mivel az emberek híján vannak a nyugalomnak és a békének, ezért „azokat a dolgokat, amelyek

képesek megzavarni a békét, kiváltképpen kölcsönös szeretettel háríthatjuk el".[529] Ezért írja Szent Tamás, hogy „az emberi társadalomban az a legszükségesebb, hogy sokak között legyen barátság".[530] Ockham ezzel szemben csupán minimális célt tűz ki a szekuláris hatalom elé, amely erénygyakorlásra vezetéstől mentes, puszta egymás mellett élés biztosítása, ahol mindenki nyugodtan birtokolhatja javait, tulajdonát, élvezheti politikai *magánszabadságát*. A politikai szabadság így nem a politikai közösségben teljesedik ki mint az emberek erényt célzó gyülekezetében, amely a „jó élet" és a közjó megvalósítására törekszik, hanem határozottan negatív tartalmú, mivel a kormányzattól, illetve a külső tulajdonzavarástól való szabadságot fedi, és ezen zavartalanságot, háborítatlanságot védi.[531] Politika és jogfelfogása szempontjából jellemző, sőt emblematikus, hogy írásaiban szinte szinonimaként emlegeti a tulajdon [*dominium*] és a hatalom [*potestas*, *regnum*, *imperium*] fogalmait. A tulajdon tehát egyszerre *tulajdonhoz való jog*, annak (rész)jogosítványainak egységeként, másrészt egyszersmind *hatalomhoz való jogot* is jelent, amennyiben a dolognak jogosítványokkal való birtoklása hatalmat tételez nem csak a dolog felett, hanem a többiekkel szemben is, ami közjogi, politikai „átirataiban" vagy kihatásaiban, konzekvenciáiban immáron a kívülállókkal szemben *követelési jogot* is fed. A hatalom fő funkciója mindebből következően a javak védelme, az azokhoz fűződő jogok biztosítása, valamint a javak elosztása.[532] Ezeken túl a már kétszer is említett negatív funkciók. A politikának, mint temporális kormányzatnak nem kell a keresztényi isteni kinyilatkoztatáson alapuló természetjogon nyugodnia, hanem azt úgy kell végezni, mint ami az emberi fajra tartozik a Kinyilatkozatás nélküli *természetes állapotban*.[533] A világi kormányzatnak nem a teológia csak valószínű igazságain[534], hanem biztos alapokon kell nyugodnia. Nem kell kereszténynek lennie, sőt olykor a császárság kifejezetten *pogány eredetét* nyomatékosítja, például akkor, amikor arról ír, hogy bizonyos esetekben célszerű is, ha egy „*imperator infidelis*" gyakorolja a világi kormányzat vezetését.[535] Tamás szerint, mint láthattuk, önmagában a hitetlenség fogalmilag természetesen nem ellenkezik magával az uralommal, azonban ha egy keresztény társadalomban a hivő uralkodót hitetlensége miatt az Egyház kiközösít hithagyás miatt, az alattvalók azonnal felszabadulnak uralma alól. Ockham elméletében a hatalom nem csak szekularizált, hanem magát az erényes életet és közjót sem tűzi ki célul maga elé, sem kormányzati cselekvésével, sem törvényeivel. Sem az evangéliumi törvény erényeivel, sem más természetes erkölcsi erény, vagy közösségi közös jó elérése nem lehet célja és vezérelve a világi kormányzatnak, hiszen az előbbiek az erkölcsök előmozdításával együtt mind a spirituális szférába tartoznak.[536] Ezzel azonban szakít a klasszikus politikai filozófiai hagyománnyal, hiszen a természetjogból jelentős tartalmakat szakít ki és száműz a „pusztán erkölcs", tehát a nem-jog világába, amellyel egyszersmind az erkölcsileg irreleváns aktusok terrénumát is jelentősen kitágítja és utalja azt a politikai törvényhozó szabad rendelkezésű kompetenciaszférájába. Míg ezzel szemben a klasszikus természetjog tágabb tartalmain is túl, ahol amit – hogy maradjunk a természeti törvény-tanhoz szervesen kötődő társadalmi, vagy személyközi, kommunikatív, azaz relacionális erényeknél [537] – Arisztotelész *philiá*val fogalmaz meg, azt Ágoston javarészt az *amor* és a *concordia* fogalmaival írja le, Szent Tamás pedig az *amicitia* vagy az *amor amicitiae* kifejezéseivel, ahol ez utóbbi illetően – John Finnis-szel együtt – rá kell világítanunk arra, hogy az Angyali Doktor a *caritas* tárgyalását az egyik típusú barátságként való leírással kezdi[538], amely politikai barátság tehát fogalmi variánsaiban – az igazságosság kategóriájával együtt – a politikai gondolkodás egyik alapvető elemét alkotta ezen természetjogi elméletekben.

Tekintsük most át röviden azt, hogy mit jelent a 'helyes értelem' az ockhami morálfilozófiában, majd azt, hogy milyen fogalmi jegyeket tartalmaz és mit nem a 'törvény' kategóriája voluntarista és szekularizált politikai filozófiájában, illetve politikai tárgyú írásaiban. E rövid összehasonlító elemzést ezúttal is Szent Tamás vonatkozó gondolataival, téziseivel egybevetve végezzük el. Ockham erkölcsfilozófiájában az erkölcs területe egybeesik a törvényekével. Őt követően hamarosan már nem az erények, hanem a a Tízparancsolat konkrét tárgyú előírásait tartalmazó parancsai szerint, annak tagolását követve fogják az erkölcstant felosztani.[539] Ezen erkölcsi törvényi parancsok ugyanakkor kontingensek, mivel Isten szabadságát nagymértékben szilárdította meg ezen parancsokkal szemben, hiszen Isten bármikor megparancsolhatja ezek ellenkezőjét úgy, hogy azok teljesítése lesz erkölcsi és teológiai értelemben is az érdemszerző. Ezen teológiai koncepció mögött Isten lényegi valójának, a világgal való kapcsolatának és az ember-Isten kapcsolatnak radikális újraértelmezése áll. És valóban, a modern deista természetjogi gondolkodókhoz hasonló tézist vall, amikor Isten és az ember közötti relációt (az okozatosságot leszámítva, ami kapcsolati jelleg szintén megjelenik és hangsúlyossá válik egynémely modern gondolkodónál) mintegy felszámolva azt állítja, hogy bár Isten teremtette a világot, az idegen számára, és az ember ezért a teremtés óta Istentől függetlenül, tőle elszakítva él saját autonómiájában.[540] A világban tehát nincs az ember számára érzékelhető módon élő törvényeivel jelen Isten. A világnak, az univerzumnak egyáltalán nincsen semmilyen objektív, örök célja, teleologikuma, vagy állandó rendje, mert ez mindig csak kontingens, változó és szubjektív, amely állítás mögött szintén a nominalizmus áll. Így annak nem is lehetnek végső céljukat tekintve Istenhez vezető, irányító természeti erkölcsi törvényei az ember vonatkozásában sem. A természeti törvény, mint láthattuk, nem az örök törvény részesedése az emberi észben annak tamási értelme szerint. Nincs meg immáron az a konszolidált kapcsolat a természeti erkölcsi törvényen és az evangéliumi törvényen keresztül, amely lehetőségében és hatásában a lélek és az értelem ráhangolódását jelenti az isteni értelemre, a Gondviselésre és az akaratára. Istent merev és személytelen Úrként, mert nem perszonális gondviselő és szerető, hanem *hatalmában* megmutatkozó Istenként, isteni akaratként láttatja. Ezen akarat szuverén, de ugyanakkor látható, hogy abszolút lévén egyszersmind kontingens is. Ezt jól illusztrálja és fejezi ki a '*potentia dei absoluta*' és a '*potentia dei ordinata*' közötti fogalmi különbségtétel, illetve az ezzel elmondani kívánt mögöttes gondolati tartalom.[541] Maga a különbségtétel már a korai skolasztikában megjelent, központivá azonban Duns Scotus írásaiban és a nominalizmus irodalmában válik. Ezen distinkció azt fedi, hogy bár Isten saját akaratából betart bizonyos normákat (*potentia dei ordinata*), abszolút szabadságából fakadóan bármikor megváltoztathatja e rendet, és vele együtt az azt kifejező normákat, de abszolút akaratú szuverénként akár azt is megteheti, hogy semmibe veszi az érvényes fennálló rend normáit (*potentia dei absoluta*).[542] Márpedig ezen isteni akarat az egyedüli és kizárólagos forrása az erkölcsi törvénynek, és rendszeresen elfeledkezik szólni az isteni értelem és akarat Istenben való egységéről. Az erkölcsi természeti törvény ezért teljességgel irracionális, külsődleges és önkényes normarendszer az ember számára, pontosabban az akarata számára. Az örök törvény és az emberi értelem kapcsolatát, s egyben a természeti erkölcsi törvény definíciószerű lényegét jelentő 'partecipáció' tomista kategóriája az egész korábbi elméleti keret átszabása miatt nem jelenhet meg a *Venerabilis Inceptor* gondolatrendszerében. Helyette a 'helyes értelem' *terminus technicus*-át használja, de a klasszikus jelentésétől radikálisan eltérő tartalommal. Nála csak az akarat aktusa nevezhető erényesnek, csak az lehet jó vagy éppen rossz. Erkölcsi minőséggel csak az rendelkezik,

aminek természetszerűleg előfeltétele annak szabadsága. Mégis az erkölcsileg jó cselekvéshez az akaratnak szüksége van a helyes észre, mivel az nem végső szabálya cselekvéseinek, ellentétben Isten abszolút szabadságával, amelynek semmiféle külső normája nincsen. Így tehát az emberi akarat jóságához hozzátartozik a helyes értelem külső normarendszerre irányuló működése, amely ész tehát részt vesz az akarat aktusában, mivel az ember akarat nem végső forrása önnön jóságának.[543] A helyes ész funkciója az, hogy mechanisztikusan tudassa az emberi akarat számára Isten akaratát az erkölcsi törvényekre vonatkozóan, majd „*alkalmazza* az emberi akaratra az erkölcsi törvényt, és ilyen módon részben *oksági hatást* gyakoroljon az akarati aktusra (kiemelések tőlem: F. J.)"[544]. A lehető legtávolabb áll tehát ezen gondolati konstrukció az erkölcsi törvény megismerésének, valamint az erénygyakorlásnak klasszikus modelljétől. A gyakorlati észre tehát nem az a szerep hárul, hogy „feltárja, megalapozza vagy igazolja az erkölcsi törvényeket a dolgok természete és az Istenhez való viszonyában tekintett emberi természet szerint" – nyomatékosítja a helyes értelemre vonatkozó lényeglátó összegzésében a neotomista erkölcsteológus Servais Pinckaers.[545] Mindenképpen figyelemre méltó, hogy még a *synderesis* skolasztikus fogalomról sem szól, amely – amint már korábban szóltunk róla – azon szinte veleszületett tévedhetetlen képességet jelöli, amely révén az erkölcs, és így a természetes erkölcsi törvény elsődleges elveit az ember megismeri. A *synderesis* a gyakorlati észben székel és habitusként intuitíve a jóra törekszik és az erkölcsi rend első elveinek evidenciáját konstatálja. Még az evidenciaszerű habituális megismeréssel sem tud mit kezdeni, nem csak mert a megismerés „természetes" habitus, amit ő emberi szabadságkorlátozóként az erkölcs rendjéből kiutasít, hanem mert a *megismerés* objektív rendre utal, amelynek megismerhető és belátható ész- és erkölcsi igazságát, nem pedig annak normáinak parancs-jellegét közvetíti. A gyakorlati ész, mint a helyes ész funkciója a *Venerabilis Inceptor* gondolkodásában tulajdonképpen semmi más, mint az isteni parancsok kinyilvánítása az emberi akarat számára, illetve ezen „parancsok alkalmazása az egyedi, konkrét cselekvésre *deduktív következtetés* által és a tapasztalat segítségével (kiemelés tőlem: F. J.)"[546]. A deduktív mechanisztikus alkalmazás az erkölcstanban tipikusan modern gondolkodásmódra utal, amely logika és módszer szinte mindennel szakít, ami a klasszikus morál-, jog- és politikai filozófiában központi volt, s különösképpen a *prudentiá*t száműzi korábbi tartalmával a természetjogi gondolkodásból, minthogy a gyakorlati okosság, a helyes ész immáron pusztán csak közvetít a kötelezettségekként és parancsokként megfogalmazott isteni erkölcsi törvények és a szabad emberi akarat között. A helyes ész tehát ezen mechanisztikus isteni *akaratközvetítő funkció* által, s nem pedig azáltal járul hozzá az akarati aktus értékéhez, hogy önmagában erkölcsi értékkel rendelkező tárgyat kínálna neki. A helyes észnek ellenszegülő akarat az abszolút szabad isteni akaratnak való ellenszegülést jelenti, amely konstrukcióban tehát az erkölcsi megismerés és erkölcsi cselekedetek rendje nem csak pusztán az *engedelmesség* kategóriája köré szerveződik, hanem abban egyszersmind ki is merül. Az isteni akaratnak való engedelmesség révén, vagyis a helyes észhez való igazodás révén lehet az éppen érvényes – mert Isten által bármikor megváltoztatható – parancsokat és kötelezettségeket teljesítve erényesen cselekedni.

A most áttekintett morálfilozófiai voluntarizmus érzékelhető politikai és jogfilozófiájában is. Ennek egyik alapvető oka az, hogy a törvény Aquinói Szent Tamással ellentétben Ockhamnél nem '*rationis ordinatio*', nem az „értelem dolga", márpedig az Angyali Doktor szerint a „parancsadás az értelem dolga". De nem is a közjó megvalósítására irányul a törvény, és még csak nem is „az alattvalóit indítja a helyes cselekvésre"[547]. Szent Tamás leszögezi, hogy az

értelem indítóereje az akarattól van, mert ha az ember akarja a célt, akkor az értelem rendelkezik arról, ami cél érdekében helyes.[548] A *Venerabilis Inceptor* tanrendszerében azonban az akarat önmagában bír erkölcsi értékkel lévén abszolút szabad, az emberi és az isteni akarat találkozásakor pedig, ami az erkölcsös cselekvés kulcsmomentuma, a helyes értelem pusztán akaratközvetítő szerepet tölt be az emberi akarat vonatkozásában, mint arról az imént szóltunk. E konstrukcióban nincs tehát tartalmi meghatározottsága objektív rendre és célra vonatkoztatva annak, ami erényes és jó. Az akarati aktus csupán „bináris" döntési szabadság az engedelmességre vagy az isteni akaratnak való ellenszegülésre anélkül, hogy az értelem vagy az akarat magára a jóra, a helyesre irányulna, és mint jót és helyeset felismerve és beismerve akarná azt. Ezen koncepció nagymértékben mechanisztikussá, végrehajtó jellegűvé teszi a gyakorlati morális kérdéseket a kormányzás és a törvényhozás területén is. Elég csak alkalmazni az adott helyzetre a néhány isteni parancsot és előírást, az összes többi tárgykörben pedig teljes szabadságot kap a császár, úgy hogy mindeközben erényes uralkodó marad, mert immáron, ahol nincs isteni kötelezettség és parancs, ott a jog és a politika abszolút autonóm, emberi és szekularizált valósága érvényesül. Ez utóbbi pedig nem hogy nem teológiai, hanem még csak nem is erkölcsi terrénuma az emberi döntéseknek. A politika egyszerűen társadalmi és politikai minimál-funkciókat tölt be az emberi együttélés alapvető biztosításával és az emberi tulajdon szabadságának élvezetének garantálásával. Mindezek alapjául, mint tudjuk, egy pesszimista és individualista filozófiai antropológia áll. Szent Tamás azonban más ember- és társadalomképpel él, amelyből kifolyólag a világi kormányzat ismérvei és funkciói is alapvetően eltérőek. De a *fejedelem akaratának törvény-jellege* is mindebből kifolyólag radikálisan más értelmet nyer. Ahhoz, hogy egy rendelkezés törvény jellegével bírjon, az „akaratnak értelmi szabályt kell követnie", – nyomatékosítja az Angyali Doktor, majd hozzáteszi, hogy „így kell érteni, hogy a fejedelem akarata törvény jellegű", mert egyébként „a fejedelem akarata hívság volna, nem törvény".[549] Az ockhami tanban azonban, az erkölcsileg indifferens aktusok rendkívül széles terrénumán belül semmi nem köti meg a törvényhozó akaratát, ekképpen minden ami nincs az isteni parancsok és kötelezettségek által, illetve a természetes erkölcsi törvény tiltva, az politikailag és erkölcsileg szabad.[550] Az igazságosság erénye és követelménye eszerint természetes erkölcsi törvényként csak akkor és annyiban, és csakis addig érvényes, illetve normaként addig érvényesül, amennyiben és ameddig konkrét morális parancs, kötelezettség írja elő konkrét előírásokban, magtartásformákban történő megtartását. Szabad és ugyanakkor elmét is belevonó kreatív, ugyanakkor morálisan is elkötelezett felelős megismerésről, törekvő erénygyakorlásról nem esik szó e tanban, amely majd minden politikai cselekvésre vonatkozna. A természetjog és a kötelező erőt attól kapó az előbbiek általánosabb normáit közelebbről meghatározó pozitív jog rendszerének 'jog' és az 'erkölcs' kettéválasztására történő transzformációja a természetjog kettéválasztásával párhuzamosan történik, ahol mindkettő mögött az erkölcsileg irreleváns aktusok tana és az ember jog és intézmények fokozott autonómiájának koncepciója áll. Hogy ennek újdonságát megérthessük, át kell röviden tekintenünk, hogy az igazságosság erénye miképpen adja a törvény és a morál, a külső és belső aktus, az ész és az akarat, az objektív igazság és szubjektív igazság-keresés egységét a tamási, illetve a tomista tanban, amelynek a kiváltképpeni politikai aktor, a fejedelem vonatkozásában is, mint a kormányzói és törvényhozói igazságosság legfőbb gyakorlójának a királyságban, kiemelkedő jelentősége van. Tudvalevő, hogy a jog az interszubjektív viszonyban (csak) a *külsődleges tetteket* van hivatva szabályozni.[551] Itt azonban Aquinói Szent Tamás tesz néhány pontosítást.

Az egyik megállapítása az igazságosságra mint erényre vonatkozik: „igazságosság és igazságtalanság terén főleg az számít, ami az ember tetteiből kiviláglik”[552], tehát maga az erény a cselekedetekben kell hogy kifejeződésre jusson. Az igazságosság tehát az emberek közötti kapcsolatban realizálódik, és mivel a jog éppen itt fejti ki a hatását, teljesen helytállónak tűnik Aquinói Szent Tamás lapidáris töménységű meghatározása: „*ius est obiectum iustitiae*”, vagyis a jog az igazságosság tárgya.[553] Aquinói Szent Tamás felhívja továbbá a figyelmet arra, hogy az igazságosság általános [*virtus generalis*] jellege éppen abból fakad, hogy mind a hozzánk fűződő, mind az emberi kapcsolatainkban megvalósuló erények a *közjóra* kell hogy irányuljanak, amelyet az igazságosság követel meg.[554] Ilyen értelemben tehát minden egyénileg elkövetett „magánbűn” egyben társadalmi igazságtalanság is, mivel valamilyen módon kihatással van a többiekre is.[555] Fontos pontosítás azonban az, hogy bár a törvény a tetteket ítéli meg, mégsem szakítható el teljesen a külső a belsőtől (*in foro externo, in foro interno*), oly módon, hogy az előbbi a jogot az utóbbi pedig kizárólag a morált érintené. E szétválasztás révén ugyanis a jog által megítélt cselekedetek nem lennének emberiek, olyan értelemben, hogy elhatározott szándék és döntés áll mögöttük,[556] s ekképpen csak ’természeti történések’ lennének. Szent Tamás határozott e tekintetben, mint már láthattuk, azt vallja, hogy az emberi külsődleges cselekvés az igazságosság tárgya, amennyiben ’cselekvés’ [*in quantum est agere*] és nem mint ’tevés’ [*non in quantum facere*].[557] Az igazságosság tehát mint erény az emberi, így a politikai cselekvésre is vonatkozik, és a jogot, illetve a törvényhozást orientáló, és egyúttal törvény-konstitutív jellege folytán pedig a jogot (törvényt) itatja át emberi, azaz morális-racionális vonatkozásokkal.

Szent Tamás a ’jó’-hoz, az ’igaz’-hoz köti tehát az igazságosságot, mivel az igazságosság előfeltétele az igazság.[558] Szent Tamás úgy fogja fel az értelmet, mint ami a valóság ismeretében teljesedik ki. Az igazságosságban pedig egyértelműbben mutatkozik meg az értelmi jó, mint a többi erkölcsi erényben. Lényeglátóan fogalmazza meg ugyanezt az Angyali Doktor tanításainak szakavatott ismerője, Josef Pieper:

> „Az igazságosság közelebb áll az értelemhez, az »értelmi jó« tulajdonképpeni gyümölcse (*sicut in proprio effectu*) az igazságosságban található meg.”[559]

Az erények sorrendjét illetően, az ember javából, vagyis az „értelem javából”, az ’igaz’-ból kiindulva mondja Pieper, hogy a jó az okossághoz tartozik, viszont az „igazságosság a jó tényleges megvalósítója”.[560] A többi erény, amelyek a személy egyéni tökéletesedésére vonatkoznak, a jó megvalósításának elengedhetetlenül szükséges feltételei. Így tehát a sarkalatos erények közül az első az okosság, a második az igazságosság, a harmadik a lelkierő, a negyedik pedig a tartás és a mérték. Az igazságosság azonban nemcsak a jó megvalósítója, hanem az igazságosság ösztönzi az akaratot a cselekvésre. Mindezek következtében a jó és az igazságosság nem a tartalom és a forma viszonyában állnak egymással, hiszen maga Tamás állítja, hogy „az igazságosság emberi jó” [*iustitia est humanum bonum*]. Nagyon is lényeginek tűnik egy ilyen kontextusban Szent Tamás Ciceróra való hivatkozása, akinek megállapítása szerint „a férfiakat elsősorban az igazságosság alapján nevezik jóknak”.[561] (Hozzátehetjük, hogy a ’jó’ Cicero szerint nem vonatkoztatható el az igazságtól[562]: „Nem lehet erkölcsi jó, amiben nincs igazság”.[563]) Mindebből látható, hogy a jó és az igazságos „belülről” is áthatja az emberi cselekvést és az akarati aktust magát is majd minden emberi cselekvés esetében, de különösen az igazságosság kiváltképpeni terepén, ahol az emberi viszonyokat alapvetően befolyásolja

cselekvésével a fejedelem vagy a császár. Mindebből következően az erényes aktus nem csupán kívülről kapott parancsok és tiltások külső tettekre való egyedi vonatkozását, deduktív alkalmazást jelenti, míg – ahogy az Ockham tanaiban elénk táratik – az ezen kötelezettséget megfogalmazó normáktól mentes hatalmas területen az erkölcs és a természetjog egyszerűen értelmezhetetlennek nyilváníttatik.

Egy ilyen gondolati bázison, úgy vélem elégségesen kimutattuk, hogy nem lehet helye a politika valóságának leírásában a törvényként megfogalmazott kölcsönös szeretet evangéliumi parancsának, amely nem tesz lehetővé merev szabálykövetés-szerű, engedelmességszerű normakövetést. De hasonlóképpen nem normája a szekuláris hatalomnak, sem az uralkodó cselekvésének a politikai barátság természetes erkölcsi törvénye, amiképpen a szeretet is mind természetes mind természetfelettire irányuló erénye is eltűnik e morál- és politikai filozófiából. Ez egy kötelezettség-etika, amely egyre inkább szigorú logikával áthatott szerkezetben foglaltatik össze, amelyet a parancs- és kötelezettség-jellegű normák egyértelmű tartalmukkal és érvényességi területükkel tesznek lehetővé. Az erkölcsteológia a XIV. század elejéig a boldogság és a szeretet köré szervezett erénytan volt, amely a morálfilozófiában is kifejezésre jutott, de még a politikai filozófiában is éreztette hatását. Az ockhami tan egy egészen új erkölcsi rendszer alapjait veti meg, amelynek lényegét a következőkben foglalja össze Servais Pinckaers:

> „[Az új erkölcs szerkezetének velejárója] a két pólus, amelyről beszéltünk: az ember szabadsága és Isten szabadsága. Isten oldalán helyezkedik el az akaratát konkrétan kifejező erkölcsi törvény, amely Tőle kapja kötelező erejét. Az ember oldalán találjuk a szabadságot az egymástól független akarati döntések soraként felfogott cselekedetekkel, és az okosság erényével rendelkező gyakorlati észt, amelyet a későbbi moralisták lelkiismeretnek fognak nevezni, s amelynek funkciója a törvényből eredő parancsok, kötelezettségek közvetítése. Szabadság és törvény, gyakorlati ész avagy lelkiismeret, szabad tettek avagy lelkiismereti esetek, s a központban a kötelezettség: íme azon elemek, amelyeket a nominalista erkölcsöt alkotó atomoknak lehetne nevezni."

Majd felvázolja a történeti fejlődés útját is a modern erkölcsteológiában, erkölcstanban:

> „Mindebben már fölismerhetők azon értekezések csírái, amelyek később az erkölcsi kézikönyvek alapvető erkölcstanát fogják alkotni. Már csak a bűnök hiányoznak, amelyeket a Trienti Zsinatot követően fognak különös figyelemre méltatni a moralisták, a bűnbánat szentségével kapcsolatos pasztorális szempontoknak megfelelően."[564]

Az uralkodókra mint keresztény fejedelmekre is érvényes alapválasztás kikapcsolta mind a kötelezettség-etikát, mind a bűnökre fókuszált morált. Ehelyett az erénygyakorlásra való buzdítás jellemezte a velük szembeni elvárásokat, amelynek a másik oldalon szélső kritériumként jelent meg a hitehagyás bűne, amely viszont kiközösítést és a legitim uralom elvesztését vonhatta maga után. Az etikai legalizmussal és a bűnök középpontba helyezésével együtt járó megbélyegzés lehetősége *a politikai és a katonai kapcsolatokban* is viszont *de facto* nem kizárható

módon táptalajt adhatott az uralkodóval szembeni politikai indítékú – hierokratikus vagy esetleg akár (nyíltan) evilági politikai[565] – támadásra az Egyház egyes prominensei részéről (az Egyház elméletben tartotta magát a hatalomnak kétfelé osztásához [*discretio officiorum utrusque potestatis*], a hatalom megosztásához, minthogy az isteni rendelésen nyugodott, és így a szekuláris hatalom, a fejedelem kompetenciájába nem avatkozott be), ahol az emberközi relációkban elkövetett bűnök – azaz tágabb értelemben a morális cselekedetek – megítélése[566] és a *bűnbocsánat* szentségének megadása (a feloldozás és a penitencia) a spirituális hatalom kezébe volt letéve [*potestas ecclesiae in temporalibus*], minthogy az *auctoritas ecclesiae* feladata és joga, hogy „*spiritualiter*" ítélje meg azt, amit a fejedelmi akarat [*voluntas principis*] „*temporaliter*" ítél meg.[567] De ha nem is volt szó ilyen direkt politikai beavatkozásról, amely valószínűleg azért meglehetősen ritkán – bár annál nagyobb „port kavarva" – fordult elő[568] (az esetek túlnyomó többségében valóban jótékony hatása volt a bűnbocsánatnak nem csak a fejedelem lelki üdvére és erkölcsi magatartására[569], de az egész politikai közösség számára is[570]), akkor is tényleírásként megállapítható, hogy közvetett módon a társadalmi, de a politikai relációkra is kihatott a lelki bíráskodás, mivel a megtérő bűnösnek – a szóban forgó politikai aktornak – lelke üdve érdekében [*de necessitate salutis*] szükséges volt bűnének 'külvilági materiális következményeit' is elhárítania, orvoslandó a bűn evilági következményeit. A „*iurisdictio in temporalibus ratione spiritualium*", azaz az egyházi *iurisdictio* azzal, hogy külsődleges magatartásformákban realizálódó módon kellett ezen következményeket felszámolnia a bűnbánó fejedelemnek [*poenitens*] ahhoz, hogy bűnbocsánati feloldozást kapjon, túllépett a bűnös belső szféráján, és ezáltal közvetve a világi, valamint a politikai ügyek szférájába is belépett, amellyel ezen szférákban politikailag is releváns visszahatások és indirekt következmények sorozatát indította el mintegy másodlagos hatásként. A folyamat eredményeképpen a fejedelmek kormányzati tevékenysége, magatartása is, mint lelki síkon megítélhető tevékenység, az Egyház *egyetemes lelki joghatósága* alá lett vonva.[571] A fejedelmek erkölcsi lelkiismeretének védelmében politikai tevékenységük megítéléséről volt tehát szó, amelyek akkor kerülhettek az említett egyházi bíráskodás hatáskörébe, ha ezen országkormányzási tevékenység konkrét aktusaiban [*negotia regni*] a király hivatali kötelességének [*officium regis*] megszegésével egyfajta, királyok vagy uralkodók sajátlagos bűneiként realizálódott [*peccata Caesaris*]. Olyan, a keresztény társadalom történeti közösségi, társadalmi étosza által kialakított, de eredetében a legfőbb Égi Hatalomnak tulajdonított normaegyüttesre kell itt gondolni, amelyek a fejedelemre „mint fejedelemre" vonatkoztak. Ezen normák nem a kormányzás módjára vonatkozó jogi vagy technikai előírások tehát, hanem sokkal inkább egy, a kötelességeket előtérbe helyező *etikai kódexként* írhatóak le.[572] Azon fejedelem *vétkezik*, követ el erkölcsileg elítélendő tettet tehát, aki nem tölti be lelkiismeretesen hivatali kötelezettségeit. Ezzel vét erkölcsi lelkiismerete ellen, amelyet a bűnbánattal orvosolnia kell. Ez azonban nem lenne „hatékony", igazi, valóságosan ható *poenitentia*, ha a fejedelem nem orvosolná bűnének külvilágban megmutatkozó társadalmi kihatásait. Mivel fejedelemként vétkezett, így a bűnének kihatásai is olyanok, amit kormányzati tevékenységével tud helyrehozni: visszavonva vagy kijavítva azon kormányzati aktusokat [*negotia regni*], amelyekben akaratának bűnös volta [*malitia voluntatis*] mutatkozott meg. Ezáltal és egyéb aktusokkal kell helyrehozni azon káros kihatásokat, amely a felebarát, az alattvalók, valamint a *civitas christiana* többi fejedelem irányában jelentkeznek. A fejedelem így tehát valódi, azaz reális, természetes fizikai, individuális személynek tekintetik; a királyok lelkiismerettel, felelős és szabad akarattal rendelkezvén erkölcsösen cselekedni

képes személyeknek tekintetnek, nem pedig jogi fiktív személyeknek politikai pozíciójukban, hatalmi közjogi entitásokként [*personae fictae*]. A fejedelem személyéről, nem pedig magáról a pozícióról van szó, amely természetes személynek – keresztény, „*homo viator*" lévén – a lelki üdve ugyanúgy fontos, mint bármely más „egyszerű alattvaló" kereszténynek. E tekintetben keresztény és keresztény között nincsen semmiféle különbség. A fejedelem esetében nem tétetett különbség a tekintetben, hogy magánemberként avagy közjógi méltóságként követte-e el a bűnt. Ha azonban pertinens és makacs módon ellenállt, és nem lépett a bűnbánat és a megjavulás útjára, akkor az hitetlenségének megállapításra vezethetett, ami viszont keresztény fejedelem voltának és így uralomgyakorlásának elvesztésével járhatott. III. Ince pápától (pont.: 1198-1216) kezdődően a pápaság erkölcsi tekintélyén és az Egyház szellemi erején alapuló egyetemes elismertsége révén az Egyház valláserkölcsi főhatalma[573], lelki *iurisdictió*ján keresztül képes volt hatékony – és jótékony – befolyást gyakorolni a *princeps* lelkiismeretére, amelynek másodlagos, vagy közvetett hatásokként, mint mondottuk, politikai érintettségű kihatásai is voltak.

Azon korábbi korszakokban azonban, amíg az erényekre törekvés, és nem pedig a bűnökre, vagy etikai kódexekre, azokban foglalt kötelezettségekre való koncentrálás, illetve a keresztény hit őszinte és szabad keresése, gyakorlása jellemezte az uralomgyakorlás normatív keretét, de talán sokkal inkább módját és célját, addig talán egy jó és igazságos, tehát az alattvalói és a köz valódi javát (így a lelkit is!) előmozdítani igyekvő fejedelem [*bonus princeps*][574] kormányzását megítélő kritériumok is egyöntetűbbek voltak egy keresztény társadalom tagjainak összessége, mint a hívők közössége [*communitas fidelium*] számára.[575] Végezetül hadd álljon itt egy püspöki buzdítás a IX. századból, amely helyes királyi uralomgyakorlásról, sőt ehhez szorosan kötődően magáról a királyság fogalmáról, annak ismérveiről szól, amely kiválóan mutatja, hogy a kormányzás, amely egyébként is a társadalmi kapcsolatokra hat, mennyire harmonikusan összefonódott a keresztény értékekkel, a kereszténvi erénygyakorlással, pontosabban a *személyközi dimenzióban ható erényekkel*:

> „A király a helyes uralkodásról kapta a nevét. Ha tehát jámboran, igazságosan és könyörületesen uralkodik, méltó arra, hogy királynak hívják, ha azonban e tulajdonságok nincsenek meg benne, elveszti király nevét. A régiek minden uralkodót türannosznak hívtak, de később jámboran, igazságosan és könyörületesen uralkodók a király nevet kapták. Azokat azonban, akik istentelenül, igazságtalanul és helytelenül uralkodnak, nem királynak, hanem türannosznak mondjuk. Mivel tehát nevét a helyes uralkodásról kapta, arra kell törekednie a királynak Krisztus kegyes segítségével, hogy önmagát és házát a mihaszna dolgoktól megtisztítsa és hasznosakkal gazdagítsa, hogy erről alattvalói mindig jó példát vegyenek. Önmaga pedig Krisztus üdvözítő rendeléseit híven teljesítse és helyes kormányzásával azokat, akik felett idővel múló hatalma van, a békességben, egyetértésben, szeretetben és egyéb jótéteményekben állhatatosakká tegye, amennyire csak Isten engedi, szavakkal és példaadással őket bölcsen jámbor, igazságos és könyörületes tettekre buzdítsa [...]. Fontold meg, hogy az istenfélelem, az ő törvényeinek betartása és az alázatosság, mely nem engedi, hogy felebarátjai fölé emelkedjék, és az igazságosság nemcsak magát a királyt, hanem fiait is hosszú időre uralkodókká teszi. [...] A király igazságossága felmagasztalja trónusát, méltányossága pedig

> megszilárdítja hatalmát a népek felett. [...] [Mindezek alapján], arra kell tehát törekednie a királynak, hogy ne csak önmagával, hanem alattvalóival szemben is valósítsa meg a király név tartalmát, gondoskodjék róla, hogy a hatalma alatt álló nép jámborságban, békében, szeretetben, igazságosságban, könyörületességben, egyetértésben és egyéb jótéteményekben bővelkedjék [...]."[576]

A korábban tárgyalt társadalom azonban egyre kevésbé nyugszik elméleti premisszáit, a gyakorlatra adott elméleti reflexióit, vagy akár arra vonatkoztatott ideáit tekintve sem a korai kereszténi elveken, de hasonlóképpen a tamási vagy az ágostoni elveken sem. De még talán a klasszikus politikai filozófusoktól is egyre jobban eltávolodik új elméleti alapállásaival. Még Szent Tamás is azt vallotta, hogy az emberi jog elsődleges célkitűzése, hogy az emberek közötti barátságot hozza létre [*ut faciat amicitiam hominum ad invicem*][577], miközben megállapította, hogy a béke jogszabályok lefektetésével történő fenntartására tett erőfeszítések elégtelennek bizonyulnak a kölcsönös barátság vagy a szeretet [*dilectio*] alapjai nélkül[578].

13. A tulajdonjog természetjog-szerintisége és a szeretet parancsa a középkorban

Már korábban utaltunk azon nehézségre és egyben korszabott elodázhatatlan szükségre, hogy bizonyos, a „*ius semper bonum et aequum"* örökkön és mindenütt, azaz térben és időben változatlan természetjog mércéje szerint nem védhető társadalmi intézmények tekintve történeti kialakultságukat, mély társadalomba gyökerezettségüket, voltaképpen a kor adott kulturális színvonalán meghaladhatatlanságukat, mégiscsak valamiképpen elméletileg is igazoltassanak. Olyan következetes jogi megoldásokat kellett találniuk az egyházi jogtudósuknak, amelyek hatálytalanítják a legszembetűnőbb ellentmondásokat. Ezen fáradozván alakították ki jogi konstrukcióikat, magyarázataikat az „*omnium una libertas*" és a „*communis possessio*" természetjogi elvek vonatkozásában.[579] A patrisztika által kidolgozott tézis már nem elégíthette ki az elméleti igényeket, vagyis hogy a teremtés pillanatában az eszes élőlények számára rendelt eredeti állapotban kihirdetett természeti rendet későbbi pozitív isteni törvények írták felül és hatálytalanították az emberekre vonatkozó eredeti rendet, amelynek révén a földi jogalkotó így fel van hatalmazva arra, hogy eltérjen az említett eredeti rendtől. A legitimáció itt tehát az *isteni pozitív rendelkezésen*, legiszláción nyugszik. Ezen érvelésen túlmegy tehát az új érvelés, amely immáron magának a konfliktusnak a létét is elfedi az eredeti teremtett emberi állapot és a jelen földi állapot között, illetve a két rend mögött rejlő normák között – mutat rá Piero Bellini. Ehhez azonban bizonyos természetjogi előírások normatív jogi tartalmát érintő változtatásokat kellett eszközölni: ha nem is magán a tartalmon belül, akkor legalább a kötelező erő vonatkozásában. E célnak az felelt meg, ha bizonyos természetjogilag kötelező normákat puszta buzdításokká, *tanácsokká* „fokoztak le", vagyis magán a transzcendens normarenden belül tettek a kötelező erő vonatkozásában kategoriális különbséget, aminek természetesen az érvényesülés tekintetében tartalmi kihatásai is voltak, lettek. Ennek következtében a természetjogi normarendszeren belül már nem csak parancsokat és tiltásokat neveztek meg, hanem egyszerű *tanító jellegű felhívásokat*, okító tartalmú ösztönzéseket is, amelyek nyilván nem rendelkeznek az előbbiekre jellemző kötelező erővel, de amelyek mindazonáltal a dolgok igazi belső természetét írják le. A dolgok puszta belső valója [„*nuda rerum natura"*] informatív és nem pedig

kötelező erővel bír normái tekintetében, minthogy a csupán felhívó tartalmú állítások azt *jelzik*, hogy „mit lenne jobb tenni" és nem azt írják elő kötelezően („kógensen"), amit tenni kell, vagy tiltják azt, amit tenni nem szabad. Az mutatják, vagy demonstrálják tehát, hogy mit lenne *helyesebb* tenni, amennyiben a változó történeti körülmények nem kívánnak meg más cselekvési módot – olvashatunk erre vonatkozó passzusokat például a Gratianus-tanítvány Rufinusnál. Ő a parancsokon és a tiltásokon kívül még kifejezetten 'erkölcsi útmutatások'-ról is beszél, amely „megmutatja, mi felel meg mindenki érdekének, mint a »mindenük közös legyen«, vagy a »mindenkinek egyforma szabadsága legyen« és ehhez hasonlók"[580]. Összességében tehát megállapítható, hogy a természetjog örök érvényében következett be egyfajta enyhítés a történeti-társadalmi kontextus meghatározott emberi intézményeire adott válaszként, amely legitimációs folyamatban a hatalom, illetve a hivatalos közvéleményformálás fórumai magát a konfliktust enyhítették a természetjogban eszközölt normakategóriák különválasztásával, ahol a történeti és társadalmi meghatározottság kerül értékelésre az eredeti természeti rend, illetve az azt kifejező törvények egynémelyikének visszavételével, amely intézmények tekintetében a társadalmi szokás meghaladhatatlannak tűnt, vagy egyenesen hasznosnak is látszott. Mindkét esetben a fennmaradó, az eredeti természeti törvénnyel ellentétes intézmények legitimációra szorulnak a hivatalos egyházi jogirodalom részéről (is). Ezen intézményekre vonatkozó természetjogi normák továbbra is érvényesek, de már csak *útmutatásként*, nem pedig kötelező erejű jogi normákként. Ezen kívül számos emberi pozitív jogalkotási termék egészíti ki és szűkíti be az eredeti természeti rendből fakadó jogi normákat egy-két égető probléma kapcsán, így a szolgaság és a magántulajdon intézményei tekintetében. Legalább az utóbbit illetően szólnunk kell egyrészt azért, mert a középkori jogi és politikai filozófiai természetjogi gondolkodás szerves részét képezik ezen intézményre vonatkozó teoretikus igazolási kísérletek, másrészt pedig mert a szeretet természetjogi és evangéliumi parancsa továbbra is érvényes a nélkülözővel szemben.

Piero Bellini rámutat arra[581], hogy olyan jogalkotási kiegészítésekről és beszűkítésekről van szó, amelyek az isteni előírások még teljesebb kiteljesüléseként állíttattak be, amelyet az eredményeiben jól mérlegelt tapasztalat érlelt ki, pedig valójában szigorú értelemben az isteni előírásoktól eltérő intézményekről volt szó. Voltaképpen ezen emberi jogalkotás eredményei, a *additiones*-szek és *dectractiones*-szek a természeti törvény csak eleve behatárolt területen való érvényesülését eredményezték, miközben így a *naturalis aequitas* örök követelményeinek nem megfelelő emberi kapcsolatokat reguláló egyes intézmények kerültek legitimálásra; sőt – mint mondtuk – olyanokként való bemutatásra, mint amelyek megfelelnek az isteni előírásnak, bár igazolásuk nem feltétlenül természetjogi, hanem más teológiai-morális normatív érveléssel történik, mindazonáltal a természeti törvényre való hivatkozás is további megerősítésként előkerül.[582]

A sztoikus befolyás alatt álló római jogászok a természetjog-ellenes intézményben megmutatkozó tényt a 'ténylegesség' felmagasztalásával sokszor magával a ténnyel igazolták haszonelvű jogi gyakorlati megfontolásokból kiindulva, minthogy a személyközi jogi viszonyokban és emberi konvenciókban testet öltő gyakorlati valóságé volt mindvégig az elsőbbség a természeti törvény normáinak elméleti érvényességével szemben, míg azonban a természetjog absztrakt örök előírásai mindeközben mindvégig érintetlenek maradtak. Ezzel szemben az új hivatalos egyházi jogirodalomban mintha egy ellentétes folyamat szemtanúi lennénk. Összességében elmondható, hogy mivel egy mindig érvényes és kötelező természeti törvény alapján akartak a természeti méltányosság fényében legalábbis kétes emberi intézményeket igazolni,

oda jutottak, hogy a természetjog *ideális értéktartalmát* magát csonkították, amivel az így idealitásában is valamelyest kiüresedik a korábban említett intézmények (szolgaság, magántulajdon) elméleti területein, mivel a természetjog elveszíti idealitásbeli kritikai normatív funkcióját ezen intézmények, emberi társadalmi állapotok vonatkozásában. Egy berendezkedett társadalmi-politikai közegben a társadalmilag-hatalomszerkezetileg fennállót kellett legitimálni, de mivel annak némely eleme nehezen volt igazolható a hivatalos természetjogi gondolat fényében, így magát a természetjogi tan kellett korrigálni egynémely elemében. A *legitimálás*, mivel az egész társadalmi berendezkedés szilárd spirituális talajon ált, csakis ezen eszközökkel volt lehetséges. Ehhez a legitimáló érvelés alapjául álló természeti törvényi rendet kellett tehát korrigálni, bár hangsúlyozzuk, hogy nem is mindig annyira természetjogi, hanem „természetjogiként" megfogalmazott teológiai-morális jellegű volt az érvelés gerince, mindazonáltal mind a szolgaság, mind a magántulajdon intézményeinek területén találunk bőven tisztán természetjogias megokolásokat is. Rá kell mutatnunk azonban arra is, hogy a civiljogászok közül például Accursius, aki sok tekintetben közelíti egymáshoz a természetjogot és a népek jogát, a szabadságot olyan természetjog adta lehetőségként határozza meg, ami szerint mindenki azt tehet, amit akar, hacsak a népek joga vagy a civiljog meg nem akadályozza. Ebből következően a népek joga és a civiljog ráépül a természetjogra, de egyszersmind adott esetben felül is írják annak normáit, mivel azok a maguk tisztaságában nem mindig tudnak érvényesülni a társadalmi relációkban, így a népek joga hivatott a közbülső, kielégítően jobb, hasznosabb megoldást megtalálni, amelyet a civiljog dolgoz ki részleteiben – fogalmazhatjuk meg a társadalmi és politikai gyakorlat iránt érzékeny általános elméleti keretet. A *servitus* intézményének további vizsgálatától most egyelőre eltekintünk[583], és inkább a javak birtoklásának kérdésére fordítjuk a figyelmünket, amely tematika az újkorban is a természetjogi gondolkodás egyik visszatérő alapeleme több politikai filozófusnál is. Nos, az említett intézmény tekintetében a teológusok és a kánonjogászok állásfoglalására kell figyelmünket összpontosítanunk, hiszen a természetjogi érvelés az ő gondolataikban hoz újat, mint ahogy rájuk is hárult a feladat, hogy a létező intézménynek[584] elméleti alapot adjanak. Míg civiljogászok számára a magántulajdon római jogi örökségének hagyománya a meghatározó[585], addig az egyházi jogászok és teológusok a kereszténység gondolati és lelki bázisán tárgyalják azt. Még Gratianus is úgy tartotta, hogy „*jure naturali omnia sunt communia omnibus*", most azonban új tartalmi állásfoglalással találkozunk, de nem az egyházatyák által alkalmazott érvelés-technikával, hanem új módon kifejezve az új tartalmi mondanivalót. Tehát már nem úgy érvelnek, hogy az eredeti közös tulajdonlás természetjogi rendjét követően új, a korábbi rendet hatálytalanító és új rendet instituáló isteni törvényhozással van dolgunk, amely immáron lehetővé teszi és így legitimálja a *magántulajdon* intézményét a közös javak magáncélú kisajátításával, hanem ezen érvelés magán a természetjogon belül viszi végbe a tartalom-, illetve normamódosulást a már említett '*demonstratio*' kategoriális újítás segítségével. Ezen minőségbeli változtatás szerint a '*communis possesio*' követelménye csupán '*demonstratio juris naturalis*' rangban szerepel, nem pedig „kógens" kötelező erejű jogi normaként. A ténylegesen érvényesülő formájában csak az eredeti ártatlanság állapotára jellemző ezen helyzet azonban a bűn bekövetkeztével megváltozik, így az ezt előíró normák is veszítenek kötelező erejükből és válnak puszta „útmutatássá", „jelzéssé" miközben a jelen helyzet orvoslására, de egyszersmind ahhoz igazodva, a *szokás* és az *emberi törvényhozás* teremt megfelelő normákat. Így a javak egyéni elsajátítása nemhogy nem természeti törvény-ellenes, hanem éppen azt valósítja meg, amihez megtalál-

ják a megfelelő pozitív jogi konstrukciót a '*res nullius*' fogalmában, vagyis a közös javak nem mindenkiéi [*res communes omnium*], hanem éppen ellenkezőleg: senkihez sem tartoznak, tehát a természeti törvény szerint szabadon kisajátíthatóak. Ebből következik, hogy a természetjog ellen való a másik javát elvenni, amit annak főszabálya is tilt: miszerint ne tegyük azt mással, amit nem szeretnénk, hogy velünk tegyenek – érvel Sinisbaldus Fliscus, a későbbi IV. Ince pápa (?-1254).[586] A társadalmi *status quo* fenntartását szolgálja tehát a természeti törvény előírásaira épülő civiljog rendszere, amely ideológiailag a fennálló tulajdonviszonyokat védi a való tényleges viszonyokhoz igazított természetjogi teóriájával. Olybá tűnik tehát, hogy már nem is annyira a javak közös birtoklása, hanem a magántulajdon védelme az adott társadalom (jog)rendjét legitimáló természeti törvény igazi előírása és valódi tartalma. Aquinói Szent Tamás úgy véli, hogy a természetjog sem a magántulajdonlási, sem a közösségi tulajdonlási formát nem írja elő kifejezetten.[587] A magántulajdont társadalmi hasznosságából vezeti le, amiről egyébként azt vallja, hogy az már a bűnbeesés előtt is létezett, és annak gyakorlását a közjónak rendeli alá. A teológusok, a nagy természetjogi gondolkodók és nem utolsó sorban a kánonjogászok munkásságának érdeme, hogy a '*res communes*' természetjogi kategóriáját átalakítva – a gyakorlati társadalmi és politikai valóságot észlelve és azt tudomásul véve – kidolgozták a magas társadalmi és egyéni morális elvárást megfogalmazó '*res communcandae*' fogalmát. Ez nem közös, hanem *megosztandó tulajdont* jelent az azt nélkülöző szűkölködővel.[588] Minthogy a természetjog nem kogens normái vonatkoznak ezen intézményre, azért még a természeti törvény előírása, hogy ne egoista módon éljenek vele a tulajdonosok, amely állásfoglalással értett egyet Szent Tamás is.[589] Látható, hogy a kölcsönös szeretet evangéliumi főparancsolata is érvényes isteni jogi előírásként a magántulajdon egyébként tehát természetjoggal nem ellentétes magánjogú élvezetére, az azzal való joggyakorlására minden olyan esetben, amikor a másik nélkülözése *„urgens necessitas"*-ként, égető szükségként jelenik meg. Az evangéliumi szeretet parancsa erénygyakorlásként az alamizsnaosztás karitatív cselekményében és szokásában öltött testet a korban. A későbbiekben azonban egyre inkább már a tulajdonlás szabadsága és egyéni alanyi természetes joga kerül előtérbe a politikai gondolkodók írásaiban. Nem csak azért, mert politikai oldalról közelítenek a magántulajdon kérdéséhez, hanem azért is, mert egyre inkább a birtokosként, tulajdonosként definiált individuum kerül az elemzés középpontjába, nem pedig a társadalom, pontosabban a köz java (a közjó), vagy a szűkölködő java a természetjog és az evangéliumi szeretet-törvény morális előírásának megfelelően.

Rá kell mutatnunk arra is, hogy Piero Bellini némileg elhanyagolja a természeti törvény pozitív jogi normák által való közelebbi meghatározásának tamási tézisét, amelynek értelmében az uralkodó az adott történelmi és társadalmi viszonyokhoz alakíthatja a természeti törvény elvont normáit, természetesen annak keretei között. A probléma akkor jelentkezik, amikor a természeti törvénnyel nyilvánvalóan ellentétes kialakult és társadalomba gyökerezett jogi intézményt kell pozitív jogi eszközökkel fenntartani és természeti törvénnyel legitimálni, ez az eset a szolgaság esetében. Minden egyéb esetben a természeti törvény jogalkotói konkretizálásáról van szó, ahogy azt Bellini egy másik művében el is ismeri, vagyis, hogy az „emberi jog által véghezvitt eszközszerű kiegészítések", a *detractiones*-szek és az *additiones*-szek operatív kiegészítését adják a természetjog elv-jellegű előírásainak az élet változó körülményei között.[590] Amelynek olyan értelmezést is lehet adni, hogy a *ius divinum* egyfajta enyhítéséről, korlátozásáról vagy normáinak még „lazább" értéséről van szó – ez Bellini kritikai megállapítása – azzal szembesülvén, hogy annak előírásai maradéktalanul nem érvényesíthetőek csupán

a pozitív jog alkotásának eszköze által az adott történelmi kulturális közegben – tehetjük mi hozzá.

A kánonjogászok, amennyire az lehetséges volt, érvényesítették az isteni jog előírásait, valamint az etikai kívánalmakat, és ezzel, közreműködésükkel, humanizálódott, mert az evangéliumi követelményekhez közeledett az emberi jog, de egynéhány intézmény esetében ez, úgy tűnik, nem volt lehetséges, és így politikailag nem is volt kívánatos. A gondolkodók és jogászok által sokat vitatott magántulajdon vonatkozásában azonban azt is tekintenünk kell, hogy a javak közös birtoklása nem a jelen földi ember természetének velejárója, így nem is ezen emberi természetből fakadó normaként határozható meg a javak közössége, hanem a romlatlan ember közösségi természetéből fakadó előírásként. A már hivatkozott Gratianus tehát azt vallja, hogy a javak közös birtoklása természetjogi előírás, parancs, másutt mégis úgy érvel, hogy a magántulajdon is megengedett.[591] Egyes glosszátorok, így közöttük Accursius is amellett foglalnak állást, hogy a természeti törvény a tulajdon intézményét szentesítő *ius gentium* részét képezi. A természetjog, a népek joga és a civiljog sajátos relációjából a természetes szabadságra vonatkozóan az következik, hogy a népek joga, illetve a civiljog a természetjogra úgy *épülhet rá*, hogy adott esetben korlátozzák annak elsődleges, de nem abszolút normáit: vagyis mindenki természetjog szerint rabszolga, hacsak a népek joga (*közérdekből*) vagy a civiljog azt meg nem akadályozza: ha tehát azok szerint nem rabszolga, írja Accursius. A korábban előadottakból látható tehát, hogy a tulajdon a szokáson alapuló intézmény, amely nem ellentétes a természeti törvénnyel. Az isteni jog előírásai is ezen földi emberi természeti alapján fennálló társadalmi rend védelmét írják elő, amely így egyben Isten által védelmezetten természeti rend, normái pedig a természetjog előírásai.[592] A másik érvelési vonal az, amely a természetjogot alkalomadtán azonosítja a népek jogával, amelyet „a természet késztetésére vezettek be", amely így nem csak részesedik a természetjogból, hanem valamiképpen azonos is azzal. Nos a népek így bemutatott közös normarendszere nagymértékben leképezi az aktuális hatalmi és erőviszonyokat, amelyek a népek közérdekeként állíttatnak be. A leképezésen túl a *ius gentium* előírásai és szokásjogi normái egyszersmind a fennálló társadalmi viszonyok és intézmények normaként – mert előírásszerűen – való fenntartását is szolgálják.

Richard Tuck forráselemzései[593] jelentősen hozzásegítenek minket ahhoz, hogy megfelelően értékeljük a korszakban megjelenő a szubjektív jogok elméletét, amelynek végkifejletszerű döntő mozzanata a *tulajdonláshoz való alanyi természetes jog*. Jean Gerson és tanítványai írásaiból merőben új jog- és ehhez kötött *politikafelfogás* képe világlik ki a klasszikus természetjogi és természeti törvényi tanokhoz képest. A jog kezdeti és mélyenfekvő értelmében *birtoklási hatalmat*, dominálási képességet, erőt jelöl. Az a szabad, az úr [*dominus*], aki birtokol, *de facto* „tulajdonol" valamit. Tulajdonnal [*dominium*] rendelkezni, a faktikus oldalt tekintve, birtoklási hatalmat jelöl, a tulajdonnal mint (természetes alanyi) joggal rendelkezés viszont annak követelés oldalát emeli fénybe, amely politikai dimenziójában követelési jogot fogalmaz meg a társadalom, a többiek, azaz rajtam kívül mindenki más, vagy akár a közhatalom vonatkozásában is. Egyre inkább úgy tűnik azonban, hogy maga a tulajdonlási jog, a *ius*, amely diszpozicionális erő vagy képesség [*facultas*], maga jelöl hatalmat és politikai erőt, függetlenül magától a tényleges birtoklástól. A követelési jog alapja ugyanis immáron nem csak a tulajdon, amely birtoklási hatalom alapján hatalmat követel az úr, hanem magára a helyes ész szabályain alapuló „tulajdonra vonatkozó követelés" is politikai relevanciával bír, amennyiben ezen mindenkit megillető *ius* az állammal szemben fogalmazódik meg. A *ius* és a *dominium*

különbségének vagy azonosságának[594] a kérdése politikaiként is értékelhető vitaként egyre inkább már nem a magántulajdonra, hanem a *dominus*ként megjelenő tulajdonosra vonatkozik. A természetjog, vagyis *ius naturale* nem más, mint a dolgok használatának diszpozicionális ereje és képessége, amelyet az ember a külső dolgok tekintetében tud alkalmazni, követve a természeti törvényt [*lex naturalis*], amely szerint mindenki joga, hogy rendelkezzen élete és teste, valamint ezek fenntartása fölött. Ez a felfogás az önmeghatározáson nyugvó individualista *természetjogi* szemléletén túl, azt mintegy megalapozóan az erőt, a hatalmat, annak *természeti törvényen* alapuló használatát is magában hordozza a külső dolgok vonatkozásában önmaga fenntartása és védelme érdekében, az élet védelmének természeti törvénye, és annak analóg mintájára felfogott életfenntartási „természeti jogára" alapozva. Ehhez társul a *szabadság birtoklása*(domíniuma), mint egy olyan új természetes jog, amelyet Isten adományozott az embernek, és ami az ember *szuverenitását* fogalmazza meg akaratának, erejének gyakorlása és a hozzá tartozó dolgokkal való rendelkezés tekintetében. Az embernek tehát dolgok birtoklására van természetes joga, amelyet a természeti törvény ír elő, és az isteni jog is a *Szentírás* rendelkezései alapján az ember számára lehetővé tesz.[595] A hatalom, az erő, a képesség és a jog természeti joga, törvénye és ténye azonban összetartozásukban, egymást kiegészítő voltukban, de főleg fogalmi tisztázatlanságukban „bonyodalmakként" és elméletileg tisztázandó kérdésekként vonulnak majd végig a természetjogi gondolkodáson a majd ismertetendő politikai filozófusok elméleteiben.

Mindazonáltal hangsúlyozandó, hogy az előbbi gondolkodók esetében, nagyságuk ellenére is erős kivételekről van szó, tehát a természeti törvényt alapvetően objektív értelmében használták az egész középkorban[596], bár mint említettük, a szubjektív használatú értelem nagymértékben hozzájárult a politikaelmélet további eszmei fejlődéséhez.

14. A humanizmustól a modern természetjogig: a politikai barátság fogalmának eltűnése és a szeretet parancsának átalakulása a természetjogi gondolkodásban

14.1. Méltányosság, Isten és a felebarát iránti tökéletes szeretet törvénye és aranyszabály a protestáns teológiai természetjogi tanokban

14.1.1. Luther Márton és Zwingli Ulrich

Mivel a földi természetjog minden emberre vonatkozik, így kizárólag az evilági jót [*felicitas humana*] van hivatva előmozdítani, és így nincs köze az örök üdvösséghez [*beatitudo eterna*], hiszen a pogányok nem ismerik Istent. E tan sajátosságaként az evilági jog meghatározott működése jelentkezik, miszerint a külső rend és a földi jog voltaképpen isteni, de Isten nélküli rend, mivel bennük Isten rejtve van jelen és ekképpen munkálkodik. Ezzel Luther – mutat rá Hans Welzel – mintegy a háttérbe szorítja (hipotetikusan zárójelbe teszi) az isteni jelenlétet a jog és a hatalom gyakorlása tekintetében, amely modern dualizmus nézetünk szerint azért vált teoretikusan lehetségessé, mert a természeti törvény a lutheri rendszerben nem integrálódik szervesen és harmonikusan az örök törvénybe a korrupt természet doktrínájának szükségszerű logikai folyományaként, ekképpen pedig nem lesz immáron az emberi törvény és jog emelkedett konstitutív magja, amelyre az embereknek cselekvéseikben szüntelenül tartaniuk kell;

az emberi jog menthetetlenül az evilági feladatokra és célokra korlátozódik: az elöljárónak – szögezi le Luther Márton – úgy kell gondoskodnia az evilági dolgokról, mintha Isten nem léteznék, és mintha egyedül kellene üdvözülni és kormányozni[597]. Az evilági, azaz a földi jog feladata az, hogy a megromlott természetű ember önzését a megfelelő keretek, korlátok között tartsa és így tartsa fenn a rendet. A megromlott emberi természet alaptézisként állítása[598] eredményezi azt, hogy a természetjog fogalmában a *kényszerítés* és a *büntetés* központivá válik[599]. A természeti törvény funkciója és helyiértéke tehát a megromlott természet tézisének megfelelően e tanban átalakul, minthogy az ember immáron nem képes természetes eszére és lelkiismeretére támaszkodva Istennek tetsző életet élni – azaz nem képes Isten rávonatkozó örök törvényét megtartani, minthogy potenciálisan is csak a „hitben megújult természetben" lehet a törvényt betartani –, a természeti törvény és a földi jog ezért e megromlott természetet van hivatva normáival kordában tartani, ekképpen tehát a természeti törvény megnyilvánulása nem a tamási értelemben vett örök törvényben való partecipáció mint isteni természeti jog, amelynek előírásait az ember önként képes (és így köteles) betartani. Több mint emblematikus, hogy a földi jog majdhogynem a büntetéssel, Isten haragjának [*lex irae*] képével azonosul[600]. E hatásmechanizmus alól csak a keresztények kivételek, de nem azért, mintha rájuk vonatkozóan nem lenne érvényes a (természeti) törvény, hanem azért, mert annak kényszerítő jellege esetükben elvész, mivel a hitben való megigazulás által feltárul előttük a *lex Christi* értelme[601]. Ezen törvény az *Isten és a felebarát iránti tökéletes szeretet törvénye*, aminek vonatkozásában – állapíthatjuk meg – inkább a megvalósultságra, mint a normatív jellegre helyeződik a hangsúly, azaz inkább az érvényesülő, mint előíró jellege dominál, minthogy a hitben – és a kegyelem által – Krisztushoz tartoznak a keresztények[602], s így törvényét (Evangéliumát) is elfogadják, ami bennük hatását kiteljesíti. A törvény tehát mint isteni törvény teologizálódik, pontosabban bibliai értelemben spiritualizálódik, másrészről naturalizálódik, hagyományos klasszikus értelme pedig háttérbe szorul, elerőtlenedik: így egyszerre nyílik meg az út, történetileg tekintve, a protestáns *jogteológia*[603] és a profán természetjog irányába; ki tudja, talán többek között az ockhami örökség miatt – Luther maga Erfurtban ockhamista szellemű oktatásban részesült, ami nemcsak mérsékelt nominalizmusában, hanem az isteni (természeti) törvény voluntarista felfogásában is megmutatkozik, bár, tegyük hozzá, Ockhammel együtt vallja, hogy Isten akarata mint *potentia absoluta*, egyben *potentia ordinata* is –, amelyben a hit és tudás, a filozófia és a teológia radikális szétválasztottsága mutatkozik meg (részben a nominalizmus hatására lassan az egész arisztoteliánus tomista világrend felbomlik: Isten és világ, a természetfeletti és a természetes rend most már dualizmusokként szerepelnek, amelyek nemcsak az elszakítottságot, hanem a szembenállást is magukban foglalhatják, ameddig Szent Tamás teológiai metafizikájában ezen valóságok megszakítások nélkül illeszkedtek harmonikusan egymásba), s amely egyszerre nyitja meg az utat – a kauzális természeti törvények világának vizsgálatán túl – a természeti törvény-tan radikális (isteni) voluntarista olvasata és az emberre vonatkozó törvény és jog kényszer-központúsága felé, mivel ezen gondolatiságban az ember természeténél fogva képtelen a természetes hajlamai és esze révén a jót felismerni és követni, azaz Isten természeti törvénye szerint élni (mint az optimista antropológia bázisán felépülő tomista természeti törvény-tanban), minthogy a 'jó' és a 'helyes' nincs ontológiailag megalapozva az emberi természetben, másrészt pedig – Luther Márton szerint az ember – megromlott természete miatt nem is képes követni azt: következésképpen egy valóban hatékony természeti törvény és a jóra vezető természetes hajlamok híján maradt ember számára a valóban 'jó' és igazságos

saját erőből elérése szinte már reménytelennek tűnik az ismeretelméletileg és morálteológiailag megalapozott okok alapján. A legfőbb Jó felé való természetes teleológiai irányultság nélkül evilágban „rekedt" ember számára tehát a törvény csak mint fegyelmező eszköz jelenik meg, amelyre rosszra hajló természete miatt szüksége is van a béke és a rend fenntartása miatt, s az emberi természet ezen pesszimista láttatása, valamint a törvény és a jog kényszermomentumhoz kötése bizonyos tekintetben megjelenik már Ockhamnél is. Hans Welzel egyértelműen úgy látja, hogy Luther Márton természetjog-leírása magában foglalja azon lényeges elemeket, amelyek később a profán – meghatározó hatású és irányvonalú – természetjogi koncepció alapjait alkotják. Mindez úgy következhetett be, hogy nem fogadja el a természetjognak az ember teleologikusként felfogott természetére történő alapozását, ekképpen pedig megnyílt a lét és a legyen szétválasztása, és nem különben a természetjog evilági, földi célokra szűkítése előtt az út. Az „Isten nélküli isteni rend" – koncepció jól mutatja, hogy a jog, mint földi valóság, az evilági életet illető dolgok rendezését van hivatva ellátni. Ily módon a jog és a természetjog sem kap tehát szerepet az Istenhez vezető út tekintetében, vagyis a végső cél elérésében. Innét ered a protestantizmusnak tulajdonított *jog-ellenesség*[604], amely korunkban már határozottan oldódni látszik, de ami mint végső értékelésben megállapítható *természetjog-ellenesség* mindenképpen továbbra is rendületlenül fennáll[605] (és itt gondolhatunk A. Lang, E Troeltsch vagy akár Francesco D'Agostino azon véleményére, hogy eredetileg is a reformáció neves képviselőinek teológiájában és társadalomtanában, más korok természeti törvény tanaival összevetve, a természeti törvény tárgymeghatározásaival és egyáltalán pozícióját tekintve valamelyest visszafogottabban szerepel, de vannak olyanok is, akik ennél radikálisabban fogalmaznak) – ami végeredményben azt jelenti, hogy a jognak tartalmát (protestáns) teológiai értelemben nem a természetes erkölcsi törvény, hanem magának Istennek a parancsolatai adják[606]; különösen így van ez, ha természetjognak a katolikus gondolati irányzatban betöltött szerepével vetjük össze a természetjog protestáns koncepcióit.

Hogy megértsük, hogy a protestáns jogteológia miért és hogyan fedezte fel újból a jogot mint *via caritatis*t[607] (Luther például a '*szeretet jogáról*' beszél[608]), vissza kell térnünk az eredeti kálvini megfogalmazásokig, amellyel kapcsolatosan természetesen Luther és Zwingli eziránvú gondolatait sem szabad szem elől tévesztenünk. Ennek ősi hagyománya van a protestáns gondolati hagyományban, minthogy Zwingli például azt tanította, hogy Krisztus az ószövetségi törvényeket eltörölte, s a *szeretet* (parancsa) lépett ezek helyébe: Krisztus megváltott minket a törvény átkától, ekképpen pedig nem vagyunk már a törvény alatt, hanem a kegyelem alatt: Krisztus megtörte a törvény haragját, s a „törvény félelmének a szeretet lépett nyomába". Korábban pedig úgy fogalmaz, hogy „a szeretet a törvénynek a feloldása".[609]

Az imént említett szeretet-parancs, mint már látható volt, Luther Mártonnál és Zwingli Ulrichnál is egyaránt *természeti törvény*ként kerül megfogalmazásra (olyannyira, hogy Luther több helyütt is a „*szeretet és a természet törvénye*" állandó lokuciót szerepelteti[610]), bár – tegyük hozzá – Zwingli csak kényszeredetten használja erre a 'természeti törvény'-kifejezést. Luther Márton megfogalmazásában a természeti törvény a szeretet törvénye, ami azonos az aranyszabállyal: „a természet azt tanítja, amit a szeretet cselekszik, hogy azt kell tennem, amit szeretném, hogy az emberek velem cselekedjenek."[611]

Zwingli Ulrich *Commentarius*ából a meghivatkozott passzus a következőképpen hangzik:

> „A [. . .] törvény határt szab a vágyaknak s megparancsolja, hogy amit magadnak nem kívánsz, te se tedd azt másnak, és viszont részesítsed abban embertársadat, amit magadnak kívánsz. E törvény megtartásának könnyebítéséről is gondoskodik, hogy az isteni bölcsesség annál felismerhetőbb legyen, magát a törvényt, melyet természeti törvénynek neveznek, a szeretettel mintegy kedvesebbé teszi, így szól: szeresd felebarátodat, mint tenmagadat! [. . .] Midőn tehát nagy és komoly dolognak látszik az, hogy felebarátoddal azt tedd, amit magaddal kívánsz tétetni, kedves és igen könnyű lesz az, ha szeretsz."[612]

Zwingli maga bár vonakodik a természeti törvény közkeletű kifejezését használni a szeretet „Isten örök akaratából származó parancsára" („Szeresd felebarátodat, mint tenmagadat"), mégis azon parancsokról, amelyek a szeretet ezen parancsolatához tartoznak, azt állítja, hogy sohasem fognak változást szenvedni, azaz rendelkeznek a változatlanság és örökérvényűség azon ismérveivel (Isten akaratának változatlansága, a parancs örökérvényűsége), amelyek a természeti törvény keresztény teoretikusai szerint az Isten által megszabott és kinyilatkoztatott emberi együttélés rendjét kifejező legfőbb normákat jellemzik.[613]

14.1.2. Kálvin János

Kálvin János a természeti törvény érdemi tárgyalását a méltányosságnak, mint természeti dolognak elemzésével kezdi, ami mint *természeti dolog*

> „mindenkire nézve csak egy lehet s ezért minden törvényben is a dolog mivoltához képest ugyanazon méltányosságnak kell a szem előtt lebegnie."[614]

Itt egy pillanatra meg kell állnunk megjegyezve, hogy általános vélemény szerint Kálvin szóhasználata a természeti törvény tanában bizonytalan és sokszor homályos, amit tetéz az, hogy e tárgyban nézeteit nem összegezte, mindazonáltal minthogy e tan politikai etikáját és politikai filozófiáját nagymértékben meghatározza, így már csak ennek okán is erőfeszítést kell tennünk a terminológia tisztázására és egynémely összefüggés és konklúzió levonására. Istennek erkölcsi törvénye – hogy e rövid közbevetés után folytassuk elemzésünket – az a természeti törvény, az a lelkiismeretben lévő hang, ami az emberek szívébe van írva, s ami minden törvény célja és vezérlő normája (szabálya és korlátja) kell hogy legyen. A méltányosságnak, amiről az imént ejtettünk szót, egész elve abban, tehát Isten által a szívbe írt természeti törvényben van „előnkbe írva"[615]. Az erkölcsi törvény mindennek következtében megegyezik a természeti törvény megnyilatkozásával, a méltányosság pedig elvét ez utóbbitól kapja, vagy a másik oldalról úgy is fogalmazhatunk, hogy a „természeti törvénynek [. . .] az ideális, tiszta formája a méltányosság[616]". A méltányosságként feltárulkozó természeti törvény a vezérlő elve és fogalmi törvényi határ-kritériuma minden törvénynek. Mivel ezen törvény az emberek szívébe van vésve, így valóban egyetemesen érvényes, s az az ez alapján meghozott törvényeket legitimálja:

> „mindazokat a törvényeket, amelyek ezen szabály szerint lesznek alkotva, amelyek erre a célra irányulnak, amelyek ezen határ által korlátoztatnak, nem helytelenithetjük, még ha eltérnek is akár a zsidó törvénytől, akár egymástól"[617] .

Isten törvénye következésképpen a természeti törvényt és a méltányosságot mint természeti dolgot explikálja és tárja elénk normatív megfogalmazásban, most már mint isteni parancsot. A tény, hogy az egyes nemzetek törvényei mind büntetni rendelik a *Tízparancsolat*ban is foglalt (legfőbb) rendelkezések megszegését, mutatja azt, hogy valóban természeti előírások érvényesítéséről van szó ezek esetében, ennek különös hangsúlyt juttat továbbá az, hogy az *Institutio* első kiadásában (1536) kijelenti, az Úr által adott írott törvény a természeti törvény mellett tett bizonyosság [*Scripta lex… testimonium est… legis naturalis*], hogy folytonosan eszünkbe juttassa és lelkünkbe vésse azt, amit a természeti törvénynek bensőnkben szóló tanításából nem tanultunk meg eléggé. A természeti törvények azonban isteni akarat által rendeltettek, s így (már) az Ő törvényének, isteni törvénynek minősülnek. A mózesi törvények azonban a választott nép számára lettek adva – és Isten, mint bölcs törvényhozó, a választott nép különös viszonyait tartotta szem előtt, amidőn törvényeit meghozta –, így tehát nem egyetemesen érvényesek, hanem olyan, az időknek, és a helyi népviszonyoknak megfelelő törvényeket kell hozni, amelyek az isteni törvények tiszteletben tartásának megőrzésére a legalkalmasabbak, mondja Kálvin, természetesen – fűzi hozzá Tóth Kálmán – a

> „mózesi törvény örök elemeivel összhangban, a természeti moralitás alapján, minthogy a természeti törvényben ugyanaz az *aequitas* nyilatkozik meg, ami a Dekalógusban."[618]

Az erkölcsi törvény

> „két részből áll – írja Kálvin János –, amelyek közül az egyik egyszerűen azt parancsolja, hogy *Istent tiszta hittel és kegyességgel tiszteljük*, a másik pedig azt, hogy az *embereket őszinte szeretettel vegyük körül*, – az igazságnak valódi és örök szabálya, előírva minden nemzet- és korbeli emberek számára, akik Isten akarata szerint akarják rendezni életüket. Mert ez az *ő örök és változhatatlan akarata, hogy mi őt mindnyájan tiszteljük, egymást pedig kölcsönösen szeressük* (kiemelés tőlem: F. J.)."[619]

Ez tehát az Isten akarata által rendelt „igazságnak valódi és örök szabálya", mely Isten változtathatatlan akarataként a tiszteletet parancsolja Isten iránt és a szeretetet az emberek egymásközti viszonylatában. A *kölcsönös szeretet legfőbb evangéliumi parancsának általános* szabály- és elv-jellegét mutatja, hogy a nemzetek által meghozásra alkalmasnak találtatott törvénykezési szabályokat (törvényeket) is a *szeretet állandó szabályához* kell igazítani.[620] A. Lang és Tóth Kálmán éppen ezért a „szeretet örök, fundamentális törvényéről" beszél, az *aequitas*ról pedig úgy, mint ami minden törvény „metafizikai, alapvető ősanyaga", a kettő viszonyáról, s az azokból deriválható, relatív igazságot kifejező pozitív törvényekről így ír Tóth Kálmán:

> „A nemzetek pozitív törvénye relatív igazságot fejez ki. Annak *iustum*-a – a természeti törvény alapján – harmóniában van a Dekalógussal, (ha nem egyezik is szükségszerűen mindenben a Mózes törvényével, mint egésszel). Az igazság törvénye nem tekinthető a szeretet törvényével antagonisztikusnak, minthogy »annak meg kell egyeznie a szeretet örök, fundamentális törvényével«, és úgy tekintendő

> az, mint ennek részleges betöltése. Ez lehetséges is, mert Istenben igazság és szeretet nem egymással szembenálló attribútumok, hanem ezek harmóniában vannak Őbenne. Ámbár az igazság törvénye, mint a relatív igazság kifejezése, a szeretet törvényének kompromisszuma a keresztény ember számára éppen úgy, mint azok számára, akik a természeti törvény alapján állanak, mindazonáltal az *aequum*-ból, »a szeretet örök, fundamentális törvényéből« való deriválódja alapján mégis mindig többet tartalmaz, mint amit a törvény betűje kifejez: tartalmaz ugyanis az *aequum* ugyanazon eredtető princípiumára való appellációt és annak betöltésére való kísérletet. [...] a szeretet, [...] mint *aequum*, mint tökéletes *iustitia*, előttünk áll nemcsak úgy, mint *ultimum criterium*, hanem úgy is, mint olyan, ami transzcendálhatja közvetlenül a relatív *iustitia* rideg uralmát. "[621]

Így tehát a formailag különböző törvények alapelve ugyanaz marad, amelynek 'törvény'-konstitutív voltát bizonyítja az, hogy az ezen elvnek meg nem felelő barbár és vad törvényeket nem szabad és nem lehet törvényeknek nevezni – szögezi le Kálvin – „mivelhogy ellenkeznek nemcsak minden igazsággal, hanem minden emberiességgel és szelídséggel is"[622]. A '*méltányosság*'-on kell hogy nyugodjon tehát – egyenesen úgy fogalmaz: hogy ezen alapszik és nyugszik – az egész állami rend, azon a méltányosságon, amiről már korábban szóltunk, s amiről azt állította Kálvin, hogy „természeti dolog"; jogászi gyakorlati érzékét dicséri hogy – miután leszögezi: a „dolog mivoltához képest" kell ugyanazon méltányosságra tartania minden törvénynek – megállapítja: az állami szervezetek „mivel bizonyos körülményekre vonatkoznak, amelyektől részben függenek, egyformán csak valamennyien ugyanazon méltányosságra törekedjenek", mindazonáltal nem baj, ha különböznek – teszi később hozzá helyeselhetően[623]. E ponthoz érkezve így már fogalmi különbséget tehetünk, a kálvini szóhasználattal és distinkcióval élve, a törvény *rendelkezése* [*constitutio*] és annak méltányossága [*aequitas*] között, ahol ez utóbbi a természeti törvény adta „háttér". A konstitúció az a külső forma, amelyben a törvény megjelenik, a méltányosság pedig a törvénynek „alapvető, absztrakt, erkölcsi tartalma[624]". Az esetenkénti formulázások az egyes konkrét körülményektől, helyzetektől függenek, így a formák hordoznak egy szükségképpen változó, többiektől való különbözőségi elemet, ez nem csak szükségszerű, s így elkerülhetetlen, hanem teljességgel el is fogadható, amennyiben ugyanazon célra, a méltányosságra tartanak. A kálvini tanban tehát – ismételten rámutatunk – minden törvénynek a méltányosság kell hogy legyen *célja, mércéje, szabálya* és *korlátja*, amely *aequitas* a természeti törvénynek is ideális, tiszta formája[625]. A most említett fogalmi különbségtétel segítségével tudja elméletileg tisztázott módon összekapcsolni a méltányosságot (az objektív és ideális értelemben vett természeti törvényt) a *politikai törvényekkel*. Mivel az *aequitas* szabálya minden népnek és nemzetnek a természet törvényében megadatott, ekképpen minden nemzet képes rá, hogy a közönséges kegyelem vezérlete alatt, megalkossa a maga számára a politikai élet pozitív törvényeit polgári életük igazgatására. Mindezek megállapítása után azonban hangsúlyozni kell, hogy a kálvini törvényfogalom sokféle megnyilvánulása tulajdonképpen egyugyanazon törvény, nevezetesen a szuverén Isten által hozott isteni törvény egy-egy megjelenési alakja, mely sokféle alakra az ember bűnös volta miatt van szükség. Tóth Kálmán szerint a kálvinizmusban a természeti törvény és az *isteni törvény* lényegét tekintve azonosnak tekinthetőek, mivel csupán egy 'törvény'-ről beszélhetünk, bár annak különféle megnyilvánulási alakjai ismeretesek a kálvini tanban: természeti törvény, mózesi

törvény, kinyilatkoztatott törvény és pozitív törvény. Ezek tehát mind egyugyanazon törvény, Isten törvényének különféle megnyilatkozásai.[626]

14.2. Etienne de la Boétie

Az éleslátó humanista természetjogi gondolkodó Etienne de la Boétie (1530–1563), akit egyébként példaértékű barátság fűzött Montaigne-hez (s ezzel is a humanista barátság egyik ékes példája), *A zsarnok ellen* híres politikai vitairat szerzőjének szavai is tanulságul szolgálnak arra, hogy a politikai relációk természetéhez hozzátartozik a barátság szent köteléke, de ez a zsarnokok korában kihal[627], ami viszont a zsarnoki kormányzat ingatagságát eredményezi. Úgy érezte, hogy az ő korában szükséges szólni erről, mert felettébb aktuális. A barátság, az egyetemes *testvériség* és a szeretet köteléke tehát a biztos kormányzás előfeltétele, azonban ennek kölcsönösnek kell lennie három viszonylatban: uralkodó és a tanácsadói politikai testület, az uralkodó és a nép, valamint a nép és az uralkodó relációban. Ezt eleve kizárja a zsarnoki hatalomgyakorlás (ami, tehát a szolgaság, egyébként a természeti törvénnyel és a természetadta jogokkal ellentétes[628]), mivel a kölcsönös tisztelet, a barátság és a kölcsönös szeretet csak akkor él, ha az uralkodó értékes, erényes módon gyakorolja hatalmát[629]:

> „Biztos azonban, hogy ha van a természetben valami világos és nyilvánvaló, amellyel kapcsolatban vétek a színlelt vakság, az az, hogy a természet, Isten hű segítőtársa és az emberek kormányzója hasonlatosnak alkotott minket, az öntőformája azonos volt, hogy így aztán egymást társnak, sőt testvérnek tekintsük; és ha ajándékait elosztva köztünk, megkülönböztet testben vagy szellemiekben, a világba nem mint csatamezőre helyez bennünket; nem útonállóknak jönnek a világra az erősek és talpraesettek, nem felzabálni a gyöngébbeket: a testvériségnek kívánt teret adni, megteremtve a lehetőséget, hogy adni tudjon az egyik, s a szükséget, hogy a segítséget hálával fogadhassa a másik. Minthogy e jó anya az egész földet mindannyiunknak adta hazául, egyformán gyúrt és egy házba helyezett minket azért, hogy egymásban ismerjük fel és tükrözzük önnön magunkat; ha mindannyiunknak megadta a hang és a szó ajándékát az érintkezés és a testvéri érzés erősítésére, s hogy gondolatainkat egymással megosztva közös lehessen akaratunk, ha megpróbálta százféle módon szorosra fűzni társaságunkat, ha tudtunkra adta, hogy minden dologban eggyé formálni s nem csupán egyesíteni kíván, akkor még kétség sem férhet ahhoz, hogy természettől fogva vagyunk szabadok s így egyenlő társak; ép ésszel nem gondolhatja senki, hogy a természet bárkit is szolgaságra teremtett volna: egymás társainak alkotott minket. [. . .] Senkit sem szeret a zsarnok, és senki sem szereti őt. Megszentelt szó a barátság, és szent a barátság maga; ott jön csak létre, hol megvan a kölcsönös tisztelet és megbecsülés; nem a jótétemények alapozzák meg, inkább az értékes élet. Nincs szilárd barátság a másik tisztességének tudata nélkül, s más biztosíték nincs, mint a jellem, a hűség, az állhatatosság. Nem lehet barátság ott, ahol erőszak az úr, a hitszegés, a gazság; az sem barátság, ha gazemberek társulnak egymással – pártütés az inkább: kölcsönös szeretet helyett kölcsönös félelem láncolja egymáshoz őket, nem barátok, hanem cinkosok ők.”[630]

A természettől való lényegi egyenlőség, ahol a képességekben vagy adottságokban való különbözőség nem a szabadjára engedhető erőszaknak, hanem éppen az ajándékozás és az elfogadás egymásrautaltságának és interaktív kapcsolatának a lehetősége –, a velünkszületett természeti jogként megfogalmazott szabadság[631] és annak megvédésének hasonlóképpen velünkszületett természeti joga,[632] valamint a természettől fogva való kölcsönös barátság, a testvériség és a szeretet egyaránt, egymást nem kizáró módon az ember természetéből tényszerűen (a természetes vonzalmon és a testvériség érzését segítő kommunikációs képességen, a személyközi morális szférát aktiváló egymásrautaltságon stb. alapulóan) és minthogy a természet ezt kihirdette és tudtunkra adta, így egyszersmind normatív módon is mint elvárhatóság fakadnak, ahol ezen vitális és morális közösségiségnek köz-vetülete is van, mint a közös politikai akarat potenciális kommunikatív artikulációjának, sőt az egyesülésen túl az *eggyé válásnak*. Egy humanista számára tehát még a harmonikus politikai társadalom és helyes hatalomgyakorlás csak a kölcsönös tisztelet, a kölcsönös szeretet, a testvériség és a barátság alapján képzelhető el, sőt – s ez teoretikusan legalább ennyire tanulságos – ezek alapján politikailag elképzelhető. A modern kor későbbi politikai valósága és az erre adott tudományos reflexió azonban egyre erősödőbben egészen más utakat jár.

A modern kortól, de már a késő középkortól kezdve is egyre inkább a hatalmi harcok és kompetenciaszférák küzdelme, a negatíve (zavarásmentes cselekvési kompetenciaként és tágabb értelemben vett beavatkozás-mentességként, a javak élvezetének háborítatlanságaként stb.) megfogalmazott szabadság és az egyéni (szabadság)jogok előtérbe kerülése[633] határozza meg a politikai gondolkodást, egy jelentősen megváltozott természetkoncepció, emberkép és társadalom-felfogás alapján, amely mögött – mint láthattuk – az Istennel való viszonynak – így az arról adott elméleti reflexiónak, de hasonlóképpen a hitéleti és valláserkölcsi gyakorlatban történő – megváltozása is áll.

14.3. Holbach

A politikai erőtér megváltozásával és a nemzetállamok kialakulásával előállott modern polgári társadalomban már csak egészen más helyiértéket kaphatott a politikai barátság és az altruizmus fogalma. Ennek alapjául az emberi természet individualista újrafogalmazásával és az emberi jó tulajdonlás és élvezetközpontú újraértelmezésével szükségszerűen párhuzamosan együtt haladó az Isten és az ember kapcsolatának megváltozása áll, ahol az Istenhez már nem fűzi az embert szeretet-reláció, így a szeretet parancsa Isten felé, illetve a kölcsönös szeretet evangéliumi parancsa az emberek felé már rendelkezett valódi normatív erővel sem a társadalomban, sem a politikában. Két évszázaddal később Holbach (1723-1789) már a kiérlelt materialista ateizmus nyelvén fogalmazza meg az új valóságot mindezekkel kapcsolatosan:

> „Szeressétek Istent minden erőtőkből és felebarátotokat, mint önmagatokat. Íme, ez törvényhozójuk és Istenük rendeléséből a keresztények kötelességeinek summája: ezzel szemben azt látjuk, hogy a keresztények képtelenek szeretni ezt a vad, kegyetlen és szeszélyes Istent, akit imádnak, és hogy másfelől állandóan azzal vannak elfoglalva, hogy gyötörjék, üldözzék és gyilkolják felebarátaikat és testvéreiket. [. . .] A Messiás szerint az egész törvény foglalata az, hogy *szeressük Istent mindenek felett és felebarátunkat, mint önmagunkat*. Teljesíthető-e az előbbi

> utasítás? Szeressünk egy haragos, szeszélyes, igazságtalan Istent, szeressük a zsidók Istenét! Egy igazságtalan, könyörtelen Istent, aki olyan kegyetlen, hogy örök kárhozatra ítéli teremtményeit! Szeressük a legfélelmetesebb valamit, amit az emberi szellem valaha kitalált! Alkalmas-e ez a tárgy, hogy a szeretet érzését keltse az ember szívében? Hogyan szeretheti valaki azt, amitől fél? Hogyan vonzódjék egy olyan Istenhez, akinek vesszőjétől remegni kénytelen? Nem önmagunkat általtjuk-e, mikor azt képzeljük, hogy szerethetünk egy ennyire félelmetes és fellázításunkra alkalmas lényt? Lehetségesebb-e ennél, hogy felebarátunkat úgy szeressük, mint önmagunkat? Mindenki *természeténél fogva mindenki másnál jobban szereti magát*; a *többieket csak azért szereti, mert hozzájárulnak saját boldogságához* [. . .] sohasem szeretheti másért, mint a hasznos tulajdonságokért, amelyeket benne talál, *nem szeretheti, csak ha* ismeri és *iránta való szeretete szükségképpen a tőle kapott előnyökhöz igazodik* (kiemelések tőlem: F. J.). Hogy ellenségeinket szeressük, teljességgel lehetetlen kívánság. Tartózkodhatunk attól, hogy rosszat tegyünk azzal, aki nekünk árt; de a szeretet olyan indulata a szívnek, amelyet csak az a tárgy ébreszthet bennünk, amelyet kedvezőnek ítélünk a magunk számára. ”[634]

Látható, hogy Holbach úgy tartja, hogy Isten egy képzelet szülte tárgy, amely félelmetes, s így szeretni nem lehet:

> „A hivő hazudik magának, ha azt állítja, hogy szereti Istenét; vonzalma csak színlelt hódolat, olyanfajta, amilyenre az embertelen zsarnok iránt vagyunk kötelezve, aki, mialatt szerencsétlenné teszi alattvalóit, megkívánja, hogy ragaszkodásuk külső jeleit lássa.”[635]

Mint láttuk, úgy tartja, hogy az ember természeténél fogva önmagát szereti, s másokat is csak annyiban, ha az neki hasznos. A szeretet puszta érzelem-érzet, s nem pedig cselekvésre sarkalló erény, amely akarati döntést igényel a másik irányában.

Az antropológia és ennek következtében az erkölcs végképpen megváltozott a modern korban. A Holbach által megfogalmazott[636] „társas”, „valóságos”, „emberi” és az „ész által sugallt” erkölcs – szembeállítva az „isteni, teológiai, evangéliumi eszményi” erényekkel – pedig végeredményben az önszeretetre sarkall, s az erények gyakorlásában is az egyéni hasznot keresi. Az Isten által parancsolt keresztény erkölcs ellenében, ami „vakbuzgóság” és társadalmilag pedig haszontalan hozza fel az ókori klasszikusok erényét például a megbocsátás terén, mondván, hogy ezen elvek nem a kereszténységtől valóak. Már Püthagorász is megmondta, hogy „Ne bosszuld meg magad ellenségeiden, hanem légy azon, hogy barátaiddá tedd őket”, Szókratész pedig megfogalmazta az elvet, hogy „Annak, akit jogtalanság ért, nem szabad újabb jogtalansággal állania bosszút”.[637] Elemeztük már korábban ezen szöveghelyet, s láttuk, hogy milyen emelkedett erkölcsiséget tartalmaz, s egyben milyen jótékony hatású a jognak méltányosság felé való kinyitása a személyközi kapcsolatokat tekintve. Azonban ezen klasszikus erények sem önmagukban vagy társadalmi kihatásaikban értékek Holbach számára[638], hanem csak azt reméli ezektől, hogy általuk nagyobbak leszünk az ellenségeiknél és még talán az irántunk való magatartásukat is meg tudjuk változtatni.[639] Az ateista a „természetet és annak törvényeit ismerő ember, aki emellett tisztában van önnön természetével is és mindazzal, amit

ez reá ró", „minden arra tanítja, hogy boldogságához szüksége van felebarátai szeretetére."[640] Nem a helyes társadalmi együttélésről esik tehát szó, amely megkívánja, hogy az igazságosság perspektivikusan a másik szeretete felé is kinyíljon, ha az egyes ember boldogságáról, amelyhez szüksége van mások szeretetére. A modern ember tehát önmaga szeretetért kiállt. A reneszánsztól és reformációtól kezdődő korszak alapvető élménye az ember rehabilitációja volt, az öntudatosodás és az autonómmá válása folyamatában az ember – Jacques Maritain kifejezésével élve – „antropocentrikus" humanitásában való evilági védelméért száll síkra. E tekintetben például a *halálbüntetés korlátozásáért* száll síkra, a *kínzás* és *kegyetlen bánásmód ellen*, valamint a *modern büntetőjogi elvek érdekében* lép fel[641] Holbach, aki egyébként a halál anyagelvű modern filozófiáját is kidolgozza.[642]

A modern korra az ember elszakad azonban keresztény gyökereitől, vallásos hitétől és Istenétől való kapcsolatától, amely viszonyulást az egész középkorban szeretet törvénye fejezetett ki normatíve. Így szeretet-deficitje lesz, aminek következtében érthető, ha az ember a modern korban „azt a jogot követeli, hogy szeressék".[643]

A Holbach nevével fémjelezett – de az ő korában ilyen formában még egyáltalán nem ilyen átütő – új valóság azonban nem csak azt jelenti, hogy az Isten és a felebarát szeretetének isteni parancsait egyre kevésbé tudja megélni az egyre inkább szekularizálódó Európa, ami részben az embernek Istenről alkotott képében és az etikában beállt változásoknak köszönhető, hanem sokkal inkább jelenti azt, hogy a materialista ateizmus, amely nem tud mit kezdeni a keresztény erkölccsel, de az egész európai keresztény etikai hagyománnyal sem. Csakhogy a materialista ateizmus nem a legnépszerűbb irányzat volt az akkori Nyugat-Európában. A deizmus sokkal nagyobb befolyással bírt.

A szeretet és a barátság politikai relevanciájú kategóriái újra előbukkannak a modern természetjogi gondolkodásban jelentősen újrafogalmazott, visszafogott etikai társadalmi-politikai kategóriaként, jobbára individuális szemléleti beállítottságú tartalmaiban és az igazságosság mindent eluraló törvényi, mert immáron egyre inkább „legalista" fogalmához társultan; mindazonáltal antik értelmei is olykor újra meg-megjelennek társadalmi (állami) együttélési kategóriaként, de talán sokkal inkább politikai erényként, úriemberi kiválóságként. A természeti törvénynek nem igen van már köze ezen régi-új tartalmú szeretet-felfogásokhoz, és egyáltalán a modern kor előrehaladó századaiban a szeretet a politikai barátsággal együtt lassacskán el is tűnik a politikai gondolkodás – tudományos vizsgálati kritériumokat magáévá tevő – főáramából. Ha megmarad a szeretet a természetjogi politikai gondolkodásban, akkor az individualista filozófiai antropológiának és a hozzá kapcsolódó értékhorizontnak megfelelően a természeti állapot tanokban átalakulva az 'önszeretet' természeti fogalmaként jelenik meg.

14.4. Az Isten nélküli természetjog atyja, Hugo Grotius, aki az erkölcs leegyszerűsítésével, az önszeretet és a békesség törvényéből axiomatikus természetjogi rendszert alkotott

Grotius az ember – korlátozott – társas természetéből indult ki ellentétben sok, őt követő természetjogásszal. Grotius a humán tudományokra a matematikai módszert alkalmazta, amivel egyben szakított is a humanista hagyománnyal, mivel az azt vallotta, hogy lehetetlen a matematikai, illetve a fizikai tudományokhoz hasonló, természeti törvényeken nyugvó erkölcstudomány megalkotása. A *De Indis*ben a tomista hagyományt egy utalás erejéig elutasítva a voluntarista felfogást vallja magának, vagyis, hogy amit Isten saját akarataként kinyilvánított

az törvény, és egy dolog azért igazságos mert Isten úgy akarja, és nem azért akarja Isten a szóban forgó dolgot mert az önmagában igazságos. Úgy vélte, hogy a szkeptikusok ellen a természetjog voluntarista felfogása[644] a hatásos fegyver, mivel az nem hivatkozik az emberi észt meghaladó erkölcsi igazságokra. Isten akaratának tartalmi megismerését azonban a „természet tervéből magából" – és nem a *Szentírás*ból – kívánta megállapítani, ami jól mutatja a természetjog fokozódó racionalisztikusságát és szekularizációját. A – jezsuita természetjogász – tomistákkal ellentétben, bár a teremtett dolgokat célratartóaknak, teleologikusaknak tételezi, a minden dolgot mozgató szeretetet[645] alapvetően és határozottan az önérdekkel azonosítja és ezt az *önérdeket* tekinti a „természeti rend legelső törvényének", a *hasznot* pedig – Horatiusszal egyetértően – az igazságosság és a méltányosság anyjának tekinti, hiszen a természetben minden dolog saját boldogságára és biztonságára törekszik. Grotius tehát „isteni sugallatú önszeretetről" beszél, mely nem csupán az embernél, de az állatoknál és az élettelen dolgok esetében és megfigyelhető.[646] Az önfenntartás elvét vette alapul, s azt mint alapvető erkölcsi jogot fogta fel, amiből a többi jog származtatható, majd erre épített fel egy morális cselekvésre (így az igazságosra is) vonatkozó elméleti rendszert. A *De Indis*ben két alapvető természeti törvényt fogalmaz meg:

> „Először is az élet védelme s mindannak távol tartása, ami azt sértheti, megengedett; másodszor pedig megengedett, hogy az egyén megszerezze és megtartsa azokat a dolgokat, amelyek hasznosak életére nézve."

Majd, hogy a jog tartalmát, illetve lehetséges következményeit is pontosítsa, hozzáteszi:

> „Ez utóbbi előírást [. . .] úgy értelmezhetjük, mint annak elismerését, hogy minden egyes egyén a természet útmutatásainak megsértése nélkül kívánhatja az élethez szükséges dolgokat a maga számára mások helyett."

Az elődökre hivatkozó igazolás sem marad el:

> „Ráadásul nincs olyan filozófiai iskola, melynek tagja megfeledkezett volna e két törvényről mint vitathatatlan axiómákról, még ha a [jó és rossz] célját illetően vitába bocsátkoztak is."[647]

Az *önfenntartás univerzális elvéből* kellett ezután az igazságosság úgyszintén univerzális elveihez eljutni. Ehhez, az előbbieken túl, még két további törvényt kellett meghatároznia: „Senki sem árthat felebarátjának" és „Senki se szerezhet meg magának olyan dolgot, amely korábban már valaki más birtokában volt. Az előbbi a békesség, az utóbbi pedig az önmegtartóztatás törvénye".[648] Az egész deduktív gondolati rendszerben az önfenntartás kötelességének prioritása dominál, hiszen minden egyénnek a természet rendelése szerint előnyben kell részesítenie önnön jólétét a többiek jólétével szemben. Mindebből fakad, hogy az ember csak akkor köteles mások fennmaradásával törődni, ha a saját önfenntartása már biztosított.[649] Grotius szerint az ember csak egyetlenegy esetben köteles a természetben tényleges segítséget nyújtani embertársainak. Ez pedig a „szemet szemért"-elv végrehajtása azon egyénekkel szemben, akik a békesség és az „altruizmus" elveit megsértik, annak normáit áthágják. Ezeket meg kell büntetni, a két alapelv nagyobb nyomatéka érdekében, de nem szabad bántani azokat, akik

az említett szabályokat tiszteletben tartják. A békesség, az altruizmus grotiusi törvényei, valamint a büntetés kötelezettségének most említett koncepciója – állíthatjuk Richard Tuckkal egyetértve – a természeti élet moralitásának immanens követelményeit rendkívül minimális szinten húzza meg. Az *etika leegyszerűsítése*, sokszor naturalizálása, és ebből fakadón erkölcsi minimalizálása általános újkori jelenség, s ennek – egyik – úttörője Grotius volt. A természetjog a klasszikus kor tanaihoz képest – morálisan – valóban „minimálissá" vált, minthogy a modern természetjog képviselői azzal vádolták meg a klasszikus természetjogászokat, hogy azok tanainak tartalma bizonytalan, s fogalomhasználatuk helytelen. Ehelyett a modern természetjog csak azt tekintette természeti törvényen alapulónak, ami teljesen elképzelhetetlen, hogy másképp legyen, akárcsak a fizika törvényszerűségei. Ezen természeti törvényeket pedig leginkább az emberi természet ösztönös önfenntartó szférájában lelték meg, a pregnánsabban morális szféra ugyanis nem a szükségszerűség logikáján alapul – már a szabad akarat miatt sem. Az *axiomatikus rendszer* kiépíthetőségéhez ugyanis biztos alapelveket kerestek, amelyek sokszor csak egy-két alapvető, egyoldalú, morálisan alig telített természeti törvény formáját öltik, amik természetességükben „*szükségszerűen* (kiemelés tőlem – F.J.) következnek a dolgok és a racionális természet viszonyrendszeréből"[650]. Ezen törvény – azaz az önfenntartás természeti törvényének – létét és érvényét valóban senki sem vitatja, viszont a naturalista minimális természeti törvényre meglehetősen nehéz a magasabb morális cél, illetve a teleologikus rend nélkül valóban erkölcsi természetjogot vagy természeti morálfilozófiát felépíteni, hiszen az önfenntartás *minimális célja* könnyen a maximális és *kizárólagos erkölcsi céllá* válhat, miként Hobbes elmélete jól mutatja ezen veszély valóságosságát. Meglehetősen kétséges – a grotiusi természeti törvényekre visszatérve – a Másiknak való indokolatlan sérelemokozástól való tartózkodást csupán azért a fő természeti törvénynek megtenni – mintegy „legkisebb közös többszörösként" felmagasztalni és abszolutizálni –, mert ez egyetemes, mindenki által elismert alapelv.

A „szeretet" fogalmával való operáció megtévesztő, hiszen a törvények nem írnak elő a másiknak való sérelem-, illetve *károkozástól való tartózkodásnál* többet, pozitív, *segítségnyújtásra való kötelezést* nem tartalmaznak.[651] Ezért mondtuk azt fentebb, hogy a grotiusi természeti ember csak a hobbesival összevetve nevezhető társasnak, vagyis csak korlátozottan társas. Jól látja ezt Richard Tuck is: „A természeti ember életében eszerint nem létezik igazi társadalom – az ember semmiképpen sem *zóon politicon*."[652] Minden ezen minimális követelményt meghaladó norma megegyezés révén válik érvényessé a polgári társadalomban, azaz a polgári társadalomba lépő emberek szabad akaratelhatározásának konvencionális termékéről van szó. A társadalomban viszont be kell tartani a szerződéseket, ezt írják elő a természet alapvető törvényei is. A felek egymással kötött megállapodásainak betartása továbbá a természetes méltányosság és a jóhiszeműség ősi maximáinak is tökéletesen megfelel – állítja Grotius. Tágabb kitekintésben az állapítható meg, hogy a szerződések betartása azért válik központi és a természeti törvény által is megkövetelt, szinte már kizárólagos értékké, mert a minimális természeti törvény nem képes a többi természettörvényi morális alapelv konzekvens megalapozására, így minden további esetleges morális tartalom a konvencionális meghatározásra hárul, s így maga a konvenció válik értékké, illetve az érték azért érték, mert megegyeztek benne, és mint norma azért érvényes, mert konvenció révén jött létre. Ha nem lenne konvenció, a „*minimális természetjog*" nem lenne önmagában képes egy emberileg élhető társadalmat kielégítő módon szabályozni. Nem csak azért, mert a természetjog szükségképpen a pozitív jog által közelebbi

meghatározásra, kiegészítésre szorul, hanem mert a minimális természetjog nem morális társadalmi lények társadalmának törvényrendszere – ahol a „rendszer" kifejezés „gyenge", nem „axiomatikus-deduktív" értelemben értendő –, hanem önérdek vezérlet individuumok interakcióinak minimális játékszabályainak összessége.

Hugo Grotius olyan minimálisban szabta meg a természetjog tartalmát, hogy az lehetővé tette, hogy ezen egyetemes, mindenhol és mindenkor érvényes természeti törvények összeegyeztethetőek legyenek a legkülönbözőbb társadalmi gyakorlatokkal és az erkölcsi vélekedések széles skálájával.[653] Az etika és a természetjog deontológiai tartalmának évszázados kilúgozódási folyamata újabb jelentős állomásához érkezett. Ami viszont mindenképpen újdonságszámba megy, az az ember természeti szabadságának és ebből fakadó jogainak nagyon vehemensen és rendkívüli meggyőződéssel képviselt gondolata. A grotiusi természetjogi rendszer azt a gondolatot sugallja, hogy a társadalmat nagyon sokféle módon be lehet rendezni, de az ember felelős erkölcsi döntéseiért.

A háború és a béke jogáról című műve – a természetjogot érintő gondolatokat is tekintve – valóban főművének számít ami koncepciójának kiérleltségét illeti, ami viszont nem jelenti azt, hogy akár jelentősebb módosításokat is ne eszközölt volna korábbi álláspontján, tételein.

Grotius megállapítja, hogy sem a Tízparancsolat, sem a krisztusi tanítás előírásai nem rendelkeznek kötelező erővel az egész emberiségre nézve. Az előbbi értelemszerűen a zsidóknak lett rendelve, az utóbbiak pedig inkább egy magas etikai mércét fogalmaznak meg, s inkább tanácsok mint egyértelműen kötelező normák. Így nem is meglepő, ha a keresztények természeti törvényeit és etikáját a kor természetjogászai nem egyszer külön tárgyalják a minden emberre kötelező, sokkal alacsonyabb morális szinten megfogalmazott racionalisztikus természetjogtól.[654] A keresztény deontológia – mint már utaltunk rá – a fokozatos racionalizáció és szekularizáció következtében egyre inkább kiszorul a természetjog kategóriájából (illetve csak a „hívők természetjogának" marad meg), vagy másképpen fogalmazva, a modern „tudományos" természetjog – keresztény – erkölcsi töltetét egyre inkább elveszítve a minimális természeti tartalommal egyezik ki és erre építi fel gondolati rendszerét. A polgárosodás effektív térnyerése, a nemzetállamok bel- és külpolitikai legitimációigénye, az ész optimizmusa és a szekularizációval együttjáró biztonság utáni vágy stb. szinte elkerülhetetlenül vezettek ezen eredményekhez.

A probléma azonban az, hogy a *Bibliá*ban található foglalata a természetjognak, azaz az *aranyszabály*, illetőleg a „mindenkinek megadni az őt illetőt" klasszikus elve sem tud érvényesülni a személyközi viszonyokban, mivel a fokozott önszeretet, az önvédelem univerzális elvének minimalista célja, a „Másiknak nem ártani" negatív megfogalmazású elve[655], illetve az ezek mögött rejlő individualizmus, vagyis a jogok szubjektivisztikus felfogása a személyköziséget és a társiasságot, valamint az ezekhez kötődő természetes igazságosságot gyengítik el. Háborús állapotok helyzeteire lehet hogy elégségesek ezen minimalista természetjogi szabályok, de egy békeállapot polgári viszonyaira ugyanez nem mondható el. Ez utóbbi tekintetében a „Másik tulajdonát nem elvenni", illetőleg a szerződések betartásának kötelessége[656] nem merítik ki a jog világában felmerülő *pozitív tevőleges* kötelességeket. Ez utóbbiak keletkezhetnek a felek között felmerülő objektív *causá*ból, de a *helyes értelemre*, az emberek *igazi javára* irányuló aranyszabály magatartási elvéből is, amelyek alapján meg kell adni a Másikat illetőt, de ezen princípiumok a klasszikus és nem pedig a modern természetjogi elmélet sajátjai. A pusztán a „Másikét nem elvenni" elvének és az önfenntartás kiterjesztett természetjogi

elvének érvényesítése alapján előfordulhat, hogy a miénknek tulajdonítunk valamit, ami egy objektív szempontból viszont a Másiké lenne. A szerződések erős fogalma pedig, amely révén még halálunk árán is kényszeríthetőek vagyunk az adott szavunk betartására[657], jól jelzi, hogy a természeti törvény fő normája immáron a *szerződések betartásának kötelessége* függetlenül annak igazságosságától, elszakítva a klasszikus értelemben vett objektív természeti törvényhez való viszonyától. John Selden erős szerződés-elmélete alapján például úgy tartotta, hogy az emberek *bármit megígérhetnek*, azonban az ellenállás joga még a végső esetben sem létezik; szerződésben akár a teljes rabszolgaságot is rögzíteni lehet, s azt többé nem lehet megszegni, illetve az állította, hogy az *esztelen* szerződést is akár *életünk árán is* fenn kell tartani.[658]

A tengerek és óceánok felosztásáért folyó vita Anglia és Hollandia között a természetjogászok (az egyik oldalon Grotius, a másik oldalon pedig Selden) érveivel és ellenérveivel megtámogatva jól mutatja a fenti elméleti alapállás fonákságait, miközben a két természetjogász nézetei az óceánok jogi státuszát illetően nagyon nem is különböztek egymástól.[659] Az antropológiailag megalapozott önfenntartási vágy szabadjára engedése, valamint a szerzés és megtartás önzése erős korlátot szabnak a békevágy érvényesülésének, a modern természetjogi elméletek harmonikus és igazságos együttélést megalapozó potenciáljának.

Grotius számára a vallási alapelvek csupán azt mondják, hogy valamiféle isten van és hogy isten gondoskodik az emberek dolgairól. Ebben azonban a morális kötelezettség alatt hinni kell, aminek azonban etikai jelentőségét – nem is szólva a teológiairól – nem szabad túlértékelnünk, hiszen azért kell hinni benne, mert a hit és a vallás[660] – hangzik a később sokak természetjogi érvelésébe átvett érv – az erkölcsös magatartás egyik fontos motivációs tényezője. Különösen áll ez a természeti állapotra, ahol a jog végrehajtása nagyon nehéz, míg a polgári társadalomban a vallást részben a törvények pótolják, amelyeket könnyű végrehajtani. A természeti állapotban tehát a jog végrehajtása rendkívül nehéz és csak fegyverrel lehet annak érvényt szerezni, továbbá kevés ezen egyetemes társadalomban a törvény, amiknek betartását egyébként jobbára az istenfélelem biztosítja.[661] Jól látható tehát, hogy a vallás (s annak minimális két tétele) csupán funkcionális-motivációs jelentőséggel bír, ezért is az emberi pozitív törvények által funkcionálisan részben kiváltható, etikai téren viszont a polgári társadalomban egyetemesen tartalmilag nem igazít el. Grotius nagyra értékeli a kereszténység morális téren hozott előnyeit, viszont nem akar hitelvi és üdvtani kérdésekbe bocsátkozni. Ennek fényében kell *A háború és a béke jogáról* című művében a természetjogról szóló általános elméletét értékelni, amire további érveit is alapozza.[662] A mű elejére írt *Prolegomená*ban a kortárs szkeptikusok érvelését támadja. Vitapartnerül az ókori elődök közül Karneadészt választja:

> „[…] Amikor Karneadész támadást intézett az igazságosság, különösen pedig az itt tárgyalt igazságosság ellen, nem talált erősebb érvet a következőnél: az emberek hasznosság okából írtak elő maguknak jogszabályokat, amelyek a szokásoknak megfelelően különbözők, és ugyanegy népnél is idő múltával gyakran változnak; természetjog pedig nem létezik, mert a természet az embereket éppen úgy, mint a többi élőlényt, önmaguk szempontjából hasznos célok elérésére ösztönzi; ezért vagy nincs igazságosság, vagy ha van is, a legnagyobb ostobaság, mert ha valaki mások érdekeire van tekintettel, önmagának árt."[663]

Grotius nem fogadja el ezt az érvelést és azt állítja, hogy az ember nagymértékben különbözik a többi élőlénytől, többek között „*társas ösztöne*" miatt, ami az embernek „az em-

bertársaival való nem akármilyen, hanem nyugodt és értelmének megfelelő módon rendezett együttélésre irányuló vágya”[664]. Nem igaz tehát az a kategorikus állítás, hogy a természet mindenkit csupán saját előnyének keresésére ösztönöz. A társas lét tehát önmagában is érték az ember számára, bár egyben eszköz is saját javainak biztosítására. Az emberi természet úgy van megalkotva, hogy az emberek akkor is a társas létre törekedjenek, ha semmiben sem szenvednének hiányt.[665] Az emberek közötti viszonyt szabályozó természetjogot az emberi természet ekképpen határozza meg. Az ember következésképpen erős társas ösztönnel rendelkezik, ami a mások javát szolgáló ösztönös cselekvésben is megmutatkozik, a beszéd révén pedig – ami az emberi faj kiváltsága – „általános elvek megismerésére és azoknak megfelelő cselekvésre is képes”[666]. A természetjog szülőanyja az emberi természet, a tételes jog szülőanyja pedig a megegyezés konstituálta kötelezettség, ami viszont szintén a természetjogon alapul. Mindezek következtében lehet a természetet a tételes jog „ősanyjának” nevezni.

A természetjoghoz azonban a hasznosság is hozzátartozik: „a természet alkotója ugyanis úgy akarta, hogy mi egymagunkban gyengék legyünk, és ahhoz, hogy megfelelően élhessünk, sok mindenre rászoruljunk, ami annál inkább ösztönöz bennünket a társas életre.”[667] Ne hagyjunk magunkat félrevezetni, hiszen a grotiusi társas lét nagymértékben különbözik a klasszikus természetjogi tanokéitól, így például az arisztotelészitől is. A természetjog legelső és legalapvetőbb elve a holland természetjogásznál az *önfenntartás joga*. A természeti alapösztönök is nemcsak hogy nem ellentétesek a háborúsággal[668], hanem inkább kedveznek is annak:

> „Mert a háború célja az életnek és a test tagjainak megóvása, valamint az élet szempontjából hasznos dolgok megtartása vagy megszerzése, ez pedig nagyon is összhangban van a szóban forgó természeti alapösztönökkel. És ha ezeknek a céloknak az elérésére erőszakot kell is alkalmazni, ez a természeti alapösztönökkel nincs ellentétben, mert a természet az egyes élőlényeket önmaguk megvédésére és megsegítésére elegendő erővel ruházta fel.”[669]

Grotius egyrészt azt mondja, hogy a természetjog elemzésénél a természeti ösztönökből kell kiindulnunk, másrészt azt, hogy a dolgoknak összhangban kell állniuk az ésszel, valamint azt, hogy az ésszel való összhang becsesebb azon dolognál, mire a természeti ösztönök eredetileg kizárólag irányultak. Bár a természeti ösztönök az észhez vezetnek el, de az ész értékesebb dolog azoknál, amiktől hozzá eljutottunk. Grotius tehát először az alapösztönöket vizsgálja meg, s mint láthattuk, azokat az önfenntartás érdekében viselt háborúval összhangban lévőeknek találja. Most térjünk rá az ész és a társas együttélés természete viszonyának tanulmányozására, melyet csak „másodsorban kell tanulmányozni”.[670] Ez – mármint az ész és a társas együttélés természete – nem tilt minden erőszakot, csak azt, ami a társas együttéléssel ellentétes. Emögött már felsejlik a társadalom céljáról vallott tétele, amit aztán nyomatékosan le is szögez, vagyis ami nem másban áll, mint, hogy „közös erővel és együttműködéssel biztosítsa mindenki számára annak sérthetetlenségét, ami az ő sajátja”.[671] Mindez nem csupán a tulajdonra igaz, hanem az egyén életére és szabadságára is áll. Grotius úgy találja, hogy az az erőszak nem jogtalan, amely mások jogát nem sérti[672], mivel nem ellenkezik a társas együttélés természetével az, hogy mindenki magáról gondoskodjon és saját érdekét mozdítsa elő, egészen addig ameddig ezzel nem csorbítja mások jogait. A társadalmi lét célja tehát minden tag jogának, s elsősorban az önfenntartás alapjogának biztosítását jelenti. Az így felfogott társas

viszonyt aztán már problémamentesen alkalmazhatta a modern államok egymás közti viszonyaira is. Az államok közötti viszony is társas viszony tehát, mert mindegyiküket megilleti a jogok egyfajta együttese, melyeket a többiekkel szemben érvényesíthetnek. Nem szorul különösebb bizonyításra, hogy ez a társas lét nem az arisztotelészi értelemben vett társas lét, „mivel egy arisztoteliánus gondolkodó szemében semmi sem állhat messzebb a valódi társadalmi léttől, mint a nemzetközi élet ellentétei és egyezkedései" – írja Richard Tuck.[673] Most vizsgáljuk meg, hogy a társas élet miként viszonylik a természetjog szabályaihoz, valamint azt, hogy honnan nyeri kötelező erejét a „békesség törvénye". *A háború és a béke jogáról* című művében a társas életre való természetes hajlamot és a társas lét önértékét arra használja fel, hogy ezzel alapozza meg azt a jogelvet miszerint tartózkodni kell az indokolatlan sérelemokozástól. A *De Indis*ben ezzel szemben a „békesség törvénye" egyszerűen csak isteni parancs volt, vagyis csak felülről legitimált parancs mindenféle direkt természetes magyarázat nélkül. A voluntarista érvelést alapul véve beérte annyival, hogy azt állította, az isteni akarat összhangban áll az emberi természettel, az ember önérdekével, viszont nem sikerült kimutatnia, hogy az említett törvény miképpen vezethető le az ember természetes önérdekéből. A „békesség törvényéről" itt tehát tulajdonképpen csak annyit állít, hogy az isteni akaraton nyugszik. E mű megírása után a vallás kérdéseivel foglalkozva arra a belátásra jutott, hogy meg kell különböztetni egymástól az isteni törvényeket és a természeti törvényeket. *A háború és a béke jogáról* című művében már a minimális társas élet természetes hajlamaiból és annak követelményeiből eredezteti a „békesség törvényét". Mindennek mélyreható következménye az, hogy a természeti törvényeket nem kell immáron Isten által rendeltnek tételezni. Mindez abban a mondatában fogalmazódik meg, mely állítást a modern természetjogi gondolkodás fordulópontjaként szokták idézni: „Amit eddig elmondottunk, az helytálló volna akkor is, ha feltennők – márpedig ezt a legnagyobb bűn elkövetése nélkül még feltételezni sem lehet –, hogy Isten nem létezik, vagy nem törődik az emberek dolgaival."[674] A természetjog tehát Istentől függetlenül érvényes:

> „A természetjog olyannyira változtathatatlan, hogy még Isten sem változtathatja meg. Mert habár Isten hatalma mérhetetlen, mégis sok mindent lehet mondani, amire ez a hatalom nem terjed ki. [. . .] Mint ahogy tehát Isten sem teheti meg, hogy kétszer kettő ne legyen négy, éppen úgy azt sem teheti, hogy az, ami belső lényegénél fogva rossz, ne legyen az."[675]

– hangzik – az előbbinél nem kevésbé ismert – másik paradigmatikus megállapítás. Hugo Grotius tehát a természetjogot Istentől függetlenül érvényesnek tekinti, mely jog érvényességét önmagából meríti. Isten léte az érvényesség szempontjából szükségtelenné vált, hiszen a természetjog szabályai, akárcsak a matematikai törvényei, *önmagukban érvényesek*. Mivel önmagukban érvényesek, ezért csak fel kell tárni és ki kell jelenteni a már előzetesen meglévő és érvényes természetjogi tételeket, mely jog a feltárástól, a felfedezéstől is függetlenül önmagában érvényes. Jól látható, hogy a grotiusi axiomatikus rendszer miként épül és támaszkodik önmagára, önmaga érvényességére. Ha elfogadjuk az alapul vett axiómákat, akkor az ezekből levezetett, geometriai módon megalkotott természetjogi rendszer teljes egészében egyszer s mindenkorra érvényes korpuszát kapjuk. Grotius nem azt állítja, hogy Isten nem létezik, hanem, hogy nincs szükség a világban és a természetben való jelenlétének tételezésére ahhoz, hogy a természetjog érvényesség konstatálhassuk és kötelező voltát elfogadjuk.[676] A grotiusi

voluntarizmus így fordul át a szekularizált-tudományos természetjogba. Első lépcsőben a természetjog isteni, illetve örök törvényi racionális megalapozását és megokolását teszi szükségtelenné, majd az isteni tekintély válik feleslegessé a természetjog érvényessége szempontjából. Az *axiomatikus rendszer belső természetes érvényessége* biztosabbnak és tökéletesebbnek tűnik számára, mint a hit századait uraló klasszikus természetjog megalapozottsága és tartalmi kifejtése. Míg a klasszikus természetjog teleologikus szemlélete az egész természetet és természetjogot átható hajlékony fogalmakkal operált, addig a modern természetjog axiomatikus rendszere a természetjogot alapjaiban minimalizálja és erre építi fel abszolút érvényű, egyszer és mindenkorra érvényes, tökéletes – mert tudományos – rendszerét. Isten mindent átható racionális jelenlétének bizonyosságát a geometriai módszer – valamint, bizonyos szerzőknél a (leíró antropológiánál megjelenő) empirikus alap – tökéletessége és biztonsága váltja fel. A természeti törvények, de az etikai törvények megismeréséhez is léteznie kell egy olyan gondolati útnak, amelyet egy ateista is bejárhat és a puszta racionalitás által elfogadhat. Ez az öntörvényű igazságok útja, mely az öntörvényű természetet tárja fel, s a geometriai módon felfogott tudomány bizonyosságán alapszik. Fontos a gondolati rendszer (szükségképpen minimális) axiómáinak megválasztása, amelyek a további érvelés alapjául szolgálnak, s amelyek továbbra is az önfenntartás és a „békesség törvénye". Korábbi műveihez képest az újdonság abban ragadható meg, hogy bizonyos vonatkozásokban „sokkal tisztábban látja az önfenntartás jogából következő elveket"[677]. Tökéletessé vált tehát a kiinduló természetjogi tétel rendszerbéli konzekvenciáinak kifejtése. Ezért is tekinthetjük *A háború és a béke jogáról* című könyvét munkássága főművének, őt magát pedig egy új kor nagy szellemi elődjének és egyben e kor úttörőjének.

15. A modern természetjogi tanokban a talajt vesztett aranyszabály kiüresedik és egocentrikus értelmet kap

A modern természetjogi tanokban az *önszeretet* a természet fő törvénye, s nem pedig a „megadni a Másiknak az őt illetőt". Az aranyszabály továbbá egy erkölcsi *rendszer logikai tömör alapelve*, amely a farkas-emberek békére való törekvéséhez, azaz az első és legalapvetőbb természeti törvény megvalósulásához szükséges kölcsönös és önkéntes joglemondás természeti törvényével azonos, s amelyből más további elveket lehet levezetni (Hobbes).[678] Érvényességét tekintve immáron egyáltalán *nem velünkszületett természetes erkölcsi alapelv* (Locke)[679], amely így bizonyításra szorul. Az aranyszabály történetének mélypontján *egoisztikus*, a többieknek a *legkisebb károkozást célul tűző önboldogítást* előíró értelmében újrafogalmazást kap (Rousseau).[680]

15.1. Thomas Hobbes: a Leviatánt létrehozó szerződés és az aranyszabály, valamint az igazságosság elve

Thomas Hobbes a *Leviatán*ban az aranyszabályt a *természeti törvények deduktíve felépített rendszerének foglalataként* tekinti. Egy olyan *egyetlen, könnyen érthető alapelvnek*, „amelyet még a legszerényebb szellemi képességű ember is felfoghat".[681] Mint majd látni fogjuk, Locke ezzel szemben egyáltalán nem tekinti ezen elvet velünkszületett, elménkbe írt természeti

erkölcstörvénynek. Másutt Hobbes arról ír, hogy az aranyszabály a békére való törekvés eléréséhez, azaz az első és legalapvetőbb természeti törvény megvalósulásához szükséges második természeti törvénnyel azonos, vagyis a kölcsönös és önkéntes joglemondás törvényével, amelyből más további elveket lehet levezetni, így például a megkötött szerződések megtartásának kötelességét (Hobbes).[682] Az aranyszabály gyakorlatilag azt a funkciót látja el, hogy az emberek kikerüljenek a természeti állapotból és megkössék a társadalmi szerződést. Bár általános megfogalmazású elvként is szerepel, mindazonáltal a hobbesi antropológia alkalmatlan arra, hogy az ember eszerint éljen és gyakorolja az igazságosságot. Az elv bár racionális, mégis az embernek a többiekkel szembeni *eredendő bizalmatlansága*, az igazságosság követésére való hajlandóságának fogyatékosságai (farkas-természete) juttatnak azon megalapozott véleményre, hogy a gyakorlatban az esetek többségében nem érvényesülne az aranyszabály. Az aranyszabály pozitív megfogalmazásban is megtalálható a negatív mellett, amikor a szerződéskötéshez szükséges joglemondásról van szó, de amikor már mint a természeti törvények „egyszerű" és „könnyen érthető" foglalata jelenik meg általánosabb értelemben és érvényben, akkor már csak a *negatív* verzió szerepel, amely kitűnően mutatja a hobbesi emberkép szigorúan individualista jellegét: „amit nem akarsz, hogy veled megtegyenek, azt ne tedd meg mással."[683] Az egoista antropológia miatt az aranyszabály negatív és pozitív verziója nem egyenértékű, hanem a negatív a meghatározó, de az is csak a károkozástól való tartózkodásra való erőtlen felhívás értelmében. Az aranyszabály a természetjogi gondolkodás klasszikus hagyománya szerint a Másik eredendő elismerésén alapszik. Azonban a hobbesi természeti állapotban uralkodó „*eredeti el-nem ismerés*" viszonyrendszere okozza azt, hogy a farkas-emberek nem képesek az aranyszabályt mint a személyközi viszonyulás jogelvét betartani. Ezért kell létrehozni az államot egy kényszerű szerződéssel. Ha létrehozták, onnantól kezdve létezik csak igazságosság és jog, amelyek az állam alkotta törvényben egybeesnek és azzal azonosak.

Ennek bizonyításához azonban át kell tekintetünk a hobbesi társadalmi-állami szerződéskötés főbb elemeit, valamint utalnunk kell annak morálfilozófiai, filozófiai antropológiai és ismeretelméleti alapjaira. Kezdjük a módszertannal, mivel ő is ezt tekinti elsődlegesnek.

Hobbes logikailag zárt és következetes módszertanával, azaz analitikus fogalomdefiniálásaival és következtetési szabályaival, amelyek együtt adják a tudományos konstrukció lényegét, pótolta a teleologikus kozmológiát, az ehhez kötött klasszikus ontológiai morálfilozófiai embertant, illetve a metafizikailag vett szubsztantív társadalomfelfogást, vagyis alapjaiban fogalmazta és értékelte át nem csak a hagyományos tudomány-felfogást, hanem a tudományos vizsgálat tárgyait is. Ez a *módszertani* és *tudományelméleti* következetesség, a szükségszerű következtetések deduktív módszertana tehát politikaelméletét és természetjogi/természeti törvény-tanát is teljes egészében áthatja. Ennek szilárd konstrukciós alapját pedig a hobbesi ész-fogalom képezi. A minden emberben lakozó ész nála nem egy magasabb metafizikai Értelemben való partecipáció, hanem az individuumok értelme, amely révén az ember társadalmat alkotva uralni képes destruktív természeti erőit. Az „ész törvénye"-koncepciójával az emberben lévő irracionálisat fékezi meg, a társadalmi szerződés által pedig az ember természetét képes uralni. Hobbes tehát nem veti el a „természeti törvény" koncepciót, csak jelentősen átalakítja azt.[684] Leválasztja mindenekelőtt az emberi tökéletesedés eszméjéről, s annak empirikus, valóban tudományos megalapozására törekszik. Abból indul ki, hogy az emberek nagyjából egyenlő testi és szellemi képességekkel rendelkeznek, vagyis természettől fogva lényegileg egyenlőek. Ezen egyenlőségükből fakad céljaik elérésére irányuló reményük egyenlősége is.[685]

Epikureista felfogásából adódik, hogy úgy gondolja, az emberek a nagyobb gyönyör, élvezet elérésért küzdenek[686]. Ez egy zérus összegű játék, vagyis, mivel az emberek együttesen ugyanazon javakat nem élvezhetik, ezért szükségképpen egymás ellenségei lesznek, s „céljuk elérése érdekében (ami elvileg az önfenntartás, de olykor csak puszta élvezet) igyekeznek kölcsönösen elpusztítani vagy leigázni egymást."[687] Ez a kölcsönös bizalmatlanság állapota, mely együttélés az embereknek nem örömet, hanem rengeteg kellemetlenséget okoz (Hobbes szavai), hacsak „nincs egy olyan hatalom, amely mindannyiukat képes megfélemlíteni"[688]. Ezen élvezeti javak ugyanis a korlátlan vágyak és a korlátozott javak (közgazdasági) elméletétből kiindulva a korlátozottságok okán óhatatlanul folyamatos konfliktusokat és gyűlölséget szítanak. Ugyanez vonatkozik a hatalomra is, amely a természeti állapotban, lévén az emberek közel azonos természettel megáldottak, sohasem lehet sem elegendő sem pedig véglegesen biztosított, hanem folyamatos növelésre szorul, hiszen a többiek ugyanerre törekednek, és aki e küzdelemben megáll, az eleve veszít, mert a többiek nem szüntetik be a *hatalomszerzésért való harcot*, tehát senki sem áll meg a hatalomszerzésért vagy visszaszerzéséért folytatott harcban, és ezt el sem hiszik egymásról, aki mégis ezt tenné, az a természeti törvény ellen vét, mivel az erőszakos halál közvetlen veszélyének teszi ki magát.[689] A jelen hatalmat vagy szerzést továbbiak szerzése nélkül nem lehet sem megtartani sem élvezni. Ez az állapot permanens tehát, mivel nem ismer nyugvó állapotot, hiszen az ember sohasem birtokol eleget, hanem természeténél fogva állandó hatalmi erősödésre vagy gazdagodásra, további megszerzésre és birtoklásra ösztönöz, és ebben a folyamatos neki- és egymásnak gyürkőzéstől nem elválasztható el az ember boldogulása, illetve boldogság utáni vágya. A jelen jólét élvezetéhez hatalomra van szükség, amelynek fenntartásához viszont további hatalmi erősödésre van szükség, miközben nincs természeti korlátja e szakadatlan szerzési vágynak és szükségletnek. Éppen ellenkezőleg, ez a szűnni nem akaró *hatalomnövelési szükséglet* a természeti állapotban leledző emberiség általános mozgástörvénye. Következésképpen amíg nincs közhatalom, addig a „mindenki háborúja mindenki ellen" állapota uralkodik, mivel csak a közhatalom képes az embereket kordában tartani. Hobbes szerint maga a természet tette az embert ilyen összeférhetetlenné[690], ami arra készteti az embereket, hogy egymás ellen forduljanak és elpusztítsák egymást. A természeti állapotban semmi sem lehet igazságtalan, természet szerint minden eszköz megengedett a cél elérése érdekében, ami pedig az önfenntartás. Ebben az állapotban továbbá nincs se uralom, se biztos tulajdon, hiszen természettől fogva mindenki mindenre egyszerre tarthat igényt: „ilyen körülmények közt mindenkinek mindenre joga van, még mások testére is"[691]. A megszerzett dolog csak addig tartozik egy konkrét emberhez, amíg az azt birtokában tartani képes. Ezen állapotba tehát maga a természet helyezi az embert.[692] Azonban – teszi hozzá Hobbes – az embernek meg van az az érzelmi és értelmi képessége is, hogy kikerüljön ebből az áldatlan állapotból. Az emberi értelem azt sugallja, hogy a béke mindenki számára előnyös, de mivel az ember természetétől fogva nem kooperatív, nem szociális, hanem éppen ellenkezőleg áll a helyzet, így egy *közös megegyezés által közös hatalom alá* kell az embereknek vetniük magukat, amely a békét fenntartja, s így érvényesíti az ember alapvető természetes jogát az önfenntartáshoz. A haláltól való félelem, valamint a békéből fakadó előnyök indítják az embereket a szerződések megkötésére, miközben természetük nem változik meg, vagyis nem lesznek szociábilisak[693].

A szükségszerű szerződés tehát a bemutatott természeti állapot feltételezéséből adódik, mert ahol nincs közhatalom, ott nincs béke, nincs magántulajdon, de igazságosság és erkölcs sem, csak erre vonatkozó egymással konkuráló szubjektív magánvélemények. A konstruált,

mesterséges testként megjelenő államot Hobbes elkülöníti az individuumokként felfogott emberektől, ugyanakkor mégis természetük szükségszerű következményeként mutatja azt be. A mindenki háborúja mindenki ellen állapotban az embereket értelmük vezérli a béke alapelveinek, vagyis a *természeti törvények* felismerésére és követésére. Az értelem első törvénye szerint mindenki a békére törekszik, hiszen ezáltal képes leginkább megvédeni önmagát, ha viszont ez nem lehetséges, akkor minden eszközt bevethet önmaga megvédésére. A békére törekvésből adódik a második törvény, hogy mindenki mondjon le minden jogáról, feltéve, ha a többiek is hasonlóképpen cselekednek:

> „mindenki önkéntesen mondjon le minden jogáról, feltéve, hogy a többiek is így tesznek, ha ezt a béke és az önvédelem érdekében szükségesnek tartja, s másokkal szemben elégedjen meg annyi szabadsággal, mint amennyit ő másoknak saját magával szemben engedélyez”[694] .

Ezen elv felel meg szerinte a bibliai *aranyszabály*nak:

> „Ez megfelel a Szentírás törvényének: *amilyen viselkedést megkívánsz másoktól magad iránt, olyat tanúsíts mások iránt*, valamint a mindannyiunkra érvényes törvénynek: *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris* [amit nem kívánsz magadnak, ne tedd azt másnak].”[695]

Ezt csak akkor kell megtenni, ha a többiek is hajlandóak lemondani jogaikról[696], mert ha nem, akkor csak prédául dobja oda magát a többieknek[697]. A korábban harcban álló emberek szerződése hozza tehát létre a polgári társadalmat. A vad természeti állapotból az embereket a természeti törvény, az értelmük által felismert általános érvényű szabály emeli ki[698]. Azért kötnek szerződést, mert csakis így biztosíthatják a biztonságot, megmaradásukat. Mivel viszont szenvedélyeik, természetük továbbra is egymás ellen fordítaná őket, ezért van szükség *közhatalomra*, mely ezeket a szenvedélyeket akár erőszakkal is elfojtja, megfékezi.[699] Csak így garantálható a fennmaradás és az emberek biztonsága, vagyis a konstruált hatalom ésszerű, ugyanakkor az emberek szenvedélyei, alaptermészetük teszi szükségessé. Az emberek szigorú szabályrendszert alkotnak maguk számára szerződéssel, a saját emberi természetüknek megfelelő racionalitás, az abból fakadó normák szerint. Semmilyen más, magasabb racionalitás nem játszik szerepet az állam létrehozásában, valamint létének magyarázatában.[700] Az értelem parancsai nem (természeti) törvények tehát, hanem a logika törvényszerűségei szerinti végkövetkeztetések vagy tantételek, amelyek egyedül az emberi élet fenntartására és védelmére vonatkoznak, míg a voltaképpeni törvények Hobbes államtanában a legitim szuverén parancsát jelölik.[701]

A közbékéért és közbiztonságért instituáltatott közhatalom mindenki megbízottja, ami valamennyiüket megtestesíti, s melynek aktusait mindenki a magáénak ismeri el. Az állam lényege tehát abban áll, hogy egy

> „egyetlen személy, akinek cselekedeteit illetően egy nagy emberi sokaság minden egyes tagja egymással kötött kölcsönös megállapodás alapján megbízónak tekinti magát avégett, hogy e személy mindannyiuk erejét és eszközeit a béke és a közös védelem érdekében úgy használhassa fel, ahogy célszerűnek tartja.”[702]

A közhatalom nem puszta egyetértés vagy összhang kifejeződése, hanem mindenkinek mindenkivel kötött megállapodása útján jön létre, mintha mindenki egyszerre azt mondaná, hogy felhatalmazom ezt az embert vagy ezt a gyülekezetet, hogy engem kormányozzon, ráruházván minden jogomat, feltéve, ha a többiek is így tesznek. Az így létrejött állam azért totalitárius, mert az ember természete ilyen államalakulat létét kívánja meg. Ha nem ilyen lenne, az emberek visszatérnének a természeti állapotba, vagyis másféle államot nincs értelme létrehozni, mert nem számolja fel tartósan és hatékonyan a természeti állapotot. A *társadalmi szerződésnek* egyetlen belső érvényességi elve van, mégpedig önnön *logikai konzisztenciája*, ezen logikai, formális-eljárásjogi maximán túli bármiféle más szempont – például erkölcsi – vagy elv a szerződés létrehozásában vagy annak létének és érvényességének magyarázatában eleve kizárt. A szerződés – mint láthattuk – nem a társadalom és az uralkodó között jött létre, hanem az emberek egymás közötti megállapodásából, akik megegyeznek abban, hogy a hatalmat egy személyre (vagy közösségre) ruházzák át, s ezzel őt mindenre kiterjedő teljes jogkörrel látják el. Mivel az uralkodó nem kötött szerződést[703], így azt meg sem szegheti, vagyis uralma majdhogynem korlátlan. Nem vonható felelősségre, hiszen a szuverén az alattvalók akaratát testesíti meg, akik minden cselekedetét magukénak ismerik el. Jogkörének korlátjai – ami azonban csakis *logikai határkritériumként*, értelmi határhelyzetként értelmezhető – az emberi természetből, annak legalapvetőbb természetes jogaiból logikailag fakadnak, vagy pontosabban annak egyetlen legalapvetőbb elidegeníthetetlen jogából, az élethez való jogból, amely a legerősebb természeti tényen, az erőszakos haláltól való félelmen nyugszik, s amely egyben az államalkotó ok [*causa*] is, következésképpen tehát a halálraítéltet már nem kötik az állam törvényei, de a „*pacta sunt servanda*" természeti törvényi elve sem, mivel az ő szemszögéből értelmét vesztette az államalkotó szerződés, és az élethez való alapvető természetes joga alapján szembehelyezkedhet a törvényekkel, természetesen ha erejéből futja. Ami a politikai hatalom megszerzésére irányuló lázadást illeti, az irracionálisnak minősül, hiszen aki ezt teszi, az vét a természeti törvény ellen, természetesen nem morális (külső) szempontból, hanem haszonelvű kalkulus alapján. Ehhez azonban tudatosítanunk kell, hogy maga az államalkotó szerződés is a módszertani individualizmus talaján, érdekvezérelt individuumok haszonelvű kalkulusa révén keletkezett, így a veszély éppen abban áll, hogy a *pacta sunt servanda* természeti törvényi parancsát megszegve (ne felejtsük: a szerződéskötésre nem természeti törvényi morális parancsok, hanem érdekbelátás és haszonkalkulus révén került sor, vagyis nem vezette e polgári társadalomalkotó aktust semmiféle morálfilozófiai elv vagy cél!), a haszonelvűség következetes logikáját folytatva, megszegve a szerződést a lázadók az állami hatalom gyakorlójára törnek; a cél az tehát, hogy a kiinduló logikát folytatva, az egyéni hatalmi ambíciókkal szemben, de a szerződéskötő alanyok – immáron alattvalók – „jól megfogalmazott" érdekét előtérbe helyezve, a csak az egyéni hasznot tekintő – hogy játékelméleti kategóriát hozzunk – „potyautas" hosszútávon ne húzzon hasznot a szerződés megszegéséből, s így Hobbes fenntartsa a szerződés fennállásának szükségességének, s egyben szükségszerűségének tézisét. Az individuális haszon- és érdekközpontú indokolás következésképpen úgy hangzik, hogy a lázadás által a lázadó önnön életét veszélyezteti, mert lehet, hogy nem sikerül megszereznie a hatalmat, de ha sikerül is, bárki más is erre indíttatva érezné magát, s ugyanezt megteheti az újonnan hatalomra kerülővel szemben, s így megint élete forogna kockán[704]. A szerződés betartása tehát maga a konvencionalista módon felfogott igazságosság, amely egyben az értelem parancsa is, amely megtiltja, hogy olyan dolgot tegyünk, ami életünket veszélyezteti, ami pe-

dig a természet törvénye, de ennek belátásán túl is a hatalomra törő számára nem fogja megérni haszonelvű megfontolásokból felrúgni a szerződést, mert összességében csak veszíthet. Az állami életre vonatkozó igazságnak – annak akár az államalkotó szerződésre, akár a törvényekre vonatkozó értelmében – következésképpen nincsen a szerződés *formális koherencia-szabályán* (a természeti törvényekből való *szükségszerű logikai levezetettségen*) túli morálfilozófiai normája. Maga a szerződés betartása a legfőbb és szinte egyetlen természeti törvényi szabály, mert ha nincs szuverén, akkor nincs igazságosság – mert azt csakis a szuverén képes egyértelműen meghatározni az egyéni vélemények zűrzavarában, illetve a bírvágy uralta szerzési harcban, és képes kikényszeríteni azt, ami jogos –, igazán emberi élet nem élhető, mert a természeti állapotban az folyamatos veszélynek van kitéve, s helyette csak a „mindenki mindenki ellen való háborúja" ordas-élet marad, amelynek elkerülését viszont a természeti törvény abszolút kötelező erővel írja elő és parancsolja legfőbb értelmi szabályként. Az értelem törvényéből, mondhatnánk úgy is, hogy a hobbesi értelemben vett természeti törvényből fakad az is, hogy az alattvalók addig kötelezettek az engedelmességre, ameddig az uralkodó képes életüket megvédeni, hiszen ezért ruházták rá a hatalmat. Azt a „természeti jogunkat, hogy önmagunkat – ha más erre nem képes – megvédhessük, semmiféle megállapodással nem lehet hatálytalanítani."[705]

Hobbes az embert irányító leghatalmasabb erőből indul ki, mely az embert egzisztenciálisan, természeténél fogva – tegyük hozzá: határhelyzetben – alapvetően meghatározza. A természeti törvényt nem teleologikusan fogja fel, hanem annak tényszerű alapjait keresi. Az embereket valóságosan meghatározó leghatalmasabb erőt nem az észben, hanem a szenvedélyben véli felfedezni, következésképpen a természeti törvényt a szenvedélyek leghatalmasabbikából kell levezetni. Mindebben Hobbes olyan természeti tényt látott, amit ő, mint tudós, csak feltár. A *legerősebb szenvedély* szerinte az erőszakos haláltól való félelem, vagyis ez áll nála a klasszikus természetjog teleológiájának funkcionális helyén. Az önfenntartás vágya a legerősebb természetes vágy, az elsődleges szenvedély, a legalapvetőbb erő. Több mint egyértelmű tehát, hogy a természeti törvényt is az *önfenntartás vágyából* kell levezetni. A „levezetni" szóra különös hangsúlyt helyeznénk, hiszen Hobbes valóban kísérletet tett a természeti törvényből való szigorú *dedukcióra*, vagyis az apodiktikus következtetések rendszerének kidolgozására államtanának minden szegmensére kiható módon. Az euklidészi geometria gondolati jegyében fogant axiomatikus rendszerekben ugyanis a (szillogisztikus) logikai levezetés adja a hiteles és tudományos relációkat a fogalmak (meghatározások) között. Hobbes rendszerében az önfenntartás vágya képezi az „erkölcsiség", és így az igazságosságnak is végső és egyedül igaz alapját. A természeti törvényt nem a Legfőbb Jó, vagy a végső cél teleologikuma vezérli, hiszen ezek nem is léteznek[706], hanem a Legfőbb Rossz, vagyis az erőszakos halál elkerülése (Leo Strauss). Ha pedig ebből kell a természeti törvényt levezetni, akkor ennek alapja nem a kötelesség lesz, hanem a jog, a természetes jog a legalapvetőbb szükséglet minden körülmények között való kielégítésére. Az egész politikai filozófiát és annak kiváltképpeni tárgyát, a legjobb politikai rendszert is ennek alapján kell kidolgozni, felépíteni. Az ember természeténél fogva társiatlan (aszociális) lény, ami társassá, társadalmi lénnyé teszi, az a mindenki *félelme* a közhatalomtól, míg a mindenki félelme mindenkitől, az a *bellum omnium contra omnes* természeti állapota. Nem a kötelesség tehát az alapvető tétel, amiből a természeti törvény származik, hanem az önfenntartáshoz való jog, amelyből minden kötelesség – amelyek a végeredményt tekintve tulajdonképpen magunkkal szembeni természeti kötelességek, mivel csak ezek betartása

által maradhatunk fenn – igazolását nyeri. Láthatjuk tehát, hogy a kötelesség háttérbe szorul az egyén természetes jogával szemben, a legtökéletesebb összhangban Hobbes módszertani individualizmusával. A legnagyobb kérdés viszont az, hogy lehet-e az egyén alapszükségleteiből egy olyan társadalmi jelenségszféra filozófiáját kiépíteni, mely a tapasztalat szerint hangsúlyosan morális és közösségi-társadalmi. A jog – mert hát erről a társadalmi képződményről van szó – az emberek társas együttélését szabályozza, s hagyományosan az ember morális céljával és (társas) természetével összhangban határozták meg lényegét. Kérdés, hogy lehetséges-e az ember aszociális természetéből és legalapvetőbb vágyaiból erkölcsfilozófiát, természetjogot és pozitív közjogi rendet felépíteni? Elképzelhető, hogy az igazságosság elveit nem az ember eredendően társas és erkölcsös természetéből kell levezetni? Szét lehet választani az embert *természeti* és *társadalmi emberre*? Lehet az igazságosság elveit – ideértve az aranyszabályt is – nem a teleologikus szemléletmód szerint, hanem egyszerűen és kizárólagosan a biológiai szükségletek alapján meghatározni?[707] Megannyi kérdés, melyet nagyrészt az újkor vetett fel, s melyekre Hobbes igenlő választ adott. A természeti törvény tehát – „közösségi" mozzanatait tekintve is – nem a természetes erkölcsi kötelességre, hanem az elidegeníthetetlen alapvető – önfenntartáshoz való – emberi jog természeti és erkölcsi tényére[708] épül.

Hobbes miután megkülönbözteti egymástól a 'természetjog' és a 'természeti törvény' fogalmait, alapvető különbséget tételez a *ius* és a *lex* között mint alanyi és tárgyi jog között „mivel a jog azt a szabadságot jelenti, hogy megtehetünk-e valamit vagy sem, ezzel szemben a törvény azt határozza meg és teszi kötelességünkké, hogy mit tegyünk, és mit ne"[709]. Nincs abszolút kötelesség, csak abszolút jog[710], mivel minden kötelességet az önfenntartás abszolút jogára kell alapozni. Minden kötelesség csak akkor kötelező erejű, ha és amennyiben nem veszélyezteti a legalapvetőbb emberi jogot, az önfenntartáshoz való jogot. Jól látható, hogy Hobbes – mivel a két fogalom között koncepcionálisan különbséget tenni képtelen, így – összekeveri a kötelesség természetes korlátjait és a természeti törvény megalapozását. Mivel a modern tudomány elveszítette metafizikai-teológiai alapjait, így az abszolút fundamentumot önnönmaga tudományos premisszáiban és módszereiben leli meg. A tudománynak következésképpen önmagában kell igazolnia önmagát, s ehhez a legbiztosabb út a következetes (szigorúan racionális) módszer és a szilárd empirizmus. A pozitivista „realista" vizsgálódás legtöbbször egy (naturalitásában) tényszerű végső és (abnormalitásában) szélső nem norma-szerű, s így nem-emberi állapotot[711] keres, s ebben véli fellelni a jelenség lényegét, igazi valóját. A következetes, logikailag feszesnek mutatkozó módszertan által pedig e tényre építtetik fel a tudományos politikaelmélet, miközben Hobbes nem észleli, hogy a szélső kritériumszerűségében kemény természeti tények bár szilárdak, mert szükségszerűek, de mégis megállapítható, hogy szélső esetben a dolgok természete éppen a rendkívüli helyzet logikájából fakadóan megváltozik, s ami igaz a *„rendhagyó"* helyzetben, abból nem lehet kiáltalánosítva megfogalmazni a rend- és norma-szerűt, azaz a normálisat, a természeteset. Így a szélsőséges társadalmi állapotok a (politikai) társadalom *természetes (normális) működési elveinek* megalkotására fogalmilag alkalmatlanok, éppen ezen állapotok és az ebben fogant emberi cselekvések *szélsőséges*, és így *megváltozott természetéből* fakadóan. Hobbes egész gondolati rendszere a *szélsőséges állapotot* figyelembe véve épül fel, minthogy egész politikai filozófiáját is a *polgárháború* tapasztalataira alapozta. A természeti állapot doktrínája ugyanis ezen empirikus történeti tényt kopírozza. Úgy vélte, hogy e szélsőséges esetben tárul fel a társadalmi rend *végső szilárd alapja*. Csakhogy a háborús állapotként vett szélső állapotban a hatalom és az erő „ököljoga" érvényesül, amely –

mint tudjuk – nem jogkérdés, hanem mennyiségi törvények uralta ténykérdés, vagyis az, hogy ki győz, „kinek van igaza" attól függ, hogy ki az erősebb. Az így vett abnormális helyzetben tehát a normák nem működnek, mivel az emberek természete a farkastörvények által uralt. Ez a helyzet nem változik meg az államban sem pusztán a kényszer hatására, de a szerző által szorgalmazott racionalitási érvekre való hivatkozás is naivitásnak tűnik, hogy a természeti törvényeket betartsák, mivel az állat (farkasember) nem tehető felelőssé azért, ha az erőtörvények szerint él. A bizalom, az adott szó köteléke pedig a természeti állapotban, de az államban is nagyon gyenge. A felek közötti kötelék *érvényessége* az állami *kikényszerítéstől* függ tehát, nem pedig egy objektív *causá*n vagy a felek akaratának *konszenzusán* nyugvó *kötelező erő*től:

> „Az olyan megállapodás, ahol a felek egyike se teljesít azonnal, s amely ily módon csak *kölcsönös bizalmon* alapul, a puszta természetes állapotban (vagyis a mindenkinek mindenki elleni háborúskodásban) bármely indokolt *gyanú* felmerülése esetén *hatálytalanná* válik. Ha azonban kettejük fölött olyan *közhatalom* áll, amelynek elegendő joga és ereje van arra, hogy teljesítésre *kényszerítse* őket, a magállapodás *hatályos*. Mert egyébként az elsőként teljesítőnek nincs *biztosítéka* afelől, hogy a másik később ugyancsak teljesíteni fog, a *szavak köteléke* ugyanis – *ha* a felek *nem tartanak valamely kényszerítő erőtől – túlságosan gyenge* ahhoz, hogy emberi becsvágyat, kapzsiságot, dühöt és más érzelmeket kordában tartson. Márpedig a puszta természetes állapotban, ahol az emberek egyenlők és félelmeik indokoltsága felől maguk ítélnek, ilyen kényszerítő erőnek feltételezésére nincs semmilyen ok. Következésképpen aki elsőnek teljesít, csak *ellenségének dobja oda magát prédául* – ellentétben azzal az elidegeníthetetlen jogával, hogy életét és létszükségleteit megvédhesse (kiemelések tőlem: F. J.)."[712]

A társadalmi szerződés megkötése is elég veszélyes ezért, de az államban bármely olyan szerződés megkötése és teljesítése nagyon kockázatos, ahova majd az állam kényszerítő erejével nem ér majd el. Minthogy nem lehet tudni, hogy mely szerződési tartalmak nem kerülnek majd a teljes egészében kikényszerítésre, ezért a kötelmi jog teljes területe, a vagyoni forgalom világa, de az egész polgári jog világa, sőt az egész jogélet patologikus vonásokat fog mutatni.

A fentiek alapján, ha néhányan törekednének is például a szerződések vagy az aranyszabály önkéntes betartására, elég ha csak a társadalom komoly másik hányada nem hajlandó a racionális természeti törvények uralma alatt élni és így ezen elveket betartani, vagy mert továbbra is a farkastörvények alatt kívánnak élni, vagy mert nem bíznak a többiek hasonló viselkedésében, a lényeg az, hogy az állam nem lesz képes a jogviszonyok milliárdjaiban a feleket illetőt kikényszeríteni. Önkéntes jogkövetés nélkül nincsen tömeges jogérvényesülés. Nem lehet minden jogérvényesülést, vagy azok zömét állami kényszerrel biztosítani, különösen nem a polgárjogi viszonyokban. Nem lehet a jogpatológia emberképéből kiindulva, valamint a törvények és a szerződések betartására való kényszerítés puszta eszközére hagyatkozva boldog vagy akár működőképes társadalmat felvázolni. Az egoista önérdek vagy a büntetéstől való félelem, bármennyire is igyekezzék valaki azokat racionális elvekre való hivatkozással megtámogatni, nem elégséges alapvetések a helyes társadalmi rend működéséhez, amelyben a felek megadják egymásnak az Másikat illetőt.

A természet törvénye a szó klasszikus értelmében nem is törvény.[713] Meglehetősen kérdéses továbbá a természeti törvények ontológiai státusza is; úgy tűnik, hogy ezekre – mint ahogy

a természetes jogra is[714], vagy ahogy Hobbes nevezi: a természetjogra is – módszertanilag van szükség, mintegy logikai premisszaként a társadalom és az állam megalapozásához. Mivel nem a kötelesség az abszolút erkölcsi tény, hanem a természetes jog, így a társadalmi-politikai rendet is ez utóbbi alapján kell meghatározni. A középkori metafizikai rend eltűnésével az állam célja immáron nem lehet az erkölcsös rend fenntartása, hanem csakis az ember természetes jogának biztosítása, mint ahogy korlátját is ez a természetes jog és nem a metafizikailag megalapozott igazságos rend képezi. Itt viszont nem csak erről van szó, vagy talán nem is annyira a jogok biztosításáról, hanem egyáltalán az emberi léthez szükséges társadalmi-politikai feltételekről. Az állam megkonstruálásához Hobbes az emberi természetből indul ki, mégis a politikai hatalom nem természetes, természet-adta képződmény, hanem mesterséges, de (antropológiai értelemben) természetileg szükségszerű konvenció szabta konstrukció eredménye.

A természetjogi gondolkodásban, és az ebből építkező tanokban paradigmaváltás történt, mivel nem a kötelességek képezik a természeti törvény lényegi magvát, hanem az elidegeníthetetlen természetes emberi jogok. Bár nyomatékosítani szükséges, hogy Hobbesra nem jellemző az emberi jogi frazeológia, hiszen ő csak egyetlen abszolút természetjogról beszél, ami gyakorlatilag az ember önfenntartásához való joga.[715]

Hobbes állítja a természetes jog állam előtti létét, míg az igazságosság és erkölcs nézete szerint nincs a természeti állapotban. Meggyőződésünk szerint a jog, az igazságosság és ezekhez kötötten a törvény csak az ember társas természete alapján, s így csak társadalomban ragadhatók meg fogalmilag (vö.: „*ubi societas, ibi ius*"), s így a hobbesi természeti állapot szerint semmiképpen sem. Az ember társas és erkölcsös természetéből fakadnak az alapvető természeti törvények, amelyek az interakciókba kerülő egyének alapvető jogait és kötelességeit harmonizálják elvi szinten. Alanyi jog konkréten megragadható tartalmában nincs a társadalmi együttélést harmonizáló és egyben az ember erkölcsi rendjét kifejező természeti törvény nélkül. A klasszikus értelemben vett természeti törvény tehát csak ott van, ahol az ember társas és morális természetéből indulunk ki, vagyis ahol valódi társadalmat feltételezünk. Nem is véletlen, ha Hobbes antropológiája miatt a természeti törvények voltaképpen csak az önfenntartás jogának *gyakorlását* írják elő *kötelezettségként*, mást nem is.[716] Az igazságos viszonyulásnak átfogó személyközi elve lenne az aranyszabály, azonban az emberek természete megakadályozzák őket abban, hogy ezt valóban kövessék. A többi természeti törvényi előírás csak olyan racionális vagy morális elv, amelyek erkölcsileg és ontológiailag nincsenek megalapozva az emberben, vagyis mindenki csak addig tartja be azokat, ameddig nekik az megfelel. Az államra pedig egyáltalán nem vonatkoztathatóak kötelező módon ezen szabályok, de nem is tudná ezek érvényesülésére senki sem rákényszeríteni a nagy Leviatánt.

A (természetes emberi) jogok – amennyiben egyáltalán megfogalmazásra kerültek – korábban csak a kötelességek függvényében, ezeknek alárendelten jelentek meg. Hobbes filozófiájában – mivel eliminált minden túlvilági elemet – az igazságosságot empirikus alapokra helyezte, és az ember meghatározott szükségleteit tette meg a politikai berendezkedés alapjául.[717] Az államának igazságosságát ily módon ezen antropológiából megalapozott abszolút emberi jog biztosítása képezte. A végső mérték tehát – újból nyomatékosítani kívánjuk – az ember „tudományosan" megállapított természete. Ez viszont inkább az emberben ható természeti törvényeket, azaz biológiai törvényszerűségeket feltételezi, illetve a hozzá kapcsolt legfőbb természetes (hobbesi) jogot.

Ha az embernek természettől fogva joga van az önfenntartásra, akkor joga kell hogy legyen

az ezt megvalósító eszközökre is. Hogy melyek ezek az eszközök, azt mindenki maga dönti el, hiszen ő tudja megítélni, hogy mi szükséges önfenntartásához. Ekkor azonban minden dolog vagy eszköz természet szerint igazságosnak minősül. Nem a prudencia gyakorlati erkölcsi tudása szabályozza tehát az emberek közötti viszonyt, hanem mindenki „önmaga bírája", ha egyáltalán van értelme egy ilyen szóhasználatnak az egyének vonatkozásában. A konvenció képes a mindenki háborúja mindenki ellen állapotából az embereket kijuttatni, mely csak akkor hatékony, ha a *szuverén teljes hatalmával* párosul. A szuverén által alkotott *törvények* pedig nem azért érvényesek, mert ésszerűek vagy igazságosak, hanem mert az ő kizárólagos hatalmában áll ezeket meghozni. Hobbes rendkívül feszesen és koherensen megalkotott politikai filozófiájában, vagy inkább politikaelméletében, a természetes jogból – a szerződés közbülső logikai lépcsőjével – logikailag szükségszerűen következik a szuverén parancsának való alávetettség. A törvényalkotás döntő momentuma nem a *gyakorlati ész*, a természeti morális törvényhez kötött helyes értelemre irányuló bölcsesség, hanem az ettől megkülönböztetett *autoritás*, a hatalom – mint ahogy Machiavelli gondolati rendszerében is –, amiképpen az állami hatalom (a hobbesi értelemben) sem természetes adottság, hanem szükségszerűségében mesterséges konstrukció, emberi konvenció terméke. Így a hatalom nagyfokú autonómiát élvez az eszközök használatában: minden a hatalom fenntartásának eszközévé tehető, még az is, amely a korábbi évszázadokban célként tűnt fel a politikai hatalom számára is (hit, igazság stb.).

Hobbes teoretikus rendszerében az *erkölcs leegyszerűsítése* végső soron a *definiálást* teszi lehetővé, definiálásra pedig azért van szükség, hogy a közmeggyőződések és az egyéni vélemények világára jellemző kaotikus állapot – vagyis, hogy mindenki mást gondol az erkölcsi fogalmak mibenlétéről és azok tartalmairól – megszűnhessen, és a definiálás révén olyan *axiómákhoz* érkezzünk, amikből *dedukció* révén biztos tételeket kaphatunk; ily módon az egész apodiktikus rendszer alkalmas arra, hogy az erkölcsi kérdésekre egyértelmű választ adhasson. Hobbes meglehetősen leegyszerűsített[718] erkölcstanában az igazságosságot állította a középpontba, s

> „további egyszerűsítési lehetőségek álltak a rendelkezésére: az erénytant minden további nélkül azonosíthatta az erkölcsi vagy természeti törvénnyel. Az erkölcsi törvényt viszont az egyszerűsítette nagyban, hogy az önfenntartás természetes jogából volt levezethető. Az önfenntartáshoz békére van szükség. Az erkölcsi törvény így azon szabályok összessége lett, melyeket meg kell tartani ahhoz, hogy béke legyen. [...] a békesség társadalmi erényére redukálta az erényt."[719]

Az *igazságosság* erénye azonban jelentős módosításon ment keresztül a konvencionalista és a konstruktivista szemlélet jegyében. A hobbesi „módszertani individualizmusban"[720] azért erény az igazságosság, mert a szerződést be kell tartani, hiszen csak így érvényesülhet az egyedüli erkölcsi tény, az ember önfenntartásához való természetes joga.[721] A *redukált emberi természetből* redukált igazságosság-fogalmat kapunk, mivel ez utóbbi nem tartalmaz most már semmiféle anyagi erkölcsi elvet, semmi tartalmi érvényességet, hanem csak az egyének akarati termékeként megjelenő *szerződés formális, szigorú betartását* jelenti. Az igazságosság tehát csak és kizárólag az emberi akarattól függ, semmi azon kívül álló metafizikai októl nem – azzal is összhangban, hogy semmilyen ontológiai alapfogalmat nem ismer el Hobbes –, tehát az igazságosságnak nincsenek külső tartalmi-érvényességi mércéi, így „a már megkötött szerződést

transzcendens (teológiai, morális, morálteológiai) normák alapján igazságtalannak minősíteni abszurd"[722]. Valami csak azért igazságos, mert a felek egyfajta játékszabály szerint megegyeztek benne (az igazságost és igazságtalant meghatározó szuverén létrehozatalában), s nem azért mert tartalmilag – egy külső ontológiai mérce alapján – „igaz"-ként igazságos; azért kötelező tehát, mert a szerződésből származik, pontosabban, mert a törvény a szerződésen alapuló szuverén által hozatik meg. *Nincsen „igazságos", csakis az államban*, s minden, amit az állam jogosként előír, az az egyedül igazságos, amely gondolati konstrukcióban – a játék szabályai szerint – az igazságos, a jogos és a *törvényes* ez utóbbiban oldatik fel: „De hogyha megállapodás jött létre, annak megszegése igazságtalan, s az *igazságtalanság definíciója nem más, mint a megállapodás be nem tartása* (kiemelés tőlem: F. J.)"[723]. Azon jogelvet, hogy a megkötött megállapodásokat teljesíteni kell [*pacta sunt servanda*], természeti törvénynek nevezi, s ezt tekinti az „igazságosság forrásának és eredetének", amely elv tudvalevően formális és nem ismer tartalmi korlátokat. Hobbes teljes igyekezete arra irányul, hogy az eredeti szerződés érvényét fenntartsa, ekként értékelhető az is, ahogy az igazságosság és a jogosság fogalmát államtanában újradefiniálja a szuverén törvényének való alárendeltség alapján. A jogosságban és így az igazságosságban rejlő 'kötelező erő' hagyományos jog- és politikai filozófiai jelentése átdefiniáltatik és a kötelező erő hagyományos metafizikai-ontológiai értelme helyett a '*kényszerítő erő*' játssza immáron a központi szerepet a formális igazságosság (szerződés mindenáron való betartatása) érdekében, ahol a kényszerítő erő fogalma immáron a *törvénnyé átalakított jogot* elszakíthatatlanul az *államhoz* köti:

> „Következésképpen az igazságtalanság és az igazságosság fogalmairól csak akkor beszélhetünk, ha már létrejött egy olyan kényszerítő erő, amely büntetés kilátásba helyezésével nagyobb félelmet ébreszt bennünk, mint amekkora előnyt megállapodásaink megszegéséből remélhetnénk, s így mindenkit egyformán a megállapodások betartására kényszerít [...]".[724]

A kényszerítő erőre azért van tehát szükség, mert az ember természete nem javult meg azáltal, hogy szerződéssel államot hozott létre, vagyis azt kordában kell tartani, éppen ezért, az ebből fakadó előnyökért hozták létre az államot. Az igazságosság a megállapodások betartását jelenti; ahol viszont nincs kényszerítő erőt (potenciálisan) alkalmazó állam, ott *nem tartják be* a megállapodásokat, ott tehát nincs igazságosság sem, amiből fakad az, hogy a kényszerítő erőt gyakorló vagy legalábbis kilátásba helyező állam az *igazságosság feltétele*. Ezen szemléleti alapállás meglehetősen idegen a *polgári jog* szemléletmódjától, de az egész klasszikus kor természetjogi gondolatiságától is, ahol a természetjogi *kötelező erő elismerése* és *önkéntes érvényesítése*, s nem pedig az állami *kényszerítő erő hatalma* volt a meghatározó a jogi viszonyok érvényessége és azok igazságos teljesülése tekintetében.

Az erő jog feletti uralma kíséri végig az egész hobbes-i államelméletet, ahol a legalizmus is csak *parancsuralmat* fedhet:

> „ahol nem jött létre kényszerítő erő, azaz nincs állam, ott nincs tulajdon, ott mindenkinek mindenre joga van, s ezért ahol nincs állam, ott semmi se igazságtalan. Tehát az igazságosság lényege az érvényes megállapodások betartásában rejlik, de a megállapodások érvényességének előfeltétele olyan polgári hatalom, amely elég erős ahhoz, hogy a megállapodások betartására kényszerítsen minket."[725]

Ahol tehát nincs *kényszerítő erő*, ott nincs igazságosság, így tehát a jog és ar erkölcs az erőben, a törvény pedig a parancsban oldódik fel, amiképpen a természeti állapotban is a természetjog a természeti erő által garantáltatik. Ez már nem jogelmélet, hanem hangsúlyosan hatalomelmélet, jogfilozófia tárgyalása helyett pedig a legalizmus ismérveit veszi számba Hobbes. A természeti ember természeti marad az államban is, ezért maga magától nem fogja a megállapodásokat betartani a potyautas logikának megfelelően. Jól mutatja ezen talán paradigmatikusnak is értékelhető korszakos változást az – hogy még egyszer nyomatékosítjuk a fent már említett meglátást –, ahogy a kötelező erő klasszikus jog- és morálfilozófiai *érvényességi* kategóriáját Hobbes felcseréli a kényszerítő erő faktikus tényszerű, *érvényesülést* leíró kategóriájára, és ezáltal a jog érvényességet az *állami kikényszeríthetőségtől* teszi függővé, amit ma a *jogpozitivizmus* (pontosabban, korábbi formájában: a *törvénypozitivizmus*) egyik jól felismerhető ismérveként könyvelhetünk el. A módszertani értelemben választott konfliktusos és epikureista individualista antropológia a jogot a dologi jogra, azon belül is a legfőbb jogra, a tulajdonjogra fókuszálja, amely *negatív tartalmú* jog, vagyis a tulajdon élvezetének bárkinek zavarásától mentes élvezését 'abszolút szerkezetű jogviszony'-ban garantálja (Hobbes ennek megfelelően alakítja át a 'relatív szerkezetű jogviszony' alapelveit is, így az igazságosság ősi klasszikus maximáját is[726]). Ekképpen a *szabadság* is negatív tartalmú, vagyis *korlátozásmentességet* jelent a cselekvés (a tulajdonnal rendelkezés) vonatkozásában, és nem jelenti a szabadság erényében való előrehaladást, az abban való emberi kiteljesedést : „Szabadságon a szó eredeti értelmében a külső akadályok távollétét értjük."[727] Nem a relatív szerkezetű kötelmi jogi viszonyokra tevődik a hangsúly, mert az személyköziséget, társas viszonyt és így társadalmiságot tételezne az emberek között, ahol eleve a kötelezettségek betartásának készsége feltételeződik, továbbá mindenkinek nemcsak kell, hanem mindenki igyekszik is megadni a másoknak az „őt illetőt". Ez azonban morálisan cselekvő embereket feltételezne, ami azonban fel sem merül a hobbes-i elméletben sem a természeti állapotban, sem az állam létrehozatalakor. Az ember csupán a hatalom által értékelendő árú, tehát nem ontológiai célja vagy mércéje a hatalomgyakorlásnak. Az ember lényénél fogva *birtoklásra* tör, s ahol ez *de facto* lehetséges, csak ott lehet igazságosságról beszélni, s ahol nem lehet az embereket természetük ellenére a *birtoklás játékszabályainak* betartására kényszeríteni, ott ténylegesen minden lehetséges, és így *minden* jog-szerű is, mert nincsenek kényszer által betartott törvény-szabályok. Ahol tehát nincs szankció biztosította „enyém-tied", ott nincs igazságosság sem, ami csak a *törvény*-szerűt jelöli (a korábban már részben idézett passzust most már teljes egészében hozzuk):

> „Következésképpen ahol nincs *enyém-tied*, vagyis tulajdon, ott nincs igazságtalanság sem, és ahol nem jött létre *kényszerítő erő*, azaz nincs állam, ott nincs tulajdon, ott *mindenkinek mindenre joga van*, s ezért ahol *nincs állam*, ott *semmi se igazságtalan*. Tehát az igazságosság lényege az érvényes megállapodások betartásában rejlik, de a *megállapodások érvényességének előfeltétele* olyan *polgári hatalom*, amely elég erős ahhoz, hogy a *megállapodások betartására kényszerítsen* minket. És ez az előfeltétele a tulajdonnak is (kiemelések tőlem: F. J.)."[728]

Látható, hogy Hobbes a tényleges érvényesülést teszi meg a normatív érvényesség alapjául, amely nem problémamentes, amennyiben a *Sein* és *Sollen* szférájának törvényeit, illetve törvényszerűségeit logikailag külön, egymástól elválasztottan akarjuk kezelni, vagyis azok belső

lényegét megfogalmazni. Hobbes az emberekre vonatkozó *Sollen* törvényeket csakis *pozitív jogként* foghatja fel, mert az emberekben munkáló természeti törvény a maga teljességében a klasszikusok által megfogalmazottan a *nem-emberekre* jellemző *természeti törvényszerűségként hat* (tehát nem *legyen*-törvényként *érvényes*), amely *nem* morális, *nem* ontológiailag megalapozott észtörvény és *nem* a társas együttélést rendezi, hanem egyszerűen az erő által uralt ösztönszerű „farkas-törvény", amely viszont nem teszi lehetővé az emberi létet. Ezen állapotból kell tehát kilépni, csakhogy éppen azon ész-törvény sarkalja az embereket a természeti állapot szerződés általi elhagyására, amelyet nem követnek ezen állapotban. Így nem kevés racionalista optimizmus rejlik a felvilágosító tevékenység sikerében, hogy a farkas-törvények alatt élő emberek létrehozzák a Leviatánt és betartsák a Hobbes által felsorolt racionális természeti törvényeket; de legalábbis elmondható, hogy az államalkotó szerződéskötés nem mentes minden logikai ellentmondástól.

15.2. John Locke

Locke vonatkozó gondolataiból csak egyetlen egy momentumot emelünk ki. Ez pedig az, hogy az aranyszabály *nincs az elménkbe vésve*, minthogy a természeti törvény szabályai sincsenek velünk született módon a szívünkbe és az elménkbe írva.[729] Az aranyszabály így *nem* mindenki által *könnyen megismerhető evidens* természetes erkölcsi törvény, hanem bizonyítandó:

> „De mondjuk valakinek azt a leginkább elismert erkölcsi szabályt, hogy úgy kell cselekednünk, amint kívánjuk, hogy velünk cselekedjenek. Mondjuk ezt olyan embernek, aki még sohasem hallotta, de képes felfogni az értelmét. Nem kérdezhetné-e a képtelenség minden látszata nélkül, hogy ugyan miért? És aki állította, nem volna-e kénytelen kimutatni az igazságát és ésszerűségét? Ez pedig világossá teszi, hogy a szóban forgó igazság nem született velünk. Mert ha velünk született volna, akkor nem igényelhetne és nem is kaphatna semmiféle bizonyítékot, hanem – legalábbis mihelyt elhangzott és megértették – mint kérdésessé nem tehető, kétségbevonhatatlan igazságnak, szükségképpen helyeslést és beleegyezést kellene kiváltania. Ezeknek az erkölcs szabályoknak igazsága tehát nyilvánvalóan bizonyos előzményeken alapul, amelyekből le kell vezetni őket, ez pedig nem lehetne így, ha akár velünkszületettek, akár maguktól értetődőek volnának."[730]

Minden ember természet adta módon a boldogságra törekszik – szerinte még Isten is azon szükségszerűség alatt áll, hogy boldog legyen –, s a fájdalmat ugyanezen oknál fogva természetszerűleg kerüli, s ezek velünk született *gyakorlati alapelvek*.[731]

15.3. Jean-Jacques Rousseau

Jean-Jacques Rousseau az aranyszabályt nem tekinti központi elvnek a társadalmi szerződéselméletében. A természeti állapotban az emberek nemes vadak. Rousseau, a kortárs jogászoktól és filozófusoktól distanciálódva, nem tud egyetérteni azzal, hogy az ember természettől fogva képes az észhasználatra, s ennek következtében alá van vetve a természeti törvény kötelezettségeinek.[732] Hobbesszal egyetemben úgy gondolja, hogy a természeti törvény olyan alapelvekben gyökerezik, amelyek megelőzik az észhasználatot. Ezek pedig nem lehetnek mások,

mint a szenvedélyek, márpedig a szenvedélyek nem csak az emberi lényre jellemző fajspecifikumok. A természeti törvény alapelve – mint Hobbesnál is – az önfenntartáshoz való jog, mely magában foglalja azt is, hogy mindenki maga döntse el mire, milyen eszközökre van szüksége ezen jog gyakorlásához. Mindezekből fakadóan Rousseau természeti állapotában az emberek magányosak, nem társadalmi lények és nem is társas lények. Rousseau az igazságosság klasszikus – bibliai – alapelvét az individuum-centrikusságának megfelelően fogalmazza át: *úgy tedd a jót magaddal, hogy a lehető legkevesebb rosszat okozd a Másiknak*. Ez a természeti törvény alapelvének megfelelő igazságosság új, ésszerű parancsa. Rousseau, a pozitivizmus jegyében, olyanoknak tekinti az embereket, amilyenek azok valóságosan[733], és nem amilyeneknek lenniük kell. Az ember természetét tehát ekként vizsgálja, az erényt pedig – a hobbesi leszűkítést magáévá téve – társadalminak fogja fel. Ezzel azonban véget is ér – az általa egy helyütt „szofistának" titulált[734] – Hobbes-szal való gondolati közösség. Rousseau több korábbi filozófushoz hasonlóan úgy vélte, hogy vissza kell térni a természeti állapotig, de úgy, hogy valóban a természeti embert rajzoljuk meg, s nem a civilizált embert a természeti állapotba visszavetítve, ahogy azt a korábbi filozófusok tették. Ezzel az eljárással különösebb probléma nem volt addig, míg az embert természeténél fogva társasnak, társadalminak tekintették, csak arra volt szükség, hogy a „konvencionális"-at megkülönböztessék a „természeti"-től. Az emberi természet keresésénél tehát – állítja Rousseau – fel kell hagyni azzal, hogy a társadalmi emberből kiindulva próbáljuk megérteni, rekonstruálni a természeti embert, márpedig ebbe a hibába Rousseau szerint Hobbes is beleesett, annak ellenére, hogy ez utóbbi határozottan tagadta, hogy az ember természeténél fogva társadalmi lény lenne. Rousseau fizikai vizsgálódásba kezdett avégett, hogy megállapítsa a természeti állapotban lévő ember tulajdonságait:

> „Így hát eldobtam a tudós könyveket, mert csak arra tanítanak, hogy olyanoknak lássuk az embereket, amilyenné tették magukat, s az emberi lélek legelső és legegyszerűbb műveleteiről kezdtem elmélkedni. Két alapelvet véltem fölfedezni e téren, melyek megelőzik azt észt: az egyik arra buzdít, hogy jólétünkről és önfenntartásunkról gondoskodjunk, a másik pedig természetes iszonyatot ébreszt bennünk minden érző és lényegében hozzánk hasonlatos lény pusztulásának vagy szenvedésének láttán. Úgy tűnik nekem, a természetjog valamennyi szabálya e két alapelvnek azokból a találkozásaiból és párosulásaiból ered, amelyeket szellemünk létrehozni képes, s a *társas hajlandóság elvét szükségtelen bevonni* a dologba, jóllehet az ész később, amikor fokozatos fejlődése révén győzedelmesen elfojtotta a természetet, kénytelen volt más alapokra helyezni ezeket a szabályokat (kiemelés tőlem: F. J.)."[735]

A természeti állapotban ható természeti törvény a „természet hangján" szól, a szenvedély vagy a természetes érzés irányítja, s *ész-előtti*. A természeti ember valódi megismerését korlátok közé szorítja, illetőleg relatívvá teszi az, hogy a természeti állapotot több helyütt is nem történeti igazságként, hanem csak elméletalkotási hipotézisnek tekinti, amely „feltételes okoskodások" arra jók, hogy megvilágítsák a dolgok természetét[736], amiképpen annak leírása is hipotézisszerű[737], bár e tekintetben is vannak bizonytalanságok.[738] Rousseau természeti állapotban levő embere aszociális, minden gonoszságtól mentes, mozgatórugója az *önszeretet*, az

önfenntartás, és az együttérző lelkület jellemző rá. Az emberi faj ugyanis nem maradhatott volna fenn, ha az önfenntartás ösztönét nem korlátozta volna az *együttérzés*.[739] Az összes társadalmi erény ez utóbbi ösztönzésből, belső késztetésből ered:

> „Bizonyos tehát, hogy a szánakozás természetes érzés; minden egyedben mérsékeli az önszeretet működését, mivel hozzájárul az egész faj fennmaradásához. Ez az érzés teszi, hogy habozás nélkül segítségére sietünk mindenkinek, akit szenvedni látunk. A természeti állapotban ez az érzés tölti be a törvények, az erkölcsök és az erény helyét; és megvan az az előnye is, hogy senki nem érez kísértést megtagadni az engedelmességet szelíd hangjának. [. . .] Ez sugallja minden embernek a természetes jóság alapelvét: *Úgy tedd a jót magadnak, hogy a lehető legkisebb rosszat okozd másnak, s ez az elv, ha sokkal tökéletlenebb is, meglehet, hasznosabb, mint az ésszerű igazságosság parancsa: Tégy úgy másokkal, ahogyan szeretnéd, hogy veled tegyenek* (kiemelés tőlem: F. J.).”[740]

Az ember tehát a természeti állapotban, vagyis természettől fogva jó, az önszeretet és az együttérzés mozgatja, s mentes a hiúságtól és a büszkeségtől, melyek minden gonoszság forrásai, s amelyek a társadalomban élő emberre jellemzőek, mivel a büszkeség vagy a hiúság feltételezik a társadalmat. A természeti ember azonban nélkülözi az észhasználatot, s ezért a szó igazi értelmében vett szabadságot is. Az ész feltételezi a nyelvhasználatot, ez pedig nem lehetséges a társadalom létezése nélkül. Az általános ideák feltételezik az észhasználatot, közelebbről a meghatározásokat, s így a nyelvet. Mivel a természeti ember nem társadalmi lény, ezért nem is értelemmel rendelkező lény. Láthatjuk tehát, hogy Rousseau tagadja a klasszikus természetjog két legfontosabb elemét: az ember természettől fogva eszes mivoltát és természetes társadalmiasságát. Mivel a természeti ember nem eszes lény, ezért képtelen bármilyen olyan természeti törvény bármiféle megismerésére, mely az észhasználaton alapul.[741] Az ész által csak azt képes belátni, hogy szüksége van dolgokra, s ezekhez való jogát magának tulajdonítja. A természeti ember továbbá *nem morális lény*.[742] Az előzőekből fakadóan pedig állítható, hogy tulajdonképpen *nem is ember*, hanem *vadember*.[743] Ha a természetjogot az emberek közötti együttélést szabályozó normarendnek tekintjük – és mi másnak tekinthetnénk –, akkor nem tévedünk, ha azt mondjuk, hogy a rousseaui természeti állapotban a természetjog tulajdonképpen nem létezik.[744] Az embernek ember-mivolta szerzett, mint ahogy racionalitása is, az ész ugyanis később lesz sajátja mint a test természeti szükségletei, s így elérkeztünk a Rousseau-i tanok meglehetősen neuralgikus pontjához, hiszen, ha a természeti állapot nem emberi állapot, akkor nem is lehet visszatérni ehhez normát keresve a társadalmi együttélés számára. Ezen a ponton tehát a modern természetjogi tanítással való teljes szakítás vált szükségessé.[745] Rousseau nem térhetett vissza a természeti állapothoz[746], hogy ott – az emberi természetben – a jog alapját keresse, hiszen az ő természeti állapotában nincs semmilyen emberi vonás.[747] Giovanni Sartori rámutat arra, hogy Rousseau érzékelve a modern természetjogi koncepció válságát, azt az entitást kereste, amely annak alternatívája lehetne; az általános akaratról szó tanát ebben a perspektívában kell értelmeznünk.[748]

Epilógus

Az aranyszabály hanyatlásának története jól mutatja a jogfilozófia hanyatlását is. A modern kor természetjogi tanaiban az ember olyannyira önző lénnyé vált, hogy a minimális altruizmust és reciprocitást igénylő aranyszabályt sem tudja betartani. Ekképpen a személyközi viszonyok dehumanizálódnak, s csak az abszolút szerkezetű jogviszonyok képesek valamennyire rendezni a felek viszonyait. A személyközi tér a „megadni a Másiknak az őt illetőt" klasszikus természetjogi alapelv és az aranyszabály hiányában jogi alapelv-mentesül. A Másik tulajdonának meg nem sértése és a károkozástól való tartózkodás elvei pedig önmagában kevésnek bizonyulnak a személyközi kapcsolatok megnyugtató, jogszerű rendezéséhez és a jogok valódi érvényesüléséhez.

Igazából a XX. századi klasszikus természetjogi reneszánszot kell megvárni ahhoz, hogy az aranyszabály újra a jogfilozófiai gondolkodás középpontjába kerüljön.[749]

Jegyzetek

[1] Éleslátóan Leo Strauss hívja fel erre a figyelmünket: „Arisztotelész tehát egyszerűen azt mondja, hogy a természetjog része a politikai jognak. Ez nem jelenti azt, hogy a városon kívül, vagy azt megelőzően, nem létezik természetjog. [. . .] Arisztotelész álláspontja szerint a természetjog legteljesebben kifejlődött formája az, amely a polgárok között alakul ki; csak a polgárok közötti kapcsolatok, melyek a helyes és az igazságosság tárgykörei, érik el a legnagyobb intenzitást és képesek gyümölcsöt hozni". Leo Strauss *Természetjog és történelem* (Budapest: Pallas Stúdió/Attraktor Kft. 1999), 113. o.

[2] Vö.: L. Lombardi Vallauri *Amicizia, caritá, diritto* (Milano: Giuffré 1969)

[3] Henry Bergson (olasz ford.) *Le due fonti della morale e della religione* (Milano 1947), 5. o.

[4] Francesco D'Agostino *Il diritto come problema teologico* (Torino: G. Gappichelli Editore 1995), 42. o.

[5] Jeremiás 22, 15-16.

[6] Vö.: Róm 13,10.; Gal 5,14.; Jn 13,34.; Mt 22,36 skk.

[7] „Csak a szeretetben válnak hozzáférhetőkké a teremtett ember számára az isteni kinyilatkoztatás örök érvényű *igazságai.*" Bernhard Häring *Krisztus Törvénye* II, (Pannonhalma-Róma 1998), 87. o.; ill.: „A szemlélődés igazi értelme a szeretetből történő megismerés, melyre Szent János evangéliuma is utal." i. m. 101. o.

[8] M. I. Finley *Odüsszeusz világa* (Budapest: Európa Könyvkiadó 1985), 209-210. o.

[9] Kiss Lajos András 'Nyikolaj Bergyajev és Max Scheler a szeretetről' *Dimenziók, Felső-Magyarországi Szemle TIT Borsod-Abaúj-Zemplén Megyei Szervezete* (1995) 2-3, 74. o. vö.: „ [a görögök – F. J.] többre becsülték a szemlélődő életet a „bios theoretikos"-t, mint a gondokkal és cselekvéssel teli életet, a „bios politikos"-t." H. W. Rüssel *Keresztény humanizmus* (Budapest: Ecclesia–Kairosz 1997), 66. o.

[10] Max Scheler *Liebe und Erkenntnis* (Bern: Franke Verlag 1935), 21. o.

[11] Giovanni Caso 'L'Europa e diritto' *Nuova Umanitá* [Roma: Cittá Nuova ed.] (1993/nov.-dic.), 19. o.

[12] Arisztotelész *Nikomakhoszi Etika* (Budapest: Európa Könyvkiadó 1997),VIII. 1155a 258. o.

[13] Arisztotelész *Politika* (Budapest: Gondolat Kiadó) I, 1253a, 9. o.

[14] *Politika,* i. m. 1253a, 8. o.

[15] Vö.: *Nikomakhoszi Etika*, V, 1, 1129 b.

[16] C. Gent, III,c. 131: „*Societas autem inter homines conservari non posset nisi unus alium iuvaret*".

[17] A. Wohlmann 'L'élaboration des éléments aristoteliciens dans la doctrine thomiste de l'amour' *Revue Thomiste* (1982), 249-269. o. ill. L. Gregory Jones 'Theological transformation of Aristotelian friendship in the thought of St. Thomas Aquinas' *The New Scholasticism* (1987), 373-399. o. valamint még: McEvoy 'Amitié, attirance amour chez saint Thomas d'Aquin' *Revue Philosophique de Louvain* (1993), 383-407. o.

[18] Természetesen a jog szabályozza az egyenlőtlen viszonyulásokat is, de mivel a jog a formális természetével és szabály-jellegével, továbbá elismerő struktúrájával az egyenlőséget mozdítja elő, így elsősorban most a barátság és az egyenlőség belső viszonyai válnak igazán érdekessé számunkra. A jogi igazságosság elismerő és egyenlőséget feltételező logikán alapul, amelyhez a politikai barátság logikai struktúrája tapasztalati bázist, illetve mintát szolgáltat.

Az azonosság alapjául az áll, hogy mind az igazságosság mind a barátság az egyenlőségen alapul: vö.: *Eudémoszi Etika*, VII,1241b.

[19] Uo.

[20] Uo.

[21] Talán a 1242a. passzus a legékesebb példa az igazságosság és barátság szerves együvé tartozására.

[22] *Nikomakhoszi Etika*, VIII, 11, 1159 b.

[23] *Eudémoszi Etika*, VII, 9, 1241 b.

[24] *Eudémoszi Etika*, VII, 10, 1242 a.

[25] Felhívnánk a figyelmet arra, hogy a „csere" a modern szociológia és a kulturális antropológia eszköztárában egyaránt a legalapvetőbb társadalmi intézmény, amely mint legalapvetőbb és legáltalánosabb elvárhatóság szervezi az interakciók ezreit minden társadalomban, a legprimitívebben úgy, mint a legmodernebbekben. Arisztotelész leíró-elemző képességét dicséri, hogy ezúttal a politikai barátság ezen elvárás-telített jellegét domborítja ki egy mindkét fél számára gyümölcsöző egyenrangú kapcsolatban.

[26] Hacsak nem úgy kell értenünk a „társak barátságát" mint olyan hasznon alapuló barátságot, mely erkölcsi töltetet is kap. A következő rész (1243a.) ezt az értelmezést látszik alátámasztani. Arisztotelész nagyságát mutatja viszont a tény, hogy az ember nemcsak ideális (filozófiai) természetéből, a jó és helyes emberi élet leírásából indul ki politikai elemzéseiben, hanem az embereket úgy is tekinti „ahogy vannak" (szociológiailag, pszichológiailag). Az ember haszonvezérelt cselekvéseit és szenvedélyek általi irányítottságát már sokan analizálták, leírták a görögöknél, de e nézet és tudományos álláspont majd csak az újkori deista, majd ateista természetjogi tanokban válik általánossá a természet és az emberi természet fogalmának és jelentésének radikális átalakításával, megváltozásával párhuzamosan.

[27] „A polgárbarátság az egyenlő mértékre meg a tárgyra van tekintettel, mint az eladók és a vevők. Ezért szokás mondani: »szabott ár a barát számára«". *Eudémoszi Etika*, 1242b.

[28] Uo.

[29] *Eudémoszi Etika*, 1243a.

[30] Uo.

[31] Uo.

[32] ld. Pizzorni arisztotelészi barátság elemzését: R. M. Pizzorni *Giustizia e Caritá* (Roma: Pontificia Università Lateranense, Città Nuova Editrice 1980), 20. o.

[33] „Az igazságos valamiféle *egyenlő*nek tűnik, és a barátság is egyenlőségen alapul, ha igaz a mondás, hogy »barátság–egyenlőség«". *Eudémoszi Etika*, 1241b.

[34] *Eudémoszi Etika*, 1242a.

[35] Sir David Ross *Arisztotelész* (Budapest: Osiris Kiadó 1996), 275. o.

[36] R. M. Pizzorni *Giustizia e Caritá*, i. m. 31. o.

[37] I. m. 298. o.

[38] S. D. Ross *Arisztotelész*, i. m. 296. o.

[39] *Nikomakhoszi Etika*, 1159a 27.

[40] Arisztotelész *Rétorika*, 2,4, 80b.

[41] Vö.: *Eudémoszi Etika*, VII, 2, 1237b.

[42] Ld.: ehhez Sir David Ross értékelő megjegyzéseit: Sir David Ross, i. m. 298. o.

[43] Antonio Maria Baggio 'L'amicizia politica – per il bene comune' *Cittá Nuova* (1997) 8, 45. o.

[44] Több alkalommal, több fórumon is kijelentette, hogy (sok más olasz keresztény értelmiségihez hasonlóan) meggyőződésesen a marxista elméleti alapállásról indult. Utóbbi műveiben, bár megtartja az erős szociális-emancipatorikus alapirányultságot, már a keresztény perszonalista elmélet felé hajlik, még a munka világának szemléleti beállítottságában, elméleti megközelítésében is. Vö.: Antonio Maria Baggio *Lavoro e cristianesimo* (Roma: Cittá Nuova Editrice 1988), különösen: 162-164. o.

[45] *Nikomakhoszi Etika*, VIII, 13, 1161b. Arisztotelész meglátja tehát az embert a rabszolga, mint lélekkel rendelkező szerszám mögött: „S éppúgy nem lehet szó barátságról lóval, ökörrel, sőt még rabszolgával sem – rabszolga minőségben. A két fél közt ugyanis semmiféle közösség sincs; a rabszolga nem egyéb, mint lélekkel bíró eszköz, s fordítva, az eszköz nem egyéb, mint lélek nélküli rabszolga. Tehát a szolgával szemben – szolgai minőségben – nincs helye a barátságnak, legfeljebb emberi minőségben: bizonyos igazságosság – véleményem szerint – minden embert kötelez mindenkivel szemben, aki képes mással törvényes és szerződéses viszonyba lépni; ily értelemben barátság is lehetséges a rabszolgával szemben, de csakis emberi minőségben."

[46] Reginaldo M. Pizzorni *Giustizia e Caritá*, i. m. 31. o. Az antik természetjog, az ember természetéről alkotott koncepció nem egalitáriánus felfogást mutat.

[47] *Nikomakhoszi Etika*, 1169a.

[48] *Nikomakhoszi Etika*, 1168b. Mindebből látszik, hogy az ókori görög filozófia legkiválóbbja számára az elsődleges és a legfőbb erények a szubjektum önkiteljesítésére irányulnak, még az igazságosság tekintetében is, amely szemléletmód leginkább az egyéni szépérzékelés individualista esztétikai élményében összegezhető, míg a primérebben interszubjektív erények, mint az igazságosság, a barátság, a szeretet nem válnak interperszonális irányultságukban – az önkiteljesítés vonatkozásában sem – vezérlő erényekké amiképpen az majd történik a kereszténységben.

[49] *Nikomakhoszi Etika*, 1168b.

[50] *Nikomakhoszi Etika*, 1169a.

[51] Uo. Gondoljunk itt a *leiturgiá*kra, a dicsőséges haditettekre stb.

[52] *Nikomakhoszi Etika*, 1169b.

[53] *Nikomakhoszi Etika*, 1167a; 1167b.

[54] Akár a „hírlapi" politikai filozófiai viták szintjén is. ld. pl.: E. Berti 'La polis dell'amicizia' *Avvenire* (16 gen. 1996), 2. o. Természetesen az igazságosság koncepciója és tematizációja is rendkívül népszerű nemcsak a fogalomtörténeti összegzésekben, hanem az igazságosság újabb elméleteiben is.

[55] Arisztotelész a *Nikomakhoszi Etiká*ban a barátság és az igazságosság belső kapcsolatát, egymáshoz való viszonyát a következőképpen határozza meg: „az igazságosság legnagyobb foka is baráti jelleget mutat." VIII, 1, 1155a.

[56] Mint látni fogjuk, a keresztény etika- és „teológiai törvény-koncepció" ettől eltérő szemléletet mutat.

[57] Salvatore Lener 'Alle radici della socialitá: giustizia e diritto, amicizia e caritá' *La Civiltá Cattolica* (1979. dic. 15.), 535. o.

[58] S. Lener, i. m. 535. o.

[59] Vö.: Arisztotelész *Eudémoszi Etika*, 1242a.

[60] Ariszotelész *Politika*, I, 2. 1253a.

[61] Uo.

[62] Uo.

[63] Hamza Gábor *Jogösszehasonlítás és antikvitás* (Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó 1985), 169. o.

[64] Viktor Ehrenberg *Lo Stato dei Greci* (Firenze: La Nuova Italia editrice 1980), 148. o.

[65] Reinhart Koselleck *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája* (Jószöveg Műhely Kiadó 1997), 17. o.

[66] Mauro Moggi 'Straniero due volte: Il barbaro e il mondo greco' in *Lo Straniero, ovvero l'identitá culturale a confronto* szerk. Maurizio Bettini (Roma-Bari: Laterza 1992), 56. o.

[67] Bár elgondolkodtató, hogy hajdanán a görögök sem különböztek a barbároktól viselkedésükben, erre mind Thuküdidész, mind Platón de Arisztotelész is kitér írásaiban.

[68] Arisztotelész *Politika* (Budapest: Gondolat 1994), 1252 b., 6. o.; 1327 b. 253. o.

[69] Vö.: R. Koselleck, i. m. 20. o.

[70] R. Koselleck, i. m. 18. o.

[71] M. Moggi, i. m. 58. o.

[72] Az elmélet terén is megmutatkozott az a probléma, hogy a teoretikus magyarázat és a tapasztalati valóság nem esett egybe: „Arisztotelésznek például nem volt könnyű cáfolni azt a szofisztikus érvet, hogy természetük szerint minden ember egyenlő, legyen hellén, barbár vagy rabszolga, s csak a törvény és tevékenységük szerint különböznek. A mindenkori testi és szellemi tulajdonságok, amelyek egyeseket természettől fogva szabaddá, másokat rabszolgává tesznek s amelyek a szabad és a rabszolga jellemzői, koránt sincsenek mindig összhangban a valóságos tulajdonságokkal vagy a szabad és a rabszolga által betöltött pozícióval. Ez megvetette a „nemes pogányról" vagy a „keleti testben lakozó északi lélekről" szóló érvelés alapjait". R. Koselleck, i. m. 21. o.

[73] Más szóhasználatban elemzi a *polis*zon belüli viszályt Domenico Corradini, aki a *polemosz*t a városállamra is vonatkoztatja: „[. . .] A jog elviseli azokat a konfliktusokat is, amelyek a várost is szétrombolhatják. A jog elviseli a városon belüli *polemosz*t is. A *polemosz* feltámadásával eltűnt az *homonoia*; elszállt az egyetértés érzése. [. . .] Akkor a »más«, a *mé ón*, már nem csupán egy különböző." Vagy más szavakkal, ami ugyanaz: a „más" már nem csak „más", a „más" egy „ellenfél". Már nem egy „hasonló", egy *homoion*. Nem egy „más, egy *heteron*. Már nem *enantion*, vagy *antixoun*, a »szemben álló«, hanem a *polemisztész*, a küzdő. Az alanyok, akik a várost lakják ekkor *polemisztoi*já válnak. felfegyverzett harcosok egymás ellenében, egymás számára idegenekként, *hostes contra hostes*." Domenico Corradini 'Filosofia del conflitto' in *Quaderni della Rivista internazionale di filosofia del diritto „Il conflitto"* (tematikus szám bevezető tanulmánya) (Giuffré editore 1995) 1, 22. o.

[74] M. Moggi, i. m. 64. o.

[75] Uo.

[76] Itt meg kell azonban megemlítenünk azt is, hogy az athéniak az idegen kereskedőknek egy – Pireuszban székelő – különleges kereskedelmi bíróság előtt perlési lehetőséget biztosítottak.

[77] R. Koselleck, i. m. 26. o.

[78] R. Pizzorni *Giustizia e caritá*, i. m. 39. o.

[79] *De Officiis*, I, 17, 56. Vö.: *De Amicitia*, XXI, 80-81. Ill. i. m. XXV, 92.

[80] Cicero *De Finibus*, V, 23, 65.

[81] R. M. Pizzorni, i. m. 41. o.

[82] Arra volt szükség, hogy az észre való hivatkozás kiegészüljön az adott eset lelki-természetfeletti szempontú vonatkozásaival, mely életre a szabad akarattal és felelősséggel bíró ember mint racionális teremtmény meg van hívva. A lelki értékek és a természetfeletti irányultság tehát a földiekhez képest más szempontok bevonását tették szükségessé, illetve volt alkalom, amikor a puszta evilági ész az előbbiek fényében nem csak kiegészítésre, hanem kiigazításra is szorult, aminek következtében alakultak ki az ezen követelményeknek érvényt szerző jogi intézmények.

[83] Piero Bellini *Respublica sub Deo* (Firenze: Le Monnier Universitá 1993), 51-53. o.

[84] Az ókori egalitariánus természetjog, illetve a keresztény kinyilatkoztatott vallás új tanai hatására a természetjog politikai jellege elvész. A természetjog új alakot ölt, más alapokon nyugszik, s a természetjogi gondolkodók immáron más kérdéseket tekintenek központinak. A keresztény hit szerint a „legjobb állam" Isten országa. A legjobb politikai berendezkedés, ahogy azt a klasszikusok értették, már nem a természetjog központi témája, helyette olyan új fogalmi kategóriák és érdeklődési területek fogalmazódnak meg, amelyek vagy teljesen újak, vagy pedig korábban más alakban, más tartalommal és más helyiértékkel szerepeltek. A legjobb erkölcsi rendet immáron nem a legjobb politikai berendezkedéssel írják le, illetve az előbbi nem azonos az utóbbival. A transzcendens szféra, a törvényalkotó Isten meghatározó szerepet kap a teremtett világ és benne az ember teleologikus rendjében. A társadalom és a politikai berendezkedés önmagukban nem képesek az embert az erény teljességére eljuttatni, bár a moralitás egy bizonyos területén továbbra is komoly szerephez jutnak. A természetjog nem a politikai erény, a politikai igazságosság része, hanem a politika maga az erkölcsiség meghatározott területe. A természetjog, vagy a természeti törvény – ahogy inkább nevezik – függetlenedik a legjobb politikai berendezkedéstől és vele szemben prioritást élvez.

[85] Vö.: Szent Ágoston *De civitate Dei* II. 21.

[86] Aki számára idegenül cseng a „szent" kifejezés a politikai gondolkodás eszköztárában, annak jó szívvel ajánlhatom a „szent" politikai jelentőségére és szerepére vonatkozóan Molnár Tamás munkáját: Molnár Tamás *A hatalom két arca: Politikum és szentség* (Budapest: Európa Könyvkiadó 1992), különösen: I. fejezet: A szent: élet és eszme. pl.: „a szent közvetítő valóság a végső valóság (a valóság teremtője) és az emberi világ között. Vagyis a szent a legerősebb valóság, amelyhez emberi alapon közünk lehet. [. . .] A politika közösségi tevékenységre utal; a szónak csak ilyenképpen van értelme. Ugyanez vonatkozik a szentre is." i. m. 48-49. o.

[87] Jacques Maritain *Az igazi humanizmus* (Budapest: Szent István Társulat 1996), III. fejezet. A középkori keresztény társadalom történelmi ideája, 144. o.

[88] 'Laelius vagy a barátságról' in *Cicero válogatott művei* (Budapest: Európa Könyvkiadó 1987), 389. o.

[89] Cicero *De Amicitia*, XIV, 50.

[90] R. M. Pizzorni *Giustizia e caritá*, i. m. 61. o.

[91] Az ősi sztoikus tan nem igazán tudta harmonikusan feloldani és egy új szintézisbe hozni a bölcs ember autonómiájának tézise és a barátság utáni vágy tézise között feszülő ellentmondást.

[92] Cicero bár elismeri a kölcsönös haszon és az érdek társadalom-konstitutív erejét, elméletének középpontjába mégis magát a *caritas generis humani* eszméjét helyezi. R. M. Pizzorni, i. m. 50. o.

[93] Vö.: *De Finibus*, III, 20, 65-67.

[94] Cicero tehát meghaladja az antik sztoikusok tanait (elsősorban Khrüszipposzét és Panaitioszét), melyek szerint az igazságosság alapja az ember természetes társulási hajlama, és nem pedig a szeretet.

[95] R. M. Pizzorni, i. m. 60. o. A görög filantrópiának szemantikailag többé-kevésbé megfeleltethető *humanitas* tehát egyszerre a jótevés és az igazságosság kötelessége, amely Cicerónál már az egész emberiségre kiterjed. Vö.: R. M. Pizzorni, i. m. 43.o. ill. 58. o. A cicerói humanitas, a szeretet, az igazságosság és a jog viszonyát a következő módon összegzi M. Pizzorni: „Így a *humanitas*, mint az emberek szeretete, a társadalmi hajlandóság tökéletessége az igazságosság erényének való megfelelésben. A jog tehát az egyetemes szereteten alapszik, az emberek közösségén és egyenlőségén, akik *societas caritati*st formálnak." R. M. Pizzorni, i. m. 50. o.

[96] Arisztotelész nem keresztény lévén természetesen másként vélekedik az „egyazon emberi természetről", hiszen nem egalitárius természeti törvényi tanítása szerint a rabszolgák természetadta módon rendeltettek a szolgaságra, míg mások az uralkodásra. A poliszban élő görög ember valamiképpen magasabb rendű mint a nem görögök. A minden ember természetadta azonosságának eszméje a sztoikusokkal veszi kezdetét.

[97] Sík Sándor-Juhász Vilmos *A* szeretet *breviáriuma*, i. m. 129. o.

[98] R. M. Pizzorni *Giustizia e caritá* i. m. 80. o.

[99] L. Lombardi Vallauri *Amicizia, Caritá, Diritto* i. m. 58-61. o.

[100] Ezzel természetesen nem azt kívánjuk mondani, hogy a „szeretet” nem kerül tematizálásra a klasszikus görög-római irodalomban és filozófiában, hanem csak annyit állítunk, hogy a kereszténységgel a *caritas* a korábbi elméletalkotáshoz képest egészen új, sőt forradalmian újnak nevezhető tartalommal telítődik.

[101] L. Lombardi Vallauri, i. m. 60. o. Ennek alátámasztására utalnánk például arra, hogy a (középső) Sztoa „*caritas generis humani*” eszméje a *caritas christiana*val szemben nem mentes a haszonelvű megfontolásoktól, mozzanatoktól. Köztudott, hogy a filantrópia kozmopolitizmusa és univerzalizmusa hátteréül történetileg a Római Birodalom aktuális politikai valósága és nagyon is érthető érdekei állnak és tárhatók fel.

[102] „Valóban: az igazi barátság mintája és forrása az a barátság, amelyet Isten köt az emberrel.” *Biblikus teológiai szótár* szerk. Szabó Ferenc és Nagy Ferenc (Budapest: Szent István Társulat 1972) „barát”-címszó 114. o. Aquinói Szent Tamás szerint az isteni törvény célja az, hogy barátságot hozzon létre Isten és ember között.: „*Ita intentio divinae legis est ut constituat principaliter amicitiam hominis ad Deum*”. *Sum. Theol.*, I-II, q. 99, a. 2. Csak majd a nominalizmus korszakában, a XIV. ill. XV. században szorul vissza az erkölcsteológiában az Istennel való barátság tudata és annak – a tudományos gondolkodást (is) megtermékenyítő – vitális ereje: „Az Úr szava: »Barátaimnak mondalak titeket, mert mindent tudtul adtam nektek, amit Atyámtól hallottam« (Jn 15, 15) egyre inkább elveszti éltető erejét az erkölcsi tanítás tudományos megfogalmazásában.” Bernhard Häring *Krisztus törvénye* Általános Erkölcsteológia, I, ford. Németh Mihály (Pannonhalma-Róma 1998), 41. o. A legújabb irodalomból lásd: Joseph Ratzinger *La fraternità cristiana* (Brescia: Editrice Queriniana 2005). A mű rövid áttekintést is ad a ’barátság’ fogalmának történeti fejlődéséről.

[103] Jn 15, 15.

[104] Minthogy Arisztotelész szerint Isten és ember között áthidalhatatlan, végtelenül nagy a távolság, ezért a közöttük lévő barátságot sem tudja elképzelni. A hangsúlyt nem az ontológiai különbségre helyeznénk, hiszen a kereszténység is természetesen ezen az álláspontonvan, hanem az áthidalhatatlanságra, ami miatt állítja, hogy értelmetlenség arra gondolni, hogy az istenek szeretik a halandó embereket, minthogy nincs rájuk szükségük, és ahol pedig elszigetelődés van, ott nem is létezhetik barátság. Túl nagy az egyenlőtlenség tehát Isten és az ember között. Mivel Arisztotelész szerint a barátság egyfajta egyenlőséget is jelent, ezért a sokkal inkább alul elhelyezkedők nem is várják el, hogy akik fentebb állnak barátjuk legyenek. Vö.: Arisztotelész *Nikomakhoszi Etika*, VIII, 7, 1158b. ill. 1159a.; *Eudémoszi Etika*, VII, 3, 1238b ill. VII, 10, 1242a. Az elmondottakkal összefüggésben tűnik jelentőségteljesnek, hogy az *Ószövetség*ben az „igaz” ember nem annyira a jó, becsületes, igazságos embert jelöli, hanem inkább Isten barátját, akire később majd a „szent” kifejezést fogják használni. Salvatore Lener ’Alle radici della socialitá: giustizia e diritto, amicizia e caritá’, i. m. 539. o.

[105] A sztoikusok a szeretetet nem olyan erény-valóságként fogják fel, mint ami az istenségtől származik. Cicero azonban nemcsak hogy szoros kapcsolatot tételez az istenek és az emberek között, hanem egyenesen kijelenti, hogy bár az isteneknek nincs szükségük az emberekre, mégis gondviselően viszonyulnak hozzájuk. Sőt, őket magukat is mint egymást szerető istenségeket mutatja be. (*De Natura Deorum*, I, 93, 181; 94, 122) Azt állítja továbbá, hogy a barátság a legszebb és legértékesebb ajándék, amit a halhatatlan istenektől kapott az emberiség. (*De Amicitia*, XIII, 47)

[106] Bernhard Häring is egyértelműsíti, hogy „Szent Tamás erkölcsi rendszerében [. . .] a szeretet a döntő tényező”. Bernhard Häring *Krisztus törvénye* Általános Erkölcsteológia, I, i. m. 40. o. Korábban pedig arról ír, hogy Tamás az arisztotelészi erényeket is tartalmukban és helyiértékükben a keresztény teológiának és morálfilozófiának megfelelően átalakítja: „Ennek megfelelően alapvetően átalakulnak az arisztotelészi erények is. Az etika központi kérdése – a saját erőből történő öntökéletesítés – helyett a szeretet (kiemelés tőlem – F. J.), az isteni akarat iránti nyitottság, a kegyelem vonzásának, Krisztus példájának és tanításának való önátadás szabott célt és mértéket az erényeknek, még ott is, ahol az arisztotelészi kategóriák formái észrevehetően kifejeződtek.” i. m. 39. o.

[107] Vö.: A ’kereszt botránya’–fogalmával. A szeretetből meghalt, keresztre feszített Jézus botrány a zsidóknak és ostobaság (oktalanság, esztelenség) a pogányoknak (vö.: 1kor 1, 18 ill. 23). A Megtestesült Ige, a *Logosz* bölcsessége (ami a pogányoknak „ész-telenség” ill. „ok-talanság”) a határtalan szeretet: „Senkinek sincs nagyobb szeretete annál, mint aki életét adja barátaiért” (Jn 15, 13) – mondja Jézus Krisztus. (vö.: Jn 10: 11, 15, 17, 18) Jézus utolsó parancsként azt parancsolja tanítványainak (barátainak), hogy úgy szeressék egymást, ahogy Ő szerette őket. (Jn. 13, 34)

[108] R. M. Pizzorni *Giustizia e caritá*, i. m. 34. o. ld. még az ott szerepeltett, az elmondottakat alátámasztó rendkívül széles forrásanyagot.

[109] 1 Jn 4, 8. ill. 16

[110] Vö.: 1 Jn 4, 7-8. ill. 16

[111] A több ezt alátámasztó evangéliumi passzus közül most csak egyet idéznénk: „A törvény teljesítése tehát a szeretet”. (Róm 13 10.)

[112] A. Levi *Storia della filosofia romana* (Firenze 1949), 95. o.

[113] R. M. Pizzorni *Giustizia e caritá*, i. m. 82. o.
[114] Uo.
[115] I. m. 83. o.
[116] Uo.
[117] *Nikomakhoszi Etika*, VIII, 1, 1155 a.
[118] *Nikomakhoszi Etika*, IX, 10, 1171 a.
[119] R. M. Pizzorni, i. m. 83. o.
[120] Salvatore Lener 'Alle radici della socialitá: giustizia e diritto, amicizia e caritá', i. m. 536. o.
[121] S. Lener, i. m. 533. o.
[122] Szent Ágoston *De spiritu et littera*, XXVIII, 48; PL, XLIV, 230.
[123] *Római levél* 2, 14-16. *Szentírás*-fordítás: (Budapest: Szent Jeromos Bibliatársulat 1997), 1265. o.
[124] *De natura et gratia*, II, 2; PL, XLIV, 249.
[125] *De spiritu et littera*, XXVII, 47; PL, XLIV, 229.
[126] „Ugyanígy magát a természet szót is kétféleképpen használjuk: tulajdonképpeni értelmében az embernek azt a természetét jelenti, amelyben Isten először a maga nemében bűntelennek teremtette meg az embert, másik értelmében pedig azt az állapotot, amelyben az eredendő bűn büntetéseképpen halandónak, tudatlannak s a test alávetettjének születünk." *A szabad akaratról*, III, 185, in Szent Ágoston *A boldog életről, a szabad akaratról* (Budapest: Európa Könyvkiadó 1989), 238. o.
[127] *De spiritu et littera*, XXVIII, 48; PL, XLIV, 230.
[128] I. m. XXVI, 46; PL, XLIV, 228. Vö.: Guido Fassó *La legge della ragione* (Bologna 1964), 29-30. o.
[129] I. m. XXVII, 47; PL, XLIV, 229.
[130] *De spiritu el littera*, XXVI, 44. Az elemzését ld.: G. Fassò, i. m. 29-30. o.
[131] Vö.: *Galata levél* 5, 6.
[132] I. m. XXVII, 47; PL, XLIV, 229.
[133] Ágoston ezzel szemben a *De libero arbitrio*ban (I, 51) még „az örök törvény belém véső dött eszméjéiről" beszél, ahol ezen a fentinél kognitívebb tartalmú 'belénk véső dött eszmék' [*notiones impressae*] „az intelligibilis világra vonatkozó, s egyben normatív tartalmú ítéleteket foglalnak magukban" – írja a passzushoz tett jegyzetében Kendeffy Gábor –, amelyek „végső soron a természetes istenismeret elemei, forrásuk az isteni illumináció". I. m. 73. o. ill.: 306. o. 9. jegyzet.
[134] Pl. Guidó Fassò. Bármelyik összefoglaló jellegű munkáját hozhatnánk példának, így például a már hivatkozott művet is: G. Fassò *La legge della ragione* (Bologna 1964). Vagy akár – az ugyanezen évben született – szintetikusabb könyvét is említhetnénk: Guidó Fassò *Il diritto naturale* (Torino: ERI -Edizioni Rai Radiotelevisione Italiana 1964).
[135] 137. lev., 5., 17.
[136] Vö. *c. Iul*. IV, 3, 25 (NBA XVIII, 693. o.) NBA: *Nuova Biblioteca Agostiniana*, a római „Augustinianum" Cattedra Agostiniana-nak gondozásában. *Opere di sant'Agostino* latin-olasz kiadás, Roma
[137] Szent Ágoston *De diversis quaestionibus*, I, XXXI, 1; PL, XL, 20-21.
[138] Bár Ágoston ezt a klasszikus tételt is hozza eredeti formájában: *De libero arbitrio*, I, 90. Ill. 93.
[139] *De diversis quaestionibus*, I, XXXI, 1; PL, XL, 20. Bibó István – aki a politikai emancipáció elkötelezett híve – írja, hogy a keresztény koraközépkori társadalomszervezés a privilégiumok és a szabadalomlevelek sokaságával hozott létre egyfajta társadalomszervezetet, ahol a kialakított társadalmi szerep-ideálok a kölcsönösség viszonylatait valósították meg, ami az *emberi méltóság* érvényesülését mozdította elő: „mindegyiket valamiféle kölcsönösségi viszonyba próbálta hozni a másikkal; mindegyiknek a viszonyát úgy próbálta megszervezni, hogy mindegyik adjon is valamit, és kapjon is valamit, s hogy a legalacsonyabb rendűek számára is az emberi önbecsülésnek valamilyen formája létezzék" – fejti ki Bibó István. Márpedig a minta Szent Ágoston állam-, illetve társadalomképe volt: „Ez a papság és szerzetesség valamit átörökölt a római szellem pragmatizmusából, államszervezési és jogászi gyakorlatiasságából, és valamit átörököl, ha leegyszerűsített és primitív formában is, Szent Ágoston államképéből és társadalomképéből, aminek jegyében a társadalom legkülönbözőbb hatalmi helyzeteit funkciókká, feladatokká, keresztény kötelességekké átértelmezni és átnemesíteni igyekezett. Az európai keresztény hűbériség ezért lényegesen több volt, mint merőben fegyveres főnökök és fegyveres alárendeltek szoros hűbéri viszonya, és lényegesen több volt, mint földesurak és jobbágyok közötti egyoldalú alávetettség viszonya." Bibó István *Válogatott tanulmányok*, III (Budapest: Magvető Könyvkiadó 1986), 31-32. o.
[140] Joseph Canning *A középkori politikai gondolkodás története 300-1450* (Budapest: Osiris Kiadó 2002), 69. o.
[141] *Enarratio in Ps*. XXXVI, III, 5; PL, XXXVI, 386. Ill. *Contra Faustum*, XXII, 27; PL, XLII, 418.
[142] *De sermone Domini in monte*, II, IX, 32; PL, XXXIV, 1283.

[143] „*Euodius*: Itt van például a házasságtörés, gyilkosság és szentségtörés; többet nem is említek, mert sem az idő, sem az emlékezet nem elegendő a felsorolásukhoz. Ki ne tartaná ezeket gonosztettnek? *Augustinus*: És mond, a házasságtörést miért tartod rossznak? Talán azért, mert tiltja a törvény? *Euodius*: Ó, nem, nem azért rossz, mert tiltja a törvény, hanem azért tiltja a törvény, mert rossz." „De libero arbitrio" I, 15. in Szent Ágoston *A boldog életről, a szabad akaratról* i. m. 60. o.

[144] *Enarratio in Ps*. LVII, 1; PL, XXXVI, 674.

[145] *De libero arbitrio*, I, III, 6; PL, XXXII, 1224.

[146] Az erkölcsi útmutatásokat, parancsokat is tartalmazó legrégebbi ránk maradt ún. egyházi rendtartás a *Didakhé* [tanítás], valamint az erkölcsi szabályokat tartalmazó latin *Doctrina Apostolorum* keletkezéséhez, illetőleg a *Didaszkália* forrásaihoz és tartalmához ld.: Erdő Péter *Az ókeresztény kor egyházfegyelme* (Budapest: Szent István Társulat 1983), 34-38. o. és 40-41. o. A *Didakhé* keletkezésének *legkésőbbi* dátuma 190-200 közöttre tehető, de ekkor már közkézen forgott, hiszen a 215-ben meghalt Alexandriai Kelemen már ismerte. Valószínű azonban, hogy 100 körül keletkezett, de van aki úgy tartja, hogy egyes részei már a hetvenes években meglehettek. Vanyó László *Az ókeresztény egyház irodalma* I, első három század (Budapest: Jel Kiadó 1997), 98-99. o., de lásd az egész fejezetet is.

[147] Juraj Pavić, Tomislav Zdenko Tenšek *Patrológia* (Szeged: Agapé 1997), 29. o. [Katolikus teológiai kézikönyvek].

[148] A *Didaszkália* vonatkozó szöveghelyének elemzésére ki fogunk térni azon fejezetben, amelyet kizárólag az aranyszabály vizsgálatának szentelünk.

[149] *Enarratio in Ps*. LI, 10; PL, XXXVI, 606.

[150] *Sermones*, IX, 10, 14; PL, XXXVIII, 86.

[151] *De diversis quaestionibus*, LIII, 2; PL, XL, 36. Vö.: A. Schubert *Augustinus Lex-Aeterna-Lehre nach Inhalt und Quellen* (München in Westfalien, 1924).

[152] *De libero arbitrio*, I, 51. in Szent Ágoston *A boldog életről, a szabad akaratról* i. m. 73. o.

[153] Aurelius Augustinus *Vallomások* (Budapest: Gondolat 1982), XIII, IX, 10. 430-431. o. Böröczki Tamás a 'szeretet' ágostoni fogalmának kommentálásakor rámutat arra, hogy a szeretet parancsának irányultsága és rendezettsége a dolgok lét-értékével szoros kapcsolatban áll: „Az [. . .], hogy a szeretet parancsának érvényesítése – azaz, hogy minden szeretetet egyedül Isten kell vonatkoztatnunk – határozza meg a világban létező minden egyes dolog lét-értékét, a fogalomnak még metafizikai jelleget is kölcsönöz". Szent Ágoston *A keresztény tanításról* (Budapest: Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó 2001), 295. o. 83. jegyzet.

[154] Szent Ágoston *A keresztény tanításról*, i. m. I, XVII, 65. o.

[155] I. m. I, XXX, 70. o.

[156] I. m. I, XXVI, 64. o.

[157] Uo.

[158] Uo.

[159] A szeretet, illetve ennek parancsa a szeretett dolgok (személyek) és a viszonyok természeténél fogva a következő viszonyokra különbözőképpen, természetszerűleg más értelemben vonatkozhatnak: „Négy dolgot kell tehát szeretnünk: az első az, ami fölöttünk van, a második mi magunk vagyunk, a harmadik az, ami mellettünk, a negyedik pedig az, ami alattunk van. A második és a negyedik esetében nem volt szükség külön parancsra, hiszen bármennyire is eltévelyedik az ember az igazságtól, az önszeretet és testének szeretete megmarad számára." i. m. I, XXIII, 59. o.

[160] I. m. I, XXVII, 65. o.

[161] I. m. I, XXX, 69. o.

[162] I. m. I, XXVII, 65. o.

[163] Idézetek forrása: i. m. III, X, 168-169. o.

[164] I. m. III, XV, 175. o.

[165] *De civitate Dei*, XIV, 28

[166] Joseph Canning *A középkori politikai gondolkodás története 300-1450*, i. m. 68. o.

[167] Paczolay Péter-Szabó Máté *A politikatudomány kialakulása* (Budapest: Korona Kiadó 1996), 44. o.

[168] J. Canning idézi Ágoston *De civitate Dei* művét (XIX, 24), i. m. 69. o.

[169] Uo.

[170] Ernest L. Fortin 'Szent Ágoston' in *A politikai filozófia története* I, szerk. Leo Strauss-Joseph Cropsey (Budapest: Európa Könyvkiadó 1994), 254. o.

[171] Agostino Trapé *Szent Ágoston* (Budapest: Szent István Társulat 1987), 208. o.

[172] E. L. Fortin, i. m. 253. o.

[173] Vö.: Szent Ágoston *A szentháromságról* (Budapest: Szent István Társulat 1985), 333-339. o. [Ókeresztény írók] A legalapvetőbb emberi természetes közösségi sejt, a család kereszténvi értelemben a „Szentháromság képe". i. m. 334-335. o.

[174] Vö.: A. Trapé, i. m. 208. o.
[175] Uo.
[176] I. m. 202. o.
[177] Vö.: 202-203. o.
[178] I. m. 203. o.
[179] Uo.
[180] *De vivitate dei*, XVI, 28. Vö.: Agostino Trapé, i. m. 202. o.
[181] Vö.: *Epistolae*, 138, 17.
[182] Szent Ágoston *A Szentháromságról*, VIII, 7,10. i. m. 255. o.
[183] Vö.: Agostino Trapé, i. m. 249. o.
[184] I. m. 203. o.
[185] *A szabad akaratról*, i. m. 96. o.
[186] Ld.: *De civitate Dei*, XIV, 13 és 15.
[187] A. Trapé, i. m. 277. o.
[188] E. L. Fortin, i. m. 253. o.
[189] I. m. 254. o.
[190] Uo.
[191] I. m. 253. o.
[192] Joseph Canning *A középkori politikai gondolkodás története 300-1450*, i. m. 69. o.
[193] A. Trapé, i. m. 206. o.
[194] Uo. Szent Ágoston a *De libero arbitrió*jában, mikor a népet „egyazon törvény alapján társult emberekből" álló egységnek nevezi, és ezt a törvényt kifejezetten „időlegesnek" nevezi, akkor is feltételezhetjük, hogy filozófiai értelmét adja az időleges törvénynek, amely csakis akkor neveztethetik törvénynek, ha igazságos, vagyis, ha részesedik az örök törvényből. *A szabad akaratról*, I, 52, i. m. 73. o.; Vö.: I, 33, i. m. 67. o. ill.: I, 50, i. m. 72. o.
[195] Uo. Itt utal azon meghatározásokra is a *De civitate Dei*ben, amelyekből hiányzik a „jog közös elismerése" az állam (illetve a meglevő városok) definíciójából, és helyette az emberek „szeretetének tárgyára vonatkozó közös megegyezés" szerepel. Vö.: XIX, 24,
[196] E. L. Fortin, i. m. 254-255. o.
[197] „Annak érdekében, hogy a szó valódi értelmében vett városállam címét követelhessük számukra, Cicero meghatározásából mindent el kellene hagynunk, ami az igazságosságra vagy erényre vonatkozik." I. m. 254. o.
[198] A. Trapé, i. m. 207. o.
[199] *De libero arbitrio*, I, 51. in Szent Ágoston *A boldog életről, a szabad akaratról* i. m. 73. o.
[200] Agostino Trapé, i. m. 207. o.
[201] Vö.: *De civitate Dei*, XXII, 30, 5. Az igaz és a hamis boldogságra: i. m. XIX, 20, illetve Isten városának definíciójára: i. m. XIX, 13.
[202] *A Szabad akaratról*, I, 108, i. m. 96. o.
[203] I, 109, i. m. 97. o.
[204] I, 111, uo.
[205] I, 107, i. m. 96. o.
[206] I, 48, i. m. 72. o.
[207] I, 50, uo.
[208] E. L. Fortin, i. m. 272. o.
[209] A legfontosabb meghatározást ld.: *De civitate Dei* XIX, 17.
[210] „Tehát ha egy népnek jók az erkölcsei és jogszerető, továbbá buzgón ügyel a közjóra, és mindenki többre tartja a közösség ügyét a sajátjáénál, akkor nemde helyes, ha olyan törvényt kap, amelynek értelmében egy ilyen nép maga választhatja meg elöljáróit, akiken keresztül aztán saját dolgait, azaz az államügyeket irányítja? [. . .] Továbbá, ha ugyanez a nép fokozatosan elsilányul és a magánügyeket a közügyek elé helyezi, szavazatát eladja, a törtetőktől hagyja magát megvesztegetni és a vezetést elvetemült bűnösöknek engedi át, nemde éppúgy helyes lenne, ha előállna egy derék férfiú, aki sok mindent ki tud eszközölni, s elvenné a néptől a tisztségek adományozásának lehetőségét, s a hatalmat néhány jónak vagy akár egyetlen embernek a kezébe helyezné." *A szabad akaratról*, I, 45-46, i. m. 70-71. o.
[211] *A szabad akaratról*, I, 50, i. m. 72. o.
[212] I, 48, i. m. 71-72. o.
[213] I, 51, i. m. 73. o.
[214] II, 182, 165. o.

[215] Vö.: Hörcher Ferenc-Péteri Zoltán-Takács Péter *Állam- és jogbölcselet, kezdetektől a felvilágosodásig* (Budapest: Szent István Társulat 1997), 57. o.
[216] E. L. Fortin, i. m. 255. o.
[217] III, 185, *A szabad akaratról* i. m. 238. o.
[218] *De civitate Dei*, XIX, 15.
[219] E. L. Fortin, i. m. 256. o.
[220] Uo.
[221] Uo.
[222] Vö.: *De civitate Dei*, VIII, 5; VIII, 9.
[223] Paczolay Péter-Szabó Máté *A politikatudomány kialakulása*, i. m. 45. o.
[224] E. L. Fortin, i. m. 259. o.
[225] *A szabad akaratról*, I, 111, i. m. 97. o.
[226] Sergio Cotta *La città politica di Sant'Agostino* (Milano 1960)
[227] Guido Fassò *La legge della ragione*, i. m. 44. o.
[228] *De spiritu el littera*, XXVI, 43.
[229] Guido Fassò *La legge della ragione*, i. m. 46. o. A 'hit törvényé'-hez ld.: *Római levél* 3, 27.
[230] *Római levél*, 8, 2
[231] G. Fassò, i. m. 45. o.
[232] *Sermo* CXXVI, 3.
[233] Vö.: C. Boyer 'Droit et morale dans Saint Augustin' in Boyer *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de Saint Augustin* (Milano 1970), 245. o-tól. Ill.: Francesco D'Agostino *Il diritto come problema teologico* (Torino: G. Giappichelli Editore 1995), 114-115. o. különösen: 4. jegyzet.
[234] Szent Ágoston *A keresztény tanításról*, i. m. I, XXXV, 39, 75. o.
[235] Vö.: i. m. I. könyv, illetve: 80. jegyzet. 294. o.
[236] *De natura boni*, I, 1; PL, XLII, 551.
[237] *De civitate Dei*, XIX, 15; PL, XLI, 643.
[238] Ld. Guido Fassò *La legge della ragione*, i. m. 40. o.
[239] A kérdés átfogó – nem csak az antikvitást érintő – tárgyalásához vö.: Mircea Eliade *Az örök visszatérés mítosza* (Budapest: Európa Könyvkiadó 1998)
[240] Ld.: *De libero arbitrio*, III, 28, i. m. 184. o.
[241] Vö.: *De libero arbitrio*, I, VI, 15; PL, XXXII, 1229.
[242] *Contra Faustum*, XXII, 27; PL, XLII, 418. E passzus kapcsán jegyzi meg Giudo Fassò, hogy nem egészen világos: a természeti rendet Ágoston normatív értelemben fogja-e fel, vagy mint strukturális rendet védi-e az örök törvény? Valószínűsíti, hogy a görögök hatására ő is hajlott arra, hogy egyesítse a két fogalmat, vagy pontosabban: ne tegyen különbséget közöttük, amiképpen a morális és a fizikai törvények közötti distinkciót sem eszközli. Túlnyomóan normatív értelemben fogja fel például a természeti rendet a *De civitate Dei* XIX. fejezetének bizonyos helyein. Guido Fassò *La legge della ragione*, i. m. 40. o. 78. jegyzet.
[243] Vö. pl: Guido Fassò *La legge della ragione*, i. m. 40; 42. o.
[244] *Sermones*, CXXVI, 3; PL, XXXVIII, 700.
[245] Vö.: *De peccatorum meritis et remissione*, II, 16, 23; PL, XLIV, 165.
[246] *Enarratio in Ps*. CXLV, 5; PL, XXXVII, 1887-1888.
[247] *De nuptiis et concupiscientia*, I, X, 11; PL, XLIV, 420.
[248] *Enarratio in Ps*. XXV, 5; PL, XXXVII, 1574.
[249] Hörcher Ferenc-Péteri Zoltán-Takács Péter *Állam- és jogbölcselet, kezdetektől a felvilágosodásig*, i. m. 57. o.
[250] „*Augustinus*: Szerinted a vágy hatalmasabb lehet az értelemnél, amelyről pedig tudjuk, hogy az örök törvény szerint neki rendeltetett a vágyak fölötti uralom? Mert én ezt semmiképpen sem hiszem. Ugyanis nem felelne meg a legnagyobb rend elvének, ha a kevésbé hatalmas a hatalmasabb fölött uralkodna. Tehát szerintem az értelem szükségszerűen erősebb a vágynál, éspedig azért, mert az előbbi *jog szerint* az utóbbi felett uralkodik. (kiemelés tőlem: F. J.)" *De libero arbitrio*, I, 71. in Szent Ágoston *A boldog életről, a szabad akaratról*, i. m. 80-81. o. Néhány sorral korábban pedig a következőket mondja Ágoston: „Az emberben tehát csak akkor válik uralkodóvá az, aminek ama törvény szerint, amelyet mint örök törvényt ismertünk meg, uralkodnia is kell, ha az ész, értelem vagy szellem kormányozza a lélek irracionális ösztöneit." *De libero arbitrio*, I, 65. in Szent Ágoston *A boldog életről, a szabad akaratról*, i. m. 78. o. Korábban pedig arról szól, hogy vannak dolgok, amennyiben az emberi természetet helyesen ítéljük meg, amelyek alacsonyabb rendűek (vágyak, indulatok, szenvedélyek), és ami magasabb rendű az emberben (az értelem), így aki nem eszerint jár el, abban nincsenek a dolgok jól elrendezve, s így ezen rendezetlen vágyak szerencsétlenné teszik őt.

Ahol a „jobb az alacsonyabb rendű alá van vetve, ott nem lehet szó *helyes rendről* vagy egyáltalán rendről. (kiemelés tőlem: F. J.)" I, 63-64, i. m. 77-78. o.

[251] *De libero arbitrio*, I, XV, 31; PL, XXXII, 1238. „*Euodius*: A válasz egyszerű. A boldogok az örök dolgok iránti szeretetük miatt az örök törvény, a nyomorultak pedig az időleges törvény alá vannak vetve. *Augustinus*: Helyesen ítélsz. De gondolj mindig arra is, hogy – mint az imént bebizonyítottuk – az időleges törvény alá rendeltek sem lehetnek egészen mentesek az örök törvénytől; ez utóbbi hatása minden jogos és jogosan változó dologban fellelhető, míg azoknak, akik jóakaratuknak köszönhetően az örök törvényen csüggenek, azoknak nincs szükségük az időleges törvényre. [. . .] Az örök törvény tehát azt parancsolja, hogy forduljunk el az időleges dolgok szeretetétől, s megtisztult szeretetünket irányítsuk az örök dolgok felé" *De libero arbitrio*, I, 107-108. in Szent Ágoston *A boldog életről, a szabad akaratról*, i. m. 96. o.

[252] Vö.: *De ordine*, II, 8, 25; PL, XXXII, 1006., illetve: *Epistolae*, CLVII, III, 15; PL, XXXIII, 681.

[253] „Uram, törvényed bünteti a lopást. Beleírtad az ember szívébe is ezt a törvényt, és még a gonoszság sem törli ki soha onnét." A. Augustinus *Vallomások* i. m. II, IV, 9. 62. o.; PL, XXXII, 678.

[254] Ezzel Ágoston egyúttal el is határolja egymástól a „szokás" és az „igazságosság" fogalmait, rámutatván arra, hogy a szokások változandósága ellenére az igazságosság fent említett alapelvének érvényessége változatlan. Szent Ágoston *A keresztény tanításról*, i. m. III, XIV, 22, 174. o.

[255] *De libero arbitrio*, I, V, 11; PL, XXXII, 1227.

[256] „*Augustinus*: Ezzel szemben szerinted mit parancsol az időleges törvény? Nyilván azt, hogy amit ez idő szerint az emberek sajátjuknak nevezhetnek és amin vággyal csüggnek, azzal a megkötéssel birtokolják, hogy béke és az emberi társadalom sértetlen maradjon, már amennyire ez a mi körülményeink között lehetséges." *De libero arbitrio*, I, 108. in Szent Ágoston *A boldog életről, a szabad akaratról*, i. m. 96. o.

[257] *De libero arbitrio*, I, V, 13; PL, XXXII, 1228. „*Augustinus*: [. . .] Tehát úgy látod, hogy az államok irányítására hozott törvények sok olyasmit megengednek és büntetlenül hagynak, amit másfelől (viszont) az isteni gondviselés megtorol. És ez így van jól." *De libero arbitrio*, I, 41. in Szent Ágoston *A boldog életről, a szabad akaratról*, i. m. 69-70. o.

[258] *De vera religione*, I, XXXI, 58; PL, XXXIV, 148.

[259] *Enarratio in Ps*. LVII, 1; PL, XXXVI, 673.

[260] R. Pizzorni, i. m. 207. o.

[261] Szent Ágoston *De sermone Domini in monte*, II, IX, 32; PL, XXXIV, 1283.

[262] Origenész *In Numeros Homiliae*, X, 3; PG, XII, 640.

[263] R. Pizzorni, i. m. 220. o.

[264] *Róm*, 2. 14-15.

[265] Bár a legtöbb tomista természetjogász különböztet az elsődleges elvekből dedukció révén, mintegy végkövetkeztetés révén nyert normák és az elsődleges elvek közelebbi meghatározásaiként szereplő normák között.

[266] „*Gratia non tollit naturam, sed perficit*" Aquinói Szent Tamás *Sum. Theol.*, I, q. 1, a. 8, ad 2.

[267] főműve: Pierre Michaud-Quantin *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Âge latin* (Paris 1970). Molnár Péter hivatkozik rá: 'Amicitia politica. A társadalom politikai kohéziójának elméleti vázlata Aquinói Szent Tamásnál' *Magyar Filozófiai Szemle* (1997) 1-2, 173. o.

[268] Brian P. McGuire *Friendship and Community. The Monastik Experience* 350-1250 (Kalamazoo MI 1988), 409-410. o.

[269] Molnár P., i. m. 173. o.

[270] In I *Eth*. Lect. 1. in *Aquinói Szent Tamás szemelvényekben* szerk. Schütz Antal (Budapest: Szent István társulat 1943), 388. o.

[271] *Eth*. VIII. lect. 1. i. m. 392. o.

[272] A két barátság-fogalom hierarchikus viszonyát illetően: ld Paul Philippe *Le róle de l'amitié dans la vie chrétienne selon saint Thomas d'Aquin* (Roma 1938)

[273] Molnár P., i. m. 174. o.

[274] *Sentia libri Ethicorum* (*In Eth*.) T.XLVII./1-2, (Roma: ed. Leonina 1969), az idézet belőle: IX,6 1167 b 2-3 (op.cit.T.II. 521. o.)

[275] Vö.: John Finnis *Aquinas – Moral, Political, and Legal Theory* (Oxford University Press 1998), 117. o.

[276] II-26,2 *resp*. *Summa Theologiae* (Milano: Editiones Pauline 1988), 1207. o.

[277] Molnár P., i. m. 175. o.

[278] *De regno* I, 10 ill. VIII *Ethic*, *lect*. 1, n. 1539.

[279] Molnár Péter utal Bernardean M. Carr *A Study of the Notion of Charity as Friendship in the Works of St. Thomas Aquinas* című munkájára, i. m. 176. o.

[280] 13,19

[281] *Sum. Theol.*, I-II 114,1 resp. ad 2 (op.cit, 1553 . o.)

[282] Cicero *De legibus*, I,15,43.

[283] *De virtutibus* 2, *De caritate*, 2 *resp*. T. XIV, (Paris: ed. Vivés 1889), 235-236. o.

[284] *De Regno* I,10 T.XLII, (Roma: ed. Leonina 1979), 461. o.

[285] Uo. John of Salisbury az uralkodói hatalomgyakorlás és a szeretet vonatkozásában Szent Tamáshoz hasonlóképpen fogalmaz; gondolatai az ószövetségi zsidó valamint a keresztény teológia és erkölcs politikai filozófiai vetületeként is értékelhetők. Minthogy műve még Arisztotelész *Politikája*nak újrafelfedezése előtt született, így természetesen annak „politikai barátság"-koncepcióját teljes egészében nem ismerhette: „Ne kevélykedjék tehát atyafiai fölött; tanúsítson testvéri szeretetet alattvalói iránt, testvéreiként gondolkodván róluk. És bölcsen inti a fejedelmeket a kellő tartással, de szeretettel társított alázatra, mivel ezek nélkül a fejedelmi hatalom egyáltalán nem maradhatna fenn." /John of Salisbury *Policraticus* (Budapest: Atlantisz 1999), 79. o./ Majd később így fogalmazz: „Az alattvalók iránti kegy és szeretet, amely az isteni kegyelemből ered, minden cselekedetnek legjobb eszköze." (i. m. 84. o.) vö.: „aki (a fejedelem – F. J.) magát az egész nép testvérének vallja a vallás gyakorlásában és a szeretet érzésében". (i. m. 63. o.) Korábban pedig a következőképpen – Szent Tamás érveihez hasonlatosan – foglalja össze a fejedelem atyai hatalomgyakorlásának elveit és főbb szempontjait: „Atyja és férje legyen tehát alattvalóinak, vagy ha ismer gyengédebb vonzalmat, éljen azzal; inkább arra törekedjék, hogy szeressék, semmint féljenek tőle; és olyannak mutatkozzék, hogy alattvalói odaadásukban az ő életét sajátjuk elébe helyezzék, és annak épségét mintegy az állam életének tekintsék. [. . .] A szeretet ugyanis éppoly erős, mint a halál, és a csapatot, melyet a szeretet köteléke kapcsol össze, nem könnyű szétszórni." (i. m. 60. o.)

[286] S.c.G.III,117 T.XIV./3, (Roma: ed. Leonina 1926), 367. o.

[287] S.c G. III,125 op. cit. 387-388. o.

[288] *Sum. Theol.*, I-II 99,1 *resp*. ad 2 op. cit. 976. o.

[289] Aquinói Szent Tamás *Sum. Theol*., I-II 108, 4. in *Aquinói Szent Tamás szemelvényekben* i. m. 212. o.

[290] Piero Bellini *Respublica sub Deo* (Firenze: Le Monnier Università 1993), 83. o.

[291] A tamási 'békesség' és 'szeretet' relációjának behatóbb vizsgálatához ld.: Martin Grabmann *Das Seelenleben des Hl. Thomas Von Aquin* (München: Theatiner-Verlag 1924), 75-100. o. [Der Katolische Gedanke: VII]

[292] Idézi Molnár Péter Szent Tamást i. m. 182. o. In. Pol. II,3 (op. cit. p. A128)

[293] John of Salisbury *Policraticus*, i. m. 156. o.

[294] Molnár P., i. m. 183. o.

[295] Piero Bellini *Respublica sub Deo*, i. m. 83. o.

[296] Ezt csak a modernitás teszi meg, de csakis úgy tehette meg, hogy az emberről leválasztotta a keresztény értelemben vett *Logos*zt és tulajdonképpen embert tette meg istenné.

[297] Molnár P., i. m. 183. o.

[298] Bolyki János *Újszövetségi etika* (Budapest: Kálvin János Kiadó 1998), 84. o. Bolyki János minderről annak kapcsán szól, hogy rámutat arra: „a Jézus által magyarázott Törvény volt a legfőbb etikai tekintély". A kettő sohasem álhatott egymással szemben vagy ellentétben, mert „a mózesi Törvényben azt tartották érvényesnek, amit Jézus annak mondott", majd szinte mint teljességgel természetes dolgot teszi hozzá: „a szeretettörvényben látták a *norma normans*-ot, a legfőbb törvényt, és Jézus minden etikai parancsa törvény volt számukra."

[299] Pl.: Irina Szvencickaja *Az első keresztény gyülekezetektől az egyházig* (Budapest Kossuth Könyvkiadó 1987), 99. o. Vö.: „A cselekvő szeretet volt a kereszténység sikerének talán legnyomósabb oka. A pogányok nem ironikusan jegyezték meg: »Nézzétek, hogy szeretik egymást a keresztények!« (Tertullianus jegyezte fel.) A keresztény szeretet a szegények, özvegyek és árvák gondozásában, a bebörtönzött vagy a bányákban halálra dolgoztatott testvérek meglátogatásában és a szerencsétlenségek idején – éhínség, földrengés, járványok vagy háborúk alatt – a szociális támogatásban nyilvánult meg. A közösség még egy sajátos módon szolgálta a szegény testvéreket [. . .]: gondoskodott temetésükről. [. . .] A szeretet egyik különösen fontos megnyilvánulása volt az utazók vendéglátása [. . .]." Henry Chadwick *A korai egyház* (Budapest: Osiris Kiadó 1999), 52. o. Ld. még Petró József *Az ősegyház élete* (Budapest: Szent István Társulat 1929), 107-114. o. A legújabb irodalomból ld.: Gerd Theissen *A Jézus-mozgalom* – az értékek forradalmának társadalomtörténete (Budapest: Kálvin Kiadó 2006)

[300] Gerd Theissen *Az első keresztények vallása* (Budapest: Kálvin János Kiadó 2001), 261. o. az eredeti kiadás csupán egy évvel korábbi: *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums* (Gütersloh: Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus 2000). Legújabb munkájában a szociológiai, társadalomtörténeti nézőpontot még jobban elmélyíti, a vizsgálódást pedig még több kérdésre kiterjeszti: *A Jézus-mozgalom* – az értékek forradalmának társadalomtörténete (Budapest: Kálvin Kiadó 2006), eredeti nyelven 2004-ben jelent meg e könyv.

[301] Gerd Theissen *Az első keresztények vallása*, i. m. 102-105. o.

[302] I. m. 101. o.
[303] Uo.
[304] Ernest L. Fortin 'Szent Ágoston' in *A politikai filozófia története* szerk. Leo Strauss-Joseph Cropsey, i. m. 278. o.
[305] Salvianus *De gubernatione Dei*, V, V, 97.
[306] Paolo Orosio *Historiae adversus paganos* VII, XLI, 1168.
[307] Piero Bellini *Saeculum christianum* (Torino: G. Giappichelli Editore 1995), 43. o. Lásd még a további elemzéseket a barbárokhoz való politikai és mentális viszony módosulásáról: 25-32. o.; 37-47. o.
[308] A modern korra kérdésessé vált a morálfilozófusok számára az, ami a keresztény korban fel sem merült (merülhetett) kérdésként, vagyis, hogy a szeretet lehet-e egyáltalán parancsolva, vagy csupán kontingens, illetve emocionális vagy más szubjektív megnyilvánulásként kell-e értékelnünk? Teljesen más gondolati alapállásból ugyan, de mind Kant, mind Max Scheler tagadja, hogy a szeretet erkölcsi parancs tárgyát képezhetné. E kérdéshez ld.: Bernhard Häring *Krisztus törvénye* Részletes Erkölcsteológia I, ford. Németh Mihály (Pannonhalma-Róma 1998), 99. o.
[309] Piero Bellini *Respublica sub Deo*, i. m. 4. o. ill. 13. o.
[310] *De civitate Dei* II. 21.
[311] *De civitate Dei*, II, 21.
[312] Agostino Trapé *Szent Ágoston*, i. m. 206. o.
[313] Joseph Canning *A középkori politikai gondolkodás története 300-1450*, i. m. 71. o.
[314] Uo.
[315] Vö.: Agostino Trapé *Szent Ágoston*, i. m. 208. o. ill.: E. L. Fortin, i. m. 257. o.
[316] E. L. Fortin, i. m. 274. o.
[317] A. Trapé *Szent Ágoston*, i. m. 203. o.
[318] *De civitate dei*, XVI, 28. Vö.: A. Trapé, i. m. 202. o.
[319] Szent Ágoston *A Szentháromságról*, VIII, 7,10. i. m. 255. o.
[320] Idézetek forrása: Szent Ágoston *A keresztény tanításról*, i. m. III, X, 168-169. o.
[321] I. m. III, XV, 175. o.
[322] J. Canning, i. m. 71. o.
[323] *Policraticus*, i. m. 220. o.
[324] Még Cicero *De officiis*, illetve *De inventione* műveit kommentálva, a kötelességekről, az erkölcsről és a természetről szólva sem ejt szót természeti törvényről, csak egy helyütt tesz általános kijelentést, miszerint a „természet a dolgok forrása". *Policraticus*, i. m. 112. o.
[325] Pl. Reginaldo Pizzorni *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso D'Aquino* (Roma: Città Nuova Editrice, Pontificia Università Lateranense 1985), II ed. interamente rielaborata, 299-301. o.
[326] I. m. 62-63. o.
[327] I. m. 64-65. o.
[328] I. m. 81. o. A következő oldalon fejtegeti, hogy a szeretethez a fegyelmet és az igazságosságot is társítani kell a helyesen uralkodó bölcs fejedelemnek. Vagyis a szeretet nem nélkülözheti, hanem magában foglalja az igazságosságot. Vö.: i. m. 84. o. A méltánytalanság és a jogtalanság így az igazságosság mellett egyben nyilván a szeretet elpusztítói is. i. m. 218. o.
[329] Vö.: I. m. 91. o.
[330] I. m. 104. o.
[331] I. m. 106. o.
[332] I. m. 84. o.
[333] I. m. 83. o.
[334] I. m. 218. o.
[335] Uo.
[336] Piero Bellini *Respublica sub Deo*, i. m. 13-14. o.
[337] Ezek jól ismertek, így mi most csak arra hívjuk fel a figyelmet, hogy Szent Ágoston *De civitate Dei* V. könyvének 24., illetve 19. fejezetében leírtak a keresztény fejedelmek egyfajta tükreként is felfogható.
[338] Röviden tekintsük át, hogy miként viszonyul az első keresztények és egyáltalán az egyháznak mint teológiai alapú közösségisége, annak belső szerveződése és logikája a joghoz. Salvatore Lener egyik tanulmányában azt vizsgálja, hogy tartható-e a klasszikus jogfilozófiai maxima, miszerint „*ubi societas, ibi ius*", ha vannak olyan interszubjektív relációk, melyek sajátos természetükkel kivonni látszanak magukat e törvényszerűség alól: a keresztények kommuniói éppen ilyennek tűnnek, amelyek ugyanakkor a szerveződő keresztény társadalom hiteles és meghatározó magvait alkották. A kérdés úgy is feltehető, hogy van e közösség-társadalom jogi szerveződés nélkül, illetve hogy a közösségi

interszubjektív relációk mennyire tudják nélkülözni, vagy nélkülözniük kell e a társadalmasodással és intézményesedéssel együtt járó eljogiasodást, a jog által szavatolt rendet? Miként viszonyul tehát egymáshoz a szeretet közösségszervező ereje és ezen teológiai etikai norma logikája, és egyáltalán deontológiája valamint az igazságosság jog által szavatolt rendje, illetve az annak alapjául álló személyközi viszonyulások? Mindenek előtt tudatosítanunk kell, hogy a jog nem általában találkozik elvont személyközi viszonyulásokkal, hanem mint az 'igazságosság rendje'-ként jelenik meg a specifikus relációkban. Minden közösségnek, ha stabil formát akar (vagy kényszerül) ölteni, és ha olyan valóságként akar fennállni, melynek a tagoktól önálló léte (is) van, akkor szociológiai értelemben meg kell szerveződnie továbbá objektív és állandó célt kell maga elé tűznie. Ekképpen a szeretet és a barátság által uralt személyközi bilaterális kapcsolatok mediatizálódnak egy immáron harmadikként közbelépő valóságon mint egy magasabb egységen, azaz a társadalmon keresztül. Mindez a földi és a történelem adta körülmények között nem lehetséges máshogyan, csak a jog és a rend eszközével még egy olyan spontán és kölcsönös szeretet-kapcsolatok által uralt közösség esetében sem, mint amilyen a kereszténység első apostoli és tanítványi közösségei voltak. A jog funkciója, hogy mind a többiekkel szemben mind a közösségen, illetve most már a társadalmon belül az őket egyesítő közös cél, illetve közjó jegyében mindenki számára kijelölje (a közösségen belül) a maga helyét s funkcióját. Igaznak tűnik tehát ezen esetben is az örök, a jog valóságos működését feltáró jogfilozófiai maxima, ami szerint, ahol társadalom (közösség) van, ott jognak is léteznie kell: „*ubi societas, ibi ius*". Általánosságban, most már a szeretet parancsa által szervezett kapcsolatok és a jog által stabilizált rend viszonyára nézve elmondhatjuk, hogy azon közösségek is, amelyben a tagok kizárólagosan vagy jobbára a szeretet által vezérelve, motiváltan gyűlnek össze, s ott így élnek, tevékenykednek, ott is, ha megfelelően vannak szervezve, hogy így biztosítsák a tartós fennállást és a közös cél, (a közös jó) elérését, valójában jogi közösséget alkotnak, minthogy a jog, s annak intézményeit is igénybe veszik ez utóbbi közösségi javak elérésében. Vagy még általánosabban fogalmazva: „ha a szeretet előírt [*dovuta*], mert a közösség célja és speciális struktúrája azt parancsolja, maguk a közösségi kapcsolatok is igazságossági relációk, s következésképpen jogiak". Mindazonáltal a keresztény közösségek specifikumából adódik, hogy azok joga, a kánonjog kifejezi a kommunió belső természetét s ekképpen a szeretet képezi a szóban forgó jog alapnormáját, ami viszont semmit sem vesz el a tényből, hogy ezen jogrend alkotja az Egyház (Igaz-ra épülő) igazságossági rendjét; minthogy benne a szeretet parancsolva van, így az igazságossággá, a relációk anyagává válik nem csak az egyes keresztények személyközi bilaterális kapcsolataiban, hanem a fent említett „hárompólusú" viszonyrendszerben is, minthogy a relációk közösségiek *és* egyben társadalmiak, mivel azok az Egyház egységes szervezetében szerveződnek. Salvatore Lener 'Il concetto di diritto e il diritto canonico, Norme, istituzioni, caritá, carismi' *La Civiltá Cattolica* 132 (1981. Nov. 21.) No. 3154, 341-342. o.

[339] „Ha ezt szorgalmasan meghányja-veti Felséged, egy részről az igazságosság buzgósága gyullad fel benne, amikor észreveszi, hogy a küldetése nem más, mint Isten helyett igazságot tenni országával; más részről pedig a szelídség és kegyelem lágyságára hangolódik, mikor minden alattvalóját úgy tekinti, mintha saját tagja volna". Aquinói Szent Tamás *De regno* I, 12. in. *Aquinói Szent Tamás szemelvényekben* i. m. 416. o.

[340] Reginaldo M. Pizzorni *Giustizia e caritá*, i. m. 263. o.

[341] A legújabb irodalomból ld.: *La regola d'oro come etica universale* szerk. Carmelo Vigna, Susy Zanardo (Milano: Vita e Pensiero 2005) [Filosofia morale]

[342] Hypothetika 7, 6 = Eus. Praep, Ev. 8.7,6 vö.: 'Forme della Regola d'oro nel mondo ebraico-cristiano' in *La regola d'oro come etica universale*, i. m. 16-17. o.

[343] Úgy is fordítható lenne, hogy „gyűlöletes".

[344] *Shabbat* 31a.

[345] Gerd Theissen *A Jézus-mozgalom* – az értékek forradalmának társadalomtörténete (Budapest: Kálvin Kiadó 2006), 262. o.

[346] Gerd Theissen egy önálló tanulmányt is szentelt az aranyszabálynak: *Die Goldene Regel* (Matthäus 7:12/Lukas 6:30), BibInt 11, 2003, 386-399. o.

[347] I. m. 261. o.

[348] Hivatkozásokat ld.: uo.

[349] Vö. a „jó uralkodó" erényes ideájával: Szlávik Gábor *A „jó princeps" ideája a Kr. u. I/II. század fordulóján: az ideális uralkodó dióni és pliniusi képe* [http://www.mek.iif.hu/porta/szint/tarsad/tortenel/atfogo/studia3/ html/szlavik.htm].

[350] Idézve: G. Theissen *A Jézus-mozgalom* – az értékek forradalmának társadalomtörténete i. m. 261. o.

[351] I. m. 262. o.

[352] Tób 4,15 Szent Jeromos Bibliatársulat fordítása: (Budapest: Szent Jeromos Bibliatársulat 1997), 481. o.

[353] Sír 31,18, Szent Jeromos Bibliatársulat fordítása i. m. 744. o. Gerd Theissen hivatkozása: JSirák 31, 15, görög fordítása (LXX): „Gondolj arra, hogy mire van szüksége a tiédből a szomszédodnak, és légy minden dologban megfontolt." i. m. 262. o.

[354] A szóban forgó szentírási szöveghelyet így kommentálja Leopoldo Sandona'. Leopoldo Sandona' 'Forme della Regola d'oro nel mondo ebraico-cristiano' in *La regola d'oro come etica universale*, i. m. 13-14. o.
[355] G. Theissen, i. m. 262. o.
[356] L. Sandona', i. m. 5. és 8. o.
[357] Lev. 19,18 Szent Jeromos Bibliatársulat fordítása i. m. 120. o.
[358] L. Sandona', i. m. 5. o.
[359] I. m. 8. o.
[360] G. Theissen, i. m. 263. o.
[361] Mt. 22,37-40
[362] '*Didaszkália* vagyis a tizenkét apostolnak, Üdvözítőnk szent tanítványainak katolikus tanítása' in Erdő Péter *Az ókeresztény kor egyházfegyelme* (Budapest: Szent István Társulat 1983), 109. o.
[363] L. Sandona', i. m. 12. o.
[364] Ez a tézise ugyanis Dihlenek, vagyis, hogy az aranyszabály a hellenisztikus kultúra hatására jelent meg az Ószövetségben. A. Dihle *Die goldene Regel, Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik* (Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962); ld. L. Sandona', i. m. 12. o.
[365] Tób 4,15
[366] G. Theissen, i. m. 263. o.
[367] Mt 7,12
[368] Lk 6,31
[369] G. Theissen, i. m. 263. o.
[370] Uo.
[371] Uo.
[372] L. Sandona', i. m. 24-25. o.
[373] Róm 13,8-10
[374] L. Sandona', i. m. 29-30. o.
[375] Szent Ágoston *A keresztény tanításról* i. m. I, XXX, 31, 68-69. o.
[376] L. Sandona', i. m. 11. o. 20. jegyzet, illetve 27. o.
[377] Juraj Pavić, Tomislav Zdenko Tenšek *Patrológia* (Szeged: Agapé 1997), 29. o. [Katolikus teológiai kézikönyvek]
[378] '*Didaszkalia* vagyis a tizenkét apostolnak, Üdvözítőnk szent tanítványainak katolikus tanítása' i. m. 108-109. o.
[379] I. m. 109-110. o.
[380] *Sermones*, IX, 10, 14; PL, XXXVIII, 86.
[381] Vö.: *De ordine* II,8,25 vö.: Giovanni Catapano 'La Regola d'oro in Agostino' in *La regola d'oro come etica universale*, i. m. 106. o. ld. a 13. jegyzetet is.
[382] Aurelius Augustinus *Vallomások* (Budapest: Gondolat 1982), I, XVIII, 29, 51. o.
[383] G. Catapano, i. m. 107. o. 16. jegyzet.
[384] Az egyik Tóbiás könyvében megfogalmazotthoz áll közelebb, a másik inkább a népi mondáshoz hasonlít.
[385] G. Catapano, i. m. 107. o.
[386] Róm 13,10
[387] G. Catapano, i. m. 108. o.
[388] *Nuova Biblioteca Agostiniana*, a római „Augustinianum" Cattedra Agostiniana-nak gondozásában. *Opere di sant'Agostino* latin-olasz kiadás, Roma (NBA) XXVII/1, 487. o.
[389] NBA XXVI, 195. o.
[390] NBA VI/1, 129. o.
[391] Szent Ágoston *A keresztény tanításról* i. m. I, XXVII, 28, 65. o. Lásd azt, ami e tárgyban korábban már kifejtésre került.
[392] Szent Ágoston *A keresztény tanításról* i. m. III, XIV, 22, 174-175. o.
[393] Szent Ágoston *A keresztény tanításról* i. m. III, XV, 23, 175. o.
[394] Szent Ágoston *A keresztény tanításról* i. m. III, XIV, 22, 174-175. o.
[395] *S.* 9, 15 (NBA XXIX, 175-177. o.)
[396] Ld. G. Catapano, i. m. 112. o. 26. jegyzet, ill. 113. o.
[397] *S.* 9, 16 (NBA XXIX, 179. o.)
[398] G. Catapano, i. m. 115. o., a forrásokat ld. uo. Azon szent páli passzusban (Róm 2,14-15), amelynek alanyait sajátosan értelmezi (erre korábban már kitértünk), az „ők maguk a törvény maguknak" és a „természettől vezérelve megteszik", valamint „a törvény követése a szívükbe van írva" kifejezésekben megfogalmazódó „törvényt" *természeti*

törvényként tekinti, s tartalmát pedig az *aranyszabály* negatív verziójában határozza meg. *c. Iul*. IV, 3, 25 (NBA XVIII, 693. o.)

[399] G. Catapano, i. m. 117. o.

[400] *En. Ps.* 57,1 (NBA XXVI, 193-195. o.)

[401] *En. Ps.* 57,1 (NBA XXVI, 195. o.)

[402] G. Catapano, i. m. 118-119. o.

[403] Ld. Bonnardière meglátását in G. Catapano, i. m. 119. o.

[404] Aurelius Augustinus *Vallomások* i. m. II, IV, 9. 62. o.

[405] G. Catapano, i. m. 125. o.

[406] Szent Ágoston 'A szabad akaratról' in Szent Ágoston *A boldog életről, a szabad akaratról* ford. Tar Ibolya (Budapest: Európa Könyvkiadó 1989), I, 16, 61. o.

[407] Szent Ágoston 'A szabad akaratról' i. m. I, 17, 61. o.

[408] G. Catapano, i. m. 127. o.

[409] *S. dom. m*. II,22,74 (NBA X/2 269. o.)

[410] Szent Ágoston *Isten városáról* III, ford. Földváry Antal (Budapest: Kairosz Kiadó 2006), XIV, VIII. 215. o.; *S. dom. m*. II,22,74 (NBA X/2 269. o.)

[411] Szent Ágoston *Isten városáról* III, XIV, VIII. i. m. 215. o.

[412] *S. dom. m*. II,22,74 (NBA X/2 269. o.)

[413] *c. Iul*. IV, 3, 25 (NBA XVIII, 693. o.)

[414] Az érvelést az aranyszabály vonatkozásában is ld. G. Catapano, i. m. 130-133. o.

[415] Vö. G. Catapano, i. m. 133-134. o.

[416] Gratianus természetjogi gondolkodásáról érdemes egy kicsit komplexebb képet adni. Ezért a főszövegben előadottakat igyekszünk egy teljesebb elméleti keretbe illeszteni. Gratianus *Dekretuma* szerint az emberi nemet két törvényrendszer szabályozza, a *természetjog* és a *szokás*. (*Decretum Gratiani*, I, dist. I.) Az előbbi minden embernél minden időben azonos, mivel az emberi természetbe van írva, az pedig lényegileg mindenkinél és mindenkor azonos, a szokás pedig ezzel ellentétes módon koronként és helyenként változik. Abban különbözik az isteni törvény az emberitől, hogy míg az isteni a természet szerint való, az utóbbi a hely és az idő szerint, a hagyományok és a szokások függvényében változik.

A természetjog két alapvető normája a bibliai klasszikus megfogalmazás szerint: tedd azt, amit szeretnél, hogy veled is tegyenek és ne tedd azt, amit nem szeretnél, hogy veled tegyenek. Mivel ezen elvek az *Evangélium* elvei, így a természetjog nem más, mint amit a Törvény és az *Evangélium* tartalmaz. („*Quod in Lege et Evangelio continetur*" *Decretum Gratiani*, I, dist. I.) Azon túl, hogy előadja, hogy az emberi nemet kétféle normarendszer szabályozza, a természetjog és a szokás, Gratianus hozza az izidori hármas felosztást is, miszerint a jog természetjogra, civil jogra és a népek jogára osztható fel. Ezek definícióit is Szent Izidor nyomán adja meg, csak annyit tennénk hozzá, hogy a *népek jogáról* azt mondja, hogy az az *emberi nem szokásjogának* része. (*Decretum Gratiani*, I, dist. I, c. 9.)

A természetjog a többi joggal szemben elsőbbséget élvez három okból is. Azért, mivel *racionális*, ami miatt az emberek természetükbe írt módon képesek megismerni az objektív rend normáit, mivel *egyetemes*, hiszen minden emberre érvényes a racionális lény megteremtésétől kezdve, és mivel *változatlan*, minthogy nincs kitéve az emberi esetlegességeknek. A természetjog változatlanságát Gratianus összeköti az ember teremtésével és azt mondja, hogy a természetjog az ember teremtésétől kezdve érvényes. A pozitív jog változóságával szemben, mely követi a szokások és hagyományok alakulását, a természetjog változatlan, miként az ember természetes hajlamai is. (*Decretum Gratiani*, I, dist. V.) A természetjog elsőbbsége, primátusa az *időbeli* dimenziót tekintve is megalapozható, hiszen régebbi mint a *ius gentium* vagy mint a civil jog, hiszen láttuk, hogy a természetjog az emberiséggel egyidőben keletkezett. (*Decretum Gratiani*, I, dist. V., illetve I dist. VI, c. 3.) Normaütközés esetén így őt illeti az elsőbbség, nem ad lehetőséget sem kivételre sem a normáitól való eltérésre. (*Decretum Gratiani*, I, dist. VIII, II pars; I, dist. VIII, c. 2; I, dist. VIII, c. 9; I, dist. IX, I pars; II, causa I, q. IV, c. 12, IV pars, §§ 1 és 2; I, dist. XIII, I pars.)

Ha összevetjük a természetjog két gratianusi definícióját, akkor azt észlelhetjük, hogy ezek szépen kiegészítik egymást, mivel egyetlen koncepción belül – egymást kiegészítőleg – helyezkedik el mindkettő. A Törvény és az *Evangélium* nem csupán néhány természetjogi esetet, normát tartalmaz, hanem a keresztény tanítás értelmében az ember természetéről, tehát minden ember természetéről nyilvánítja ki az igazságot. A természeti törvény tehát az ember természetére, minden emberére vonatkozóan tartalmazza a filozófiai fundamentumot. Az Isten által teremtett ember tehát az *Evangélium* alapján felfedezi önnön valódi természetét és esze segítségével, Isten nevében deklarálja az abból fakadó jogi normákat, melyek együttese adja a természetjogot. Az Isten által a zsidóknak adott igazságossági elvek és normák, melyeket Jézus Krisztus megerősített s minden ember számára előírt, ezek megegyeznek általánosságban azokkal az igazságossági normákkal, melyekről az emberi ész, *minden ember esze* megbizonyosodni képes.

Gratianus idejében, bár a természetjog szerint minden embert természeténél fogva egyenlőnek és szabadnak tekintettek, a kor adott civilizációs szintjén, a *ius gentium* alapján fenntartották és szankciókkal védték a szolgaság intézményét. Isten – mondja Gratianus – minden embert szabadnak teremtett, így a felszabadítás Istennek tetsző tett. Úgy tartották, hogy bár a szolgaság nem természet szerint való és primitív, mégis a bilincsek, a láncok a bűn következményei, a bűn igazságos következményei, illetve a rossz irányba fordult hajlamok hatásos fegyelmező eszközei. A megtestesülés azonban – mondja Gratianus Nagy Szent Gergely nyomán – a szolgaság láncait széttörte s így minden ember visszanyerheti azt a szabadságát, melyre természetszerűleg teremtetett.

A természetjog tartalma az ember természetének és természetes hajlamainak vizsgálata alapján állapítható meg. A természetjog alanyai a népek [*nationes*], belső lényege pedig a *instinctus naturae*, mely kifejezés az objektív természeti rend normáinak meghatározására való képességet és nem a vak természeti ösztönt jelöli. A természetjog tehát egyértelműen isteni eredetű, ami azt jelenti, hogy az ember Isten teremtménye, s a természetjog benne él és rá vonatkozóan érvényes. A természetjog célja pedig az emberi kapcsolatok igazságosság és méltányosság szerint történő rendezése. Láthatjuk, hogy a bolognai iskola nagy mestere az isteni szférába integrálja a természetjogot, ami nagy újdonságot jelent a római jogászok természetjog-felfogásához képest, akik a *gyakorlati* szemléletmódjuknak megfelelően, s a történeti perspektívát követve a természetjognak egyfajta kezdeti, s így tökéletlen szerepet és jelleget tulajdonítottak és a primátust egyértelműen a *pozitív jognak* juttatták. A görögök ezzel szemben *elvont filozófiai kategóriákban* gondolkodtak, a dolgok elvont természetéből indultak ki, és esetükben csak *kevéssé voltak jogiak* az ezekből levont erkölcsi elvek, fogalmak. A domináns szerepbe juttatott természetjognak örök és változatlan jelleget adtak. A görög természetjog továbbá egyértelműen az írott törvények *felett* helyezkedett el. A gratianusi természetjog a kereszténységtől átitatott korban nem elvont ideaként fogalmazódott meg, hanem az *Evangélium*ban tartalmazott *konkrét természet* alapján került meghatározásra. Ez a természet a bűnbeesés előtti természet rögtön a teremtés után, a természetjogi alapelv azonban a bűnbeesés *utáni* állapotban is az ember által minden további nélkül felismerhető maradt, és egyben minden esetre vonatkozóan követendő magatartást ír elő. Szeretnénk további felhívni a figyelmet arra, hogy a gratianusi természetjogi maxima hangsúlyozottan *interszubjektív dimenzióban* fogalmazódik meg összhangban a *Biblia* humánus-morális jellegével. A keresztény antropológia a göröghöz képest jellegzetesen *interperszonalista*, így nem tűnik meglepőnek, ha a természetjog az emberközi morális viszonyulás alapvető (természetes) erkölcsi normáit tartalmazza. Az emberköziség pedig a társadalmiság alapkategóriája, de még nem egyenlő az állammal, ehhez további fogalmak bevezetésére van szükség. Az igazságosság, a közhaszon, a közjó olyan fogalmak, melyek nem választhatóak el a keresztény természetjogtól – mint láttuk, már Szent Ágostonnál az igazságosság az állam fogalmi konstitutív eleme –, bár vannak szerzők akiknél – talán az erősen polgári jogi szemlélet miatt és talán a közhatalom gyengesége okán (?) – a természetjog *személyközi* elvei kapnak inkább nyomatékot.

[417] Gratianus *Concordia discordantium canonum*, dist. I (PL 187, 29A): „*ius naturale est quod in lege et evangelio continetur, quo quisque iubetur alii facere quod sibi vult fieri, et prohibetur alii inferre quod sibi nolit fieri.*"

[418] Bár Ulpianus természetjogát a sztoikus gondolkodásból alakította ki, természetjog-koncepciója vajmi keveset ad vissza az ész kifejeződéseként megjelenő sztoikus természetjogból. Ulpianus természetjogában a normák az ösztön kifejeződései, ha egyáltalán ennek következtében még normáknak nevezhetőek.

[419] Francesco Calasso *Medio Evo del diritto* Le fonti, I, (Milano: Giuffré editore 1954), 471. o., illetve Piero Bellini *Saeculum christianum* (Torino: G. Giappichelli Editore 1995), 318. o.

[420] D.I,3 de legibus etc., 2.

[421] Gl. suum Inst.I, I de iust. et iure, § iuris praecepta.

[422] Gratianus *Concordia*, dist. I (PL 187, 31B)

[423] Italo Sciuto 'La regola d'oro nel pensiero medievale' in *La regola d'oro come etica universale*, i. m. 94. o.

[424] Uo. lásd hivatkozását az *Enciclopedia del diritto* „alterum non laedere" szócikkére.

[425] „*Quaecumque vultis út vobis faciant homines út mandato iuris naturalis astricti, et vos eadem facite illis.*" Nagy Szent Albert *De bono* ad 17m, n. 510, in *Opera omnia*, t. XXVIII, (Aschendorff 1951), 266. o. Vö.: „*Omnia enim haec universaliter accepta sunt de iure naturali et scripta in homine per hoc quod accipit rationem.*"

[426] Ami talán meglepő lehet, az az, hogy ez nem csak a dominikánus iskolára áll, ami egyébként is racionalista, hanem a ferences iskolára is igaz, amelyet inkább – köztudottan – a voluntarizmus jellemez. A ferences misztika legnagyobb képviselője, Szent Bonaventura szerint is a természetjog írja elő, hogy az ember teljességgel engedelmeskedjen a helyes észnek [*recta ratio*], maga az ész miatt. S. Bonaventura *Quaestiones disputatae*: *De perfectione evangelica*, q. IV, a.1, n. 10 t. V, 180. o.

[427] Ld. Novella Varisco 'La Regola d'oro in Tommaso D'Aquino' in *La regola d'oro come etica universale* i. m. 142. o.

[428] Aquinói Szent Tamás *Sum. Theol*., I-II, q. 94, a. 4, ob. 1.

[429] Vö.: Italo Sciuto 'La regola d'oro nel pensiero medievale' i. m. 97. o.

[430] I. m. 96. o.
[431] Italo Sciuto, i. m. 98-99. o.
[432] I. m. 99. o.
[433] A forrást lásd. in Italo Sciuto, i. m. 99. o.
[434] Italo Sciuto, i. m. 100. o.
[435] Uo.
[436] *Sum. Theol.*, I-II, q. 94, a. 1.
[437] Italo Sciuto, i. m. 97. o.
[438] Novella Varisco 'La Regola d'oro in Tommaso D'Aquino' i. m. 139. o.
[439] Novella Varisco, i. m. 146. o.
[440] Ld. Novella Varisco, i. m. 148. o.
[441] Novella Varisco, i. m. 148-151. o.
[442] Vö.: Servais Pinckaers *A keresztény erkölcsteológia forrásai* (Budapest: Paulus Hungarus/Kairosz 2001), 183-200. o.
[443] I. m. 192. o.
[444] Uo.
[445] I. m. 193. o.
[446] Tamás azonban még más felfogással élt a szeretet erényével, illetve az evangéliumi törvénnyel kapcsolatban. Az úgynevezett „tanácsok" nem csak a szerzetesekhez szólnak, bár ők sajátos életállapotuk és hivatásuk miatt különösen tiszta formájukban élik az említett erényt, illetőleg az evangéliumi főparancsot. A szeretet parancsa mindenkihez szól, minden kereszténynek egyaránt, s ezen erénygyakorlásnak különböző életmegnyilvánulásai vannak az élethelyzetek különbözőségeihez igazodóan. A politika területén is gyakorlandó sajátos formájában és tartalmában az aszimmetrikus politikai relációkban, természetes az egyes szerepek adta nem csekély különbözőségekben.
[447] Servais Pinckaers *A keresztény erkölcsteológia forrásai*, i. m. 195. o.
[448] I. m. 196. o.
[449] Az idézetek forrása ugyanonnan való.
[450] A szabadság és a szeretet, mint az erkölcsiség kulcskategóriái a teleologikus természeti renden, mint egészen belül a szent tamási koncepcióban a következőképpen helyezhetőek el: „Ezek szerint az univerzum általános célrairányulásán belül minden létező természete szerint valósítja meg a maga sajátos célját. Az »erkölcsiség« részét képezi a kozmosz »fizikai« rendjének. Ennek csúcsán ugyanis a szellemi teremtmény, amely a természet egészén belül sajátosan egyéni jelleggel bír, egyszerre van alávetve a Gondviselésnek és saját tetteiről való gondviselésnek: a szabadság a természetbe nyomja bele bélyegét, a természettörvény pedig egy szabad akarat imperatívuszát hordozza. A személy viszont, amely ennek a szabadságnak a címén abszolút értéket képvisel, egy egésznek a része; sajátos szeretetének ugyanis mások szeretetében kell kifejlődnie; ha valaki ugyanis önmagát szereti, akkor azt akarja, hogy megfeleljen a dolgok rendjének. Isten szeretete a dolgok mély egységében azt jelenti, hogy önmagam szeretete és a másik ember iránti szeretet eggyé olvad." M. D. Chenu *Aquinói Szent Tamás és a teológia* (Budapest: Szent István Társulat 1999),119. o.
[451] *De regno* I 12. in. *Aquinói Szent Tamás szemelvényekben* szerk. Schütz Antal, i. m. 418. o.
[452] Szent Tamás *In I Sent.*, dist. 17, q. 1, a. 1.
[453] Máshol Tamás úgy fogalmaz, hogy nincs igazi erény szeretet nélkül: *Sum. Theol.*, II-II, q. 23, a. 7.
[454] Vö.: *Sum. Theol.*, II-II, q. 58, a. 6.
[455] Arisztotelész *Nikomakhoszi Etica*, V, 1, 1130a. ill. vö.: *Sum. Theol.*, II-II, q. 58, a. 5.
[456] Szent Ágoston, *De civitate Dei*, XV, 22, PL, XLI, 467.
[457] *Sum. Theol.*, II-II, q. 23, a. 7, ad 2.
[458] Vö.: Aquinói Szent Tamás *In Ioan. Evang.*, XV, lect. 2.; *Sum.Theol.*, II-II, q. 23, a. 8.; *Sum. Theol.*, I, q. 21, a. 4.
[459] Vö.: A XII. században Ivo di Chartres végeredményben a szeretetre vonatkoztatja (vezeti vissza) a (kánon)jogot. Ivo di Chartes *Prologus in Decretum*, 1, PL, CLXI, 47-48.
[460] Reginaldo Pizzorni *Giustitia e Caritá*, i. m. 266. o.
[461] Idézi Josef Pieper: *A négy sarkalatos erény* (Budapest: Vigilia Kiadó 1996), 40. o.
[462] Servais Pinckaers *A keresztény erkölcsteológia forrásai*, i. m. 197. o.
[463] *De Officiis*, III, 5, 26.
[464] Eth. VIII. lect. 1. in. *Aquinói Szent Tamás szemelvényekben* szerk. Schütz Antal, i. m. 392. o.
[465] Idézetek forrása: uo.
[466] Servais Pinckaers *A keresztény erkölcsteológia forrásai*, i. m. 198. o.
[467] Vö.: Piero Bellini *Saeculum christianum*, i. m. 92. o.

[468] A dominikánus szerzetes Servais Pinckaers a következőképpen ír erről: „A szerzetei állapot pontosan ebben az irányvonalban helyezkedik el, s nincs más célja azon kívül, amely mindenki elé ki van tűzve: az Evangélium szerinti élet és a szeretet [*charité*] tökéletessége. Ám ez az állapot különleges jelként szolgálja az Evangéliumot az utóbbira a fő tanácsok követése alapján közvetlenebbül orientált életmód révén. Az evangéliumi tanácsok persze mindenkihez szólnak, de nem gyakorolhatja őket mindenki ugyanazon a módon, hiszen a hivatások különbözőek és mindegyik más-más életmóddal jár együtt. Ám a tanácsok egyesek általi különleges teljesítése mindenki javát szolgálja a szeretetnek [*charité*] megfelelően. Mindenkinek kára származik abból, ha az evangéliumi törvényben elkülönítjük a szerzeteseket a többi kereszténytől. Ha az utak és az eszközök bizonyos mértékben különböznek is, a cél és az oda vezető erények ugyanazok." *A keresztény erkölcsteológia forrásai*, i. m. 198. o.

[469] Lásd így az 'alapválasztás' Szent Tamás erkölcsteológiája ihlette kategóriáját a kortárs teológiai erkölcstanokban (Maurizio Flick, Bernhard Häring, Alszeghy Zoltán, Nemeshegyi Péter), amely a legalizmus és a kötelesség-erkölcs után, a tiltások erkölcse után a szeretetre mint alapválasztásra helyezi újra a hangsúlyt. Vö.: Nemeshegyi Péter 'A bűn problémája a 21. században' *Vigilia* 2002/3. 167. o.; 170-173. o.

[470] A *caritas* vonatkozásában a fenti tamási fogalmi különbségtétel elemzéséhez ld.: Martin Grabmann *Das Seelenleben des Hl. Thomas Von Aquin*, i. m. 58-63. o.

[471] „Tamásnál tehát az Isten iránti szeretet mint alapválasztás határozza meg életünk erkölcsi értékét, és irányítja egyéb választásainkat és tetteinket." Nemeshegyi Péter i. m. 167. o.

[472] Servais Pinckaers *A keresztény erkölcsteológia forrásai*, i. m. 198-199. o.

[473] *Sum. Theol.*, II-II, q. 106. idézi Szent Tamást Nemeshegyi Péter i. m. 167. o.

[474] Ockham politikai és jogelméleti tanainak feltárásában, így a források felkutatásában nagy segítséget nyújtott számomra e téma hazai ismerője, Dr. Tattay Szilárd, akinek ezúton is megköszönöm a szakmai észrevételeket.

[475] Servais Pinckaers *A keresztény erkölcsteológia forrásai*, i. m. 255. o.

[476] Uo.

[477] Hozzá kell azonban tennünk, hogy a jog lényegét Marsiliussal ellentétben nem a szankcióban, vagy a kényszerben látja (bár azok szükségességét nem vitatja: *Brev*. III. 1., *Dial*. Ia VI, c. 93), hanem az akarat-megegyezésben.

[478] Hans Welzel *Diritto naturale e giustizia materiale* /a „*Naturrecht und materiale Gerichtigkeit*" (Göttingen: 1962) olasz kiadása/ (Milano: 1965 Giuffrè editore), 131. o.

[479] *Brev*. III. 7-8., O. Q. 113.

[480] Servais Pinckaers, i. m. 255. o.

[481] *De regno* I 12. in *Aquinói Szent Tamás szemelvényekben* szerk. Schütz Antal, i. m. 418. o.

[482] Az erkölcsbölcselet mivoltáról értekezve Aquinói Szent Tamás Arisztotelészt kommentálva jelenti ezt ki, mint „tudnivaló" dolgot: In I Eth. lect. 1. in *Aquinói Szent Tamás szemelvényekben*, i. m. 386. o.

[483] O. Q. 113.

[484] Vö.: Servais Pinckaers i. m. 253. o.

[485] *Dial*. IIus IIIae I, c. 1, O.Q. 111-112.

[486] I. m. 261. o.

[487] *Sum. Theol.*, I-II, q. 61, a. 1.

[488] Alessandro Passerin D'Entreves 'Diritto naturale e distinzione fra morale e diritto nel pensiero di S. Tommaso D'Aquino' (különlevonat) *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* [Milano] XVI (1937 nov.) No. 29. 31. o.

[489] A. P. D'Entreves, i. m. 32. o.

[490] Vö.: *Sum. Theol.*, II-II, q. 58

[491] Vö.: *Sum. Theol.*, I-II, q. 62, a. 4.

[492] A. P. D'Entreves, i. m. 32. o.

[493] Emblematikus e tekintetben, ahogy A. P. D'Entreves az erkölcs a jog közötti tomista fogalmi különbségtétel kérdéséről valamint természetjogról írt jelentős tanulmányát a keresztény szeretet teológiai-erkölcsi méltatásával zárja. Ld. A. P. D'Entreves, i. m. 32-33. o.

[494] Aquinói Szent Tamás *Sum. Theol*., I-II 108, 4. in *Aquinói Szent Tamás szemelvényekben* szerk. Schütz Antal, i. m. 212. o.

[495] *Sum. Theol*., II-II, 12, 2. in *Aquinói Szent Tamás szemelvényekben*, i. m. 222. o.

[496] *Dial*. Ia VI, c. 8, IIus IIIae I, c. 27, c, 31, An pr. 252., *Brev*. III. 7-8., IV. 9-10.

[497] *Dial*. Ia VI, c. 8, c. 84, c. 97, IIus IIIae I, c. 27, IIus IIIae III, c. 6, An pr. 252., O. Q. 52, 78., *Brev*. III. 7-8., III. 14., IV. 10.

[498] *Brev*. IV. 10., O. Q. 135, 162.

[499] *Dial*. IIus IIIae III, c. 6, O. Q. 131-132.

[500] A természetjogi vizsgálódás, annak klasszikus értelmében, nem azonosítható a jog és az erkölcs kapcsolatrendszerének feltárásával, minthogy már az ekképpen feltett kérdés magában idegen a *sui generis* természetjogi gondolkodástól. Természetesen itt nem a kapcsolat tagadására gondolunk, hanem a jog és erkölcs „szétválasztására", majd újbóli, általában korlátozott és többnyire külsődleges összekapcsolására. Ha így gondolnánk lehetségesnek valóban a két normarendszer vizsgálatát, akkor azt is hirdetnénk, hogy a kettő tulajdonképpen egymás nélkül is önazonos, vagy pontosabban: a jog az erkölcs nélkül is fogalmilag 'jog', csak az eredetileg külsődleges morál utólagos belevitele „erkölcsösebbé", s így humánusabbá, igazságosabbá, minőségében mássá: pl. hatékonyabbá, önkéntes normakövetésre alkalmasabbá stb. teszi. Hangsúlyozni szeretnénk a korábban mondottakat: a jog és az erkölcs relációjának kutatása nem tipikusan a természetjogi gondolkodás sajátja. Ha az lenne, akkor feltételezhetnénk, hogy a jogra vonatkoztatott erkölcsi tartalmak nélkül is a jog tulajdonképpen fogalmilag jog, ilyetén módon az ebbe inkorporált erkölcs a jog lényegét tekintve vagy lényegtelen (minőségjavító) elem, vagy pedig olyan elem, amely – minthogy a jogba kívülről lett oktrojálva, így – annak immanens logikáját voltaképpen fellazítva „roncsolja". A jogi és az erkölcsi normavilág természetesen számos tekintetben különbözik egymástól, így ezek számbavétele szükségtelen, minthogy éppen ezen különbségek adják norma-specifikumukat. Sokkal inkább a kettő kapcsolata érdekel minket. Vannak olyan elemei a jognak, amelyeket, forrásukat tekintve, primérebben erkölcsieknek tekinthetünk, s így tekintjük ezeket a jog szerves részeinek. Úgy véljük mindazonáltal, hogy sem egyfajta metszet-keresés a két normavilág között, sem a jog erkölcsinek tekinthető magjainak feltárása, illetve megnevezése, nem ad választ arra, hogy jogfilozófiai értelemben mi is a jog? Ehhez az út a természetjogi gondolkodáson keresztül vezet, amely éppen erre a kérdésre keresi a választ, s eközben olyan tematikákat érint, amelyek egy modern jogász számára viszont (a legjobb esetben is) csak a jog erkölcsiségének kérdéseiként hathatnak. Nem állítjuk, hogy nincs értelme a jog és az erkölcs relációját kutatni, éppen ellenkezőleg áll a dolog… Amit mi állítunk, az az, hogy a klasszikus természetjogi gondolkodás nem szűkül le ennek vizsgálatára, illetve hogy annak képviselői magáról a jog mibenlétéről más nézeteket vallanak, s így a jog mibenlétére keresik a választ, ekképpen nem is minősülhetnek pusztán a „jog erkölcsiségének szak-kutatóiként". A 'jog' és az 'erkölcs' területeinek fogalmi és módszertani elválasztása a modernség vívmánya, vagy pontosabban: annak következménye. Ennek közelebbi megvilágításához azonban át kell tekintenünk, hogy mit ért a modern kor jogásza 'jog' alatt, vagy miképpen tűnt el a tudományos és a jogászi közgondolkodásból a jog természetjogi értelmezése, s ugyanakkor értelme a modernség századaiban. Ez a feladat a későbbi, a modern kort tárgyaló fejezetekben vár elvégzésre.

[501] O. N. D. c. 65, *Dial.* IIus IIIae I, c. 27.

[502] *Dial*. Ia VI, c. 48, Ia I, c. 15, O.N.D. c. 3, c. 60, c. 61, c. 65, c. 88.

[503] II-II 57, 2. in *Aquinói Szent Tamás szemelvényekben*, i. m. 230. o.

[504] O.N.D. c. 3, c. 61, c. 65. Mindebből fakadóan a szokást tekinti a legfőbb „törvényhozónak": O.N.D. c. 65.

[505] II-II 57, 2. in *Aquinói Szent Tamás szemelvényekben*, i. m. 230. o.

[506] *Dial*. IIus IIIae III, c. 6, Ius IIIae I, c. 10, Ia VI, c. 47, c. 62, c. 75, *Brev*. I. 8., IV. 7., O.N.D. c. 64.

[507] *Dial*. IIus IIIae III, c. 6, IIus IIIae II, c. 21, O.N.D. c. 92, *Brev*. III. 7-8.; O.N.D. c. 92, *Dial*. IIus IIIae III, c. 6.; *Dial*. IIus IIIae III, c. 6, O.N.D. c. 65.

[508] *Dial*. IIus IIIae III, c. 6, Ia VI, c. 48.; *Dial*. IIus IIIae I, c. 2,

[509] Servais Pinckaers *A keresztény erkölcsteológia forrásai*, i. m. 257. o.

[510] *II Sent.*, qu. 19. P.

[511] Vö.: *II Sent.*, qu. 4-5. H.

[512] Servais Pinckaers, i. m. 258. o.

[513] *Dial*. Ia I, c. 7, *Brev*. III. 14.

[514] Vö.: G. de Lagarde *La naissance de l'esprit laique au déclin du moyen age* vol. IV: *Guillaume d'Ockham: défense de l'empire* (Louvain Nauwelaerts-Paris, Béatrice-Nauwelaerts 1962), 224. o.

[515] P. Reginaldo M. Pizzorni *Il fondamento etico-religioso del diritto secondo San Tommaso D'Aquino* (Milano: Massimo ed. 1989), 59. o. Az idézet forrása egy későbbi jegyzetben található más passzusokéval együtt.

[516] Vö.: Servais Pinckaers, i. m. 258. o.

[517] Vö.: *Dial*. IIus IIIae II, c. 4, Ia VI, c. 77.; *Dial*. IIus IIIae I, c. 25, *Brev*. III. 2-3., O. Q. 43-45.

[518] Servais Pinckaers, i. m. 259. o.

[519] *Quodl*. III, qu. XV, *Sent*. III, qu. 12 OO, ZZ, CCC, EEE, qu. 10 O.

[520] A jog mint '*scientia iuris*', mint '*ars iuris*' és mint '*prudentia iuris*' vizsgálatához ld. Szabó Miklós 'Jogi episztemológia. Avagy: „Hogyan ismerhető meg a jog?"' in *Jogbölcseleti Előadások* szerk. Szabó Miklós (Miskolc: Bíbor Kiadó 1998), 27-50. o. [*Prudentia iuris*]

[521] Javier Hervada *Introduzione critica al diritto naturale* (Milano: Giuffrè Editore 1990), 56. o.

[522] Paolo Grossi *L'Ordine giuridico medievale* (Roma–Bari: Editori Laterza 1995), 161. o.

[523] Horkay Hörcher Ferenc 'Egy pragmatikus természetjog felé' *Századvég* (1997. tél.) új folyam. 7.sz. 124. o.

[524] J. Pieper, i. m. 33. o.
[525] H. G. Gadamer *Igazság és módszer* (Budapest: Gondolat 1984), 228. o.
[526] *Sum. Theol*., II-II, q. 58, a. 3, ad 3. Vö.: P. Reginaldo M. Pizzorni *Il fondamento etico-religioso del diritto secondo San Tommaso D'Aquino*, 59. o. Az ókori római jog köztudottan kazuisztikus-gyakorlati szemléletű volt, de a jogászi tevékenységet sohasem tekintették merő tecnikai jártasságnak, erre szolgálnak bizonyítékul a fő jogászi tevékenységek elnevezései is: *interpretatio*, *cavere*, *agere*, *respondere* vö.: Pólay Elemér *A római jogászok gondolkodásmódja* (Budapest: Tankönyvkiadó 1988). Az angol joggyakorlatra, a bírói precedensjogra szintén nem utalunk a fenti megállapítással.
[527] Servais Pinckaers, i. m. 259. o.
[528] *Dial*. IIus IIIae I, c. 1, O. Q. 112-113.
[529] S.c.G.III,117 T.XIV./3, (Roma: ed. Leonina 1926), 367. o.
[530] S.c G. III,125 op. cit.387-388. o.
[531] *Dial*. IIus IIIae I, c. 1, O. Q. 111-112.
[532] *Dial*. Ia VI, c. 8, c. 9, O.N.D. . 2, c. 74
[533] *Dial*. IIus IIIae II, c. 4.
[534] *Dial*. IIus IIIae II, c. 4, Ia VI, c. 77
[535] *Dial*. IIus IIIae I, c. 14, c. 11, O.Q. 123.
[536] *Dial*. IIus IIIae I, c. 1, O. Q. 113.
[537] Vesd össze a szent tamási „*amicitia super aliqua communi(cati)one fundatur*" kifejezéssel, vagy ugyanőtőle az igazságosság meghatározásával, annak lényegének leírásával: „*Ex sua ratione iustitia habet quod sit ad alterum… non est nisi unius hominis ad alterum*" (*Sum, Theol.*, II-II, q. 58, a. 2.), amely formulát egyszerűsítve a „*iustitia est ad alterum*"-ként is ismerjük (*In V Ethic*., lect. 4, n. 934.); vagy lásd még: „*Iustitia consistit in communicatione*" *Ethic*., lect. 9, n. 1658.
[538] John Finnis *Natural Law and Natural Rights* (Oxford: Clarendon Press 1999), 158. o.
[539] Servais Pinckaers, i. m. 259. o.
[540] *Sent*. II, qu. 4 L, X, I dist. III, qu. 5 P.
[541] Olyannyira középponti e fogalmi distinkció Ockham politikaelméletében, de morálfilozófiájában is, hogy Hans Welzel rögtön ennek hosszabb elemzésével kezdi az ockhami természetjogi gondolkodás bemutatását ld.: Hans Welzel *Diritto naturale e giustizia materiale* i. m. 121-124. o.
[542] *Quodl*. VI, qu. I, *Sent*. I dist. XLVIII, qu. 1 F, O.N.D. c. 95.
[543] Servais Pinckaers, i. m. 259. o.
[544] Uo.
[545] I. m. 260. o.
[546] Uo.
[547] *Sum. Theol*., I-II, 90, 1. in *Aquinói Szent Tamás szemelvényekben*, i. m. 208. o.
[548] *Sum. Theol*., I-II, 90, 1. i. m. 210. o.
[549] *Sum. Theol*., I-II, 90, 1. uo.
[550] Vö.: *Dial*. Ia I, c. 7, *Brev*. III. 14.
[551] A jog és az erkölcs összevetésére, különbségeire egy külön fejezetben térünk ki.
[552] Ld.: J. Pieper, i. m. 63. o.
[553] *Sum. Theol.*, I-II, q. 100, a.2.
[554] *Sum.Theol.*, II-II, q. 58, a. 5.
[555] Vö.: *Sum. Theol.*, II-II, q. 58, a. 5, ad 3 ill. I János lev. 3,4.
[556] *Sum. Theol.*, I-II, q. 1, a. 1. ill. R. M. Pizzorni, i. m. 60. o.
[557] *Sum. Theol.*, II-II, q. 58, a. 3, ad 3.
[558] J. Pieper, i. m. 55. o.
[559] I. m. 69. o.
[560] I. m. 70. o.
[561] I. m. 67. o.
[562] Ehelyütt nem áll módunkban Cicero szkeptikus írásaival foglalkozni.
[563] *Cicero válogatott művei* (Budapest: Európa Könyvkiadó 1987) 'A kötelességekről' I könyv, 311. o.
[564] Servais Pinckaers, i. m. 262-263. o.
[565] Más tehát a helyzet, ha „*theorice loquendo*", vagy ha „*de facto*" tekintjük a kérdést. Vö.: Piero Bellini *Saeculum christianum* i. m. 95-97. o. Enélkül is elmondható, hogy a *iurisdictio ecclesiae*, minthogy *de facto* behatolt a szekuláris jogszolgáltatás területére, így elkerülhetetlenül konfliktusba került a gyakorlati életben a világi joghatóságokkal.

Politikai szempontból érthető tehát, hogy az evilági fejedelmek hatalmukat látták veszélyeztetve *igazságszolgáltatási joguk* [*facere iudicium atque iustitiam*] csorbításában, márpedig a kor felfogásában ebben mutatkozott meg leginkább *kormányzati hatalmuk*. I. m. 96. o. Így egyre inkább nyílt küzdelmükben a királyi hatalom megerősítésén fáradoztak, a teljes és sértetlen civil igazságszolgáltatásért, amelyet a szuverén gyakorol, vagy nevében a bírák. Másrészről a *negotia regni* kivonása volt a cél a külső kontroll alól, a *iurusdictio spritualis* joghatórága alól. I. m. 98. o.

[566] I. m. 86-87. o. különösen ld.: 10. jegyzet

[567] Az átfogóbb és mélyebb elemzéshez ld.: i. m. 86-98. o.

[568] Piero Bellini elemzésében erre – a ritkán előfordulásra – látszik utalni, i. m. 97. o.

[569] Ezt az Egyházzal szemben mindig meglehetősen kritikus Piero Bellini is minden további nélkül kijelenti. Vö.: i. m. 97. o.

[570] A korszak bűnbánati fegyelmének, illetve a búcsú jelenségének értékeléséhez, továbbá a bűnbánati szellem elemzéséhez lásd.: Szántó Konrád *A katolikus egyház története I*, (Budapest: Ecclesia 1983), 474-478. o.

[571] Piero Bellini *Saeculum christianum*, i. m. 91. o.

[572] Uo.

[573] III. Ince Pápa történelmi jelentőségét, aki a pápaság valláserkölcsi főhatalmát valósította meg a lelki, a vallási és a társadalmi erkölcs, a rend és a béke területén, a következőkben összegzi és méltatja Szántó Konrád: „A pápaságnak saját államában való szuverenitását és a pápaságnak mint vallási hatalomnak a lelkiek terén érvényesülő elsőbbségét, irányító szerepét Ince pápa valósította meg a legjobban. Ezt a valláserkölcsi elsőbbséget meg irányítói szerepet a nyugati társadalom egy ideig elismerte, mert oly nagy volt az egyház szellemi ereje és a pápaság erkölcsi tekintélye. A pápaság valláserkölcsi főhatalmának kisugárzó és termékenyítő ereje serkentőleg hatott a vallásosság és egyházi tudományosság elmélyülésére, sokszor gátat szabott a nyers erőszaknak, biztosította a lehetőségeken belül a Nyugat egységét, és a középkori társadalmat ideális célok elérésében is össze tudta fogni. Az egyháznak a politikai hatalomra befolyást gyakorló egyetemes vezető szerepe azonban, mivel egy adott történelmi helyzet eredményeként jött létre, gyorsan elenyészett." Szántó Konrád *A katolikus Egyház története* I, i. m. 384. o. Mivel jelentős *korlátozását* jelentette ez a civil hatalomnak, így nem meglepő, ha hatalmi érdekekből a fejedelmek erős ellenállást fejtettek ki. De különösen azért, mert, mint mondtuk, ezen *iurisdictio spiritualis* a szekuláris ügyekre is kihatott, sőt, ami a morális dimenziót érintette, kormányzati tevékenységük is az Egyház morális (lelki) joghatósága alá volt vonva. A civil jogi fórumok így a kánonjogiak ellenében (amely az imént említett egyetemes bíráskodást és spirituális főhatalmat segítették elő) fokozott *ellenállást* tanúsítottak az Egyház „*ius publicum externum*" keretében végzett tevékenységével szemben. A civil jogi fórumok azonban nem csak elhárítani igyekeztek az *administratio temporalium*ra ható külső egyházi befolyást, hanem lassacskán már megfordítani is igyekeztek a hatalmi viszonyokat a világi hatalom javára.

[574] Csak emlékeztetésül hozzuk újólag a fentebb már idézett Ciceróra hivatkozó tamási passzust: „a férfiakat elsősorban az igazságosság alapján nevezik jóknak".

[575] William Ockham műveiben alig találunk, ha egyáltalán található, arra vonatkozó előírás, hogy a politikai erkölcs milyen előírásai szerinti kell az országkormányzást gyakorolni a császárnak, a fejedelemnek.

[576] „Jonas, Orléans püspöke (818-844), Jámbor Lajos tanácsadója Pippin, Aquitánia királyához írt munkájában (*De institutione regia ad Pippinum regem*) a királyi kormányzásról a Szentírás és Szt. Ágoston tézisei alapján értekezik. PL, CVI, 287-290. o." in *Középkori Egyetemes történeti szöveggyűjtemény* szerk. Sz. Jónás Ilona (Budapest: Osiris Kiadó 1999), 145-148. o.

[577] *Sum Theol*., I-II q. 99 a. 2c.

[578] *Opera Omnia Sancti Thomae Aquinatis* 14.43.

[579] Vö.: I. m. 164. o.

[580] *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus* szerk. R. Wiegand (München: Max Hueber Verlag, 1967) Münchener Theologischen Studien, III. Kanonistische Abteilung 26. Rufinus, 241, 243 vö.: i. m. Alanus de Insulis (Alanus de Lille), 389. A természetjog tartalmának e cizelláltabb elemzésében szintén „erkölcsi útmutatásokról" olvashatunk a parancsok és a tilalmak mellett.

[581] Piero Bellini *Respublica sub Deo* i. m. 165-166. o.

[582] Lásd például a kánonjogász Rufinus értekezését a szolgaság intézményéről. Elemzéséhez: P. Bellini, i. m. 165. o. 6. jegyzet

[583] Ezen intézményt illetően Piero Bellini elemzéseihez utaljuk a tisztelt olvasót. Különösen: i. m. 165. o. 6. jegyzet és 166. o. 7. jegyzet.

[584] A római jogi értelemben vett kizárólagos magántulajdon a középkorban tiszta formájában nemigen létezett a társadalomszerkezeti és jogi viszonyok sajátosságaiból adódóan. Ennek ellenére a '*dominium*' kategóriája fontos szerepet játszott a természetjog szubjektív értelmének megalapozásában.

[585] Richard Tuck alapvetően ezt a gondolati irányt dolgozza fel művében: Richard Tuck *Natural Rights Theories* (Cambridge University Press 2002), 10-31. o.

[586] Egyházkormányzási és politikai tevékenységének rövid áttekintéséhez ld. Szántó Konrád *A katolikus egyház története I*, i. m. 386-387. o. Politikai és egyházpolitikai eszméihez az újabb irodalomból ld: A. Melloni *Innicenzo IV. La concezione e l'esperienza della cristianità come regimen unius personae* (Genova: Marietti 1990)

[587] *Sum Theol.*, IIa IIae, qu. 66, a. 2 ad 1. Más részek viszont mintha némileg árnyaltabbak lennének: Ia-IIae, 94, 5. Itt arról szerezhetünk tudomást, hogy az értelemmel ki lehet egészíteni a természetjogot, amelynek következményeképpen az ártatlanság állapotára jellemző javak közös birtoklása helyébe a magántulajdon intézménye lépett.

[588] Piero Bellini *Respublica sub Deo*, i. m. 166. o. 7. jegyzet.

[589] Uo.

[590] Piero Bellini *Saeculum christianum*, i. m. 78. o.

[591] Mindennek behatóbb, pontosabb jogi terminológiákkal és elméleti distinkciókkal (*dominium* és *possessio*) való elemzéséhez lásd: Richard Tuck *Natural Rights Theories* i. m. 18. o.

[592] Ld.: Accursius *Glossa Ordinaria. Digestum Vetus, seu Pandectarum Iuris Civilis*. Tomus Primus. Ex Pandectis Florentinis, quae olim Pisanae dicebantur, quoad eius sieri potuit, representatus: Commentariis *Accursiis* & multorum in super aliorum tam veterum quam neotericorum Iureconsultorum scholiis atque obseruationibus illustratus (Lugundi, Apud Hugonem a Porta, 1677) 58., 61., 88 és 116. o. Ford. Péter Orsolya. In. *Természetjogi szöveggyűjtemény–Alapvetés* (kéziratban) szerk. Takács Péter – Bányai Ferenc, 25-28. o.

[593] Richard Tuck *Natural Rights Theories*, i. m. 25-31. o.

[594] E kérdésnek a vizsgált korban való alapos tárgyalásához a legújabb irodalomból ld.: Annabel S. Brett *Liberty, Right and Nature* – individual rights in later scholastic thought (Cambridge University Press 1997), 10-49. o.

[595] Lásd Gerson vonatkozó passzusát, amelyet Richard Tuck idéz művében: i. m. 27. o.

[596] Lásd Piero Bellininek a természetjog szubjektív értelmére vonatkozó megjelölt forráshelyeit, és az azokhoz fűzött megjegyzéseket. *Respublica sub Deo*, i. m. 167. o. 8. jegyzet.

[597] WA, XV, 372, 25. Vö. még: WA, XLII, 61.

[598] Mostanra tisztázódni látszik, hogy a nem is annyira az emberi természet, hanem a bűn következtében az embernek Istennel való kapcsolatának menthetetlen megromlására helyeződik a hangsúly a protestáns tanban. Francesco D'Agostino *Il Diritto come problema teologico* (Torino: G. Giappichelli Editore 1995), 18. o.

[599] Vö.: *Luther Márton négy hitvallása* (Budapest: A Magyar Evangélikus Egyház Sajtóosztálya 1996), 289. o. ill.: Luther Márton *A világi felsőbbségről, hogy meddig tartozik neki az ember engedelmességgel* in *Luther Márton művei* (Budapest-Pozsony: Luther Társaság-F.K. Wigand Könyvnyomda 1904-1917), 361-364. o.

[600] Vö.: Gerhard Ebeling *Luther – Bevezetés a reformátor gondolkodásába* (Magyarországi Luther Szövetség 1997) [Magyar Luther Könyvek VI], 90. o. ill. 103. o., Barth Károly *Evangélium és törvény* (Budapest: Kálvin János Kiadó 1996)

[601] A 'törvény'-t a sajátos, kiterjesztett LUTHERi terminológia szerint kell értelmezni (a 'törvény' fogalmához: Gerhard Ebeling *Luther – Bevezetés a reformátor gondolkodásába* uo., 100, 108-120. o., Luther Márton *Előszók a Szentírás könyveihez* (Magyarországi Luther Szövetség 1995), 138. o. ill. 41. o.

[602] Már Luther Mártin nagyon kedvelte tárgyunkat érintően is az ellentétpárokban való gondolkodást, talán azért, mert így elkerülhető volt egy koherens nézetrendszer belső kialakítása, mely kiinduló tételeit tekintve a természeti törvény vonatkozásában számára aligha lett volna lehetséges; az eredmény is ekképpen szükségszerű: sokszor nem tisztázott fogalmak és relációk az egyes jelenségek között. Jól tetten érhető ez Gerhard Ebeling általunk idézet művében is, azon helyek tekintetében, amelyek a törvény, illetve a természeti törvény lutheri tanát elemzik. A protestáns jogteológiai nézőpontnak megfelelően olyan tematikák kerülnek előszeretettel tárgyalásra a művekben mint törvény és az Evangélium, vagy az igazság és a törvény, továbbá a betű és a lélek kettőssége, vagy akár a törvény és az ítélet feszültsége, illetve a kegyelem (és az emberi természet) szerepe mindebben bármiféle racionalista filozófiai közvetítés nélkül, így a természetjog szinte teljes negligálásával, mivel ez utóbbit például Kálvin János lényegileg erkölcsi törvénynek tekinti, akkor is, ha nem hiányzik a racionális mozzanat sem, de semmiképpen sem racionalista a természeti törvény tana – már ha egyáltalán szó esik a nagy teológus protestáns szerzők művében természeti törvényről, mivel sokkal inkább 'törvény'-ről olvashatunk, amelynek Luthernél viszont két értelme van, az '*usus civilis*' és az '*usus theologicus*', meglehetősen bonyolult azonban ezek viszonya az emberre vonatkoztatva (a 'törvény' kettős értelméhez ld.: Gerhard Ebeling *Luther – Bevezetés a reformátor gondolkodásába* i. m. 94-106. o.) –, ha viszont erkölcsi, akkor az emberi ész közvetítése nélkül közvetlenül a Isten szuverenitásába és fennhatóságba, azaz az isteni jogba (morálteológiába) torkollik minden egyébként morálfilozófiainak tekinthető kérdés. Ezen közvetítetlenség sokszor nehezen érthető, ellentmondásokkal terhelt gondolatmeneteket eredményez, amelyeket nemegyszer dialektikusan igyekeznek feloldani. Karl Barth – a jogteológiai kérdésekben a katolikus természetjogászok által (Jacques Maritain, Francesco D'Agostino

stb.) az egyik legtöbbet hivatkozott evangélikus teológus – következőképpen foglalja össze a lutheri, és részben a kálvini felfogást (vö.: Tóth Kálmán *A dialektika a kálvinizmus politikai ethikájában* Budapest: Bethlen Gábor Irodalmi és Nyomdai Rt. 1940, 46. o.) az evangéliumi (krisztusi) „törvényről", rámutatván arra, hogy törvény és Evangélium között nem tehető egyenlőségjel. A számunkra most ebből az az érdekes, hogy míg az Evangéliumból, illetve a Bibliából általános elveket nyertek ki a középkorban, s így tekinthették az Írást a természeti törvény foglalatának (is), addig a reformációval a Szentírás elsősorban lelki tartalmat nyer, interiorizálódik, illetve a reformátorok szöveg-hű magyarázatok által kívánják az emberi együttélésre vonatkozó intézményi és normákat érintő kérdéseket megválaszolni, s így jobbára elmarad a természeti törvény által történő (részben filozófiai) közvetítés, már csak azért is, mert a morálfilozófiai kategóriákban való elméletalkotás a természeti emberről vallott tan megváltoztatását igényelné, amelyet teológiai antropológiájuk nem tesz lehetővé (az idézetek forrása: Barth Károly *Evangélium és törvény* Budapest: Kálvin János Kiadó 1996): „Az Evangélium nem törvény, mint ahogy a törvény sem evangélium; de mert a törvény az evangéliumban, az evangélium felől tekintve és az evangéliumra nézve látszik, ezért, ha meg akarjuk tudni, hogy mi a törvény, mindenekelőtt az evangéliumról kell tudnunk, nem pedig fordítva. [. . .] ha az evangéliumról *és* a törvényről beszélünk, akkor ezen Isten Igéjét értjük. [. . .] Isten Igéjének egysége abban nyilvánul meg, hogy *mindig kegyelem*." Majd mikor a voluntarista tézist kijelentette, miszerint a törvény Isten akarata (17. o.), rámutat arra, hogy abból lehet megtudni, hogy mit akar velünk és tőlünk Isten, hogy rátekintünk arra, amit velünk tett (18. o.). Majd így összegzi a törvény és az Evangélium belső kapcsolatát a hit és a kegyelem teológiai tana alapján: „Általánosítva és összefoglalóan azt lehet mondani: a törvény nem más, mint szükséges *formája az evangéliumnak*, amelynek tartalma a kegyelem. Éppen ez a tartalom kényszeríti ki ezt a formát, azt, amely konformitást igényel, a törvény formáját. A kegyelem, ha nyilvánvalóvá lesz, ha bizonyságot tesznek róla és hirdetik, követelést és igényt jelent az emberek iránt. A kegyelem, ha hisznek Jézus Krisztusban [. . .]." (22. o.) (vö.: *Recht der Gnade*). Majd később miután kifejti, hogy „a törvény benne van az evangéliumban" (Uo.), ekképpen szól Krisztus törvényéről és a megigazulásról Pál apostol tanúságtevő önvallomása kapcsán: „Ezért mondja magát (Pál apostol – F. J.) – s jól értsük meg, ezt, mint a pogányok apostola teszi – »Krisztus törvénye szerint élőnek« (*enneomos christou*; 1Kor 9,21). Ezért mondhatja határozottan, egyáltalán nem feltételesen, hogy csak a törvény betöltői igazulnak meg [. . .]" (23. o.). Mindez úgy lehetséges, hogy az első és legfőbb parancsolat magában foglalja már a többit – „Valóban úgy van, hogy az összes parancsolat már benne foglaltatik az elsőben, és egyenként csak mint az első parancsolat kiemelt és hangsúlyozott részletezései érthetők és magyarázhatók" (26. o.) –, aki tehát hisz Krisztusban, az e hitből fakadó megigazultságban állítható, hogy megtartja a törvényt: „És a törvényt, és összes parancsolatait megtartjuk és betöltjük, ha megvan bennünk ez a hit, a Jézus Krisztusban való hit [. . .]" (uo., 29. o.). A törvény tehát 'ítélet' vagy a hitben való megigazulás és megszabadulás, annak megfelelően, hogy Krisztushoz tartozunk e vagy sem. Karl Barth jog-koncepciójának valamint természetjog-ellenességének tárgyalásához: A. Dumas 'La théologie de Karl Barth et le droit naturel' in *Pratique du droit et conscience chrétienne* (Paris 1962), 67-96. o. továbbá vö.: A. Osuna *Derecho natural y moral cristiana. Estudio sobre el pensamiento ético-jurídico de Karl Barth y otros autores reformados* (Salamanca 1978), 39. o.-tól. A 'törvény' és az *Evangélium* (evangéliumi ígéretek) viszonyára ld. Kálvin János *A keresztyény vallás rendszere* II (Pápa: Református Főiskolai Könyvnyomda 1910), 81-99; 114-118. o. [Református Egyházi Könyvtár]

[603] Vö.: Erik Wolf *Rechts des Nächsten. Ein rechtstheologischer Entwurf* (Frankfurt a. M. 1966), valamint Hans Dombois 'Zur Rechtstheologie' fejezetét a *Das Rechts der Gnade. Oekumenisches Kirchenrecht* (Bielefeld 1983) harmadik kötetében (17-72. o.)

[604] A jogról való teológiai reflexió a XX. században alapvetően két vágányon futott – mutat rá Francesco D'Agostino, az egyik a protestánsok által bejárt út, azaz a jog krisztokratikus szublimációjáé (pl. Erik Wolf), a másik a katolikusok által követett, vagyis a jog természetjogi és laikus megalapozása. Az előbbi egy új és hiteles *jogteológia* előtt nyitotta meg az utat, amelynek képviselői minden filozófiai megokolással szemben erős fenntartással vannak (Hans Dombois), míg a katolikusok teológiai alapon dolgozták ki keresztény jogfilozófiájukat úgy, hogy elkerülni igyekeztek és igyekeznek a jog *kérügma*ba [*kèrygma*] történő gyökereztetését, amely az integrizmusnak adna táptalajt. Michel Villey szerint – például – a jog szűk értelemben vett laikus valóság vö.: 'De la laicité du droit selon Saint Thomas' in Michel Villey *Leçons d'histoire de la philosophie du droit* (Paris 1962), 214. o. Francesco D'Agostino a jogot szintén laikus valóságnak tekinti, amelynek megvannak a maga művészetbeli és mesterségbeli szabályai és tudománya, de a jogról való teológiai reflexió a keresztény (evangéliumi) *logosz* fényében tekinti és értelmezi a jogfilozófia kulcskérdéseit.

[605] Francesco D'Agostino *Il Diritto come problema teologico* (Torino: G. Giappichelli Editore 1995), 18. o.

[606] I. m. 19. o.

[607] Ld. érdekességként U. Kühn evangélikus szerző Szent Tamásról értekező értékes művét: *Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin* (Göttingen 1965)

[608] Luther Márton *A világi felsőbbségről, hogy meddig tartozik neki az ember engedelmességgel* i. m. 409. o.

[609] Zwingli Ulrich *Commentarius, vagyis az igaz és a hamis vallás magyarázata* (Budapest: Hornyánszky Viktor 1905), reprint kiadás (Budapest: Kálvin János Társaság 1999), 98-99. o.

[610] Luther Márton *A világi felsőbbségről, hogy meddig tartozik neki az ember engedelmességgel* i. m. 410. o.

[611] Luther M., i. m. 409. o.

[612] *Commentarius, vagyis az igaz és a hamis vallás magyarázata* i. m. 97. o.

[613] Vö.: i. m. 96. o.

[614] Kálvin János *A keresztyény vallás rendszere* II (Pápa: Református Főiskolai Könyvnyomda 1910), 764. o.

[615] Uo.

[616] Tóth Kálmán *A dialektika a kálvinizmus politikai ethikájában* (Budapest: Bethlen Gábor Irodalmi és Nyomdai Rt. 1940), 41. o.

[617] Kálvin János *A keresztyény vallás rendszere* II, i. m. 764. o.

[618] Tóth K., i. m. 48. o.

[619] Kálvin János *A keresztyény vallás rendszere* II, i. m. 763. o.

[620] Uo.

[621] Tóth K., i. m. 48-49. o.

[622] Kálvin János *A keresztyény vallás rendszere* II, i. m. 764. o.

[623] Uo.

[624] Tóth K., *A dialektika a kálvinizmus politikai ethikájában*, i. m. 41. o.

[625] Uo.

[626] I. m. 39-40. o. Az eredetei (paradicsomi) állapot, a kinyilatkozatott törvény és a mózesi törvény fogalmi meghatározásai és lényegük megokolása új tartalmi elemet a korábbi középkori tanokhoz képest nem igen tartalmaz, bár a kinyilatkoztatás szükségessége a megromlott emberi természet hangsúlyozása miatt különös kiemelést kap – mindez Tóth Kálmán tolmácsolásában: „A fundamentális isteni törvény úgy jelent meg az eredeti állapotában levő embernek, az esszenciális embernek, mint a természet törvénye, amely elégséges volt Isten tökéletes ismeretére és az üdvösségre. Mikor azonban az ember szíve a bűn destruáló hatására megromlott, ugyanennek az isteni törvénynek reveláció útján való közlése vált szükségessé. A törvénynek ez a speciális formája az, amelyet kijelentett (revelált) törvénynek, Mózes törvényének, az ótestamentumi kijelentés törvényének nevezünk”. Tóth K., i. m. 39-40. o.

[627] „Thrasea, Seneca, Burrus – tiszteletre méltó trió; a férfisors kettőt közülük a zsarnokhoz közelített, aki ügyeit a kezükbe adta és sokra becsülte, még szerette is őket, hisz egyikük nevelte gyermekkorában, így sok emlék a barátság záloga volt; nos, mindhárman kegyetlen sorsukkal bizonyítják, mily kevéssé biztos a zsarnok kegye, s milyen barátságot várhatunk attól, aki kemény szívével országát gyűlölni képes, és aki, mert tudja, hogy nem szeretik, magát nyomorúságba, birodalmát romlásba dönti.” Etienne dela Boétie *Az önkéntes szolgaságról – A zsarnok ellen* (Helikon Kiadó 1990), 30. o.

[628] „Először is kétség nem férhet hozzá, hogy ha élnénk a természetadta jogokkal, s figyelnénk tanításaira, akkor engedelmeskednénk szüleinknek, követnénk az értelem parancsát, de szolgái nem lennénk senki emberfiának. A szülők iránti engedelmességről mint természetadta tulajdonságról tanúságot tehetünk mindannyian önmagunkba nézve; azt pedig, hogy az értelem velünk születik-e, az akadémikusok vitatták meg alaposan s a filozófusok egész iskolája. Úgy vélem, nem tévedek, ha szerintem az értelem valamiféle természetes magocskája a lelkünkbe oltatott, okos szó neveli meg a jó hagyomány, s szép erényként virágba borul – ám gyakran csírájában fojtják el a bűnök.” I. m. 13. o.

[629] Filantróp naivitással a politikai ügyek tekintetében korántsem vádolható, amire jó példa, ahogy a kormányzotti „engedelmesség”, a „szolgálat” és a „zsarnokoskodás” között fogalmi különbséget tesz az első javára: „Úgy van megalkotva természetünk, hogy életünket nagyrészt a baráti kötelezettségek uralják, mert méltányos dolog szeretni az erényt, becsülni a szép tetteket, elismerni a jót, tisztelni a kezet, mely adja; helyes ilyenkor jólétünkből akár áldozni is, hogy növeljük tekintélyét és megbecsülését annak, akit szeretünk, s aki rászolgált erre. Ha tehát egy ország lakói úgy látják, hogy egy kiváló ember nagy körültekintésről tett tanúbizonyságot az ő megóvásuk, s nagy bátorságról az ő védelmük érdekében, avagy nagy bölcsességet mutatott kormányzásukban, elképzelhető, hogy mindezekért hajlandók engedelmeskedni neki, s bízni benne annyira, hogy maguk elé helyezik (ám nem tudom, bölcsen járnak-e el, ha elvonva onnan, ahol hasznos cselekedetei voltak, oly helyre emelik, ahol árthat), annyi azonban biztos, hogy ha jobbik énjét feledni módja nem adódna, félni sem kellene attól, akitől addig jót tapasztaltak csupán. De jó Isten! Mi lehet ez? Milyen nevet is adhatnánk neki? Milyen szerencsétlenség ez? Milyen bűn vagy inkább micsoda fogyatékosság késztet számtalan embert arra, hogy ne csupán engedelmeskedjen, de szolgáljon is, hagyja, hogy ne csupán kormányozzák, hanem zsarnokoskodjanak is felette: javaikat, szüleiket, feleségüket, gyermekeiket, de még puszta életüket sem tudhatják magukénak.” I. m. 39. o.

[630] I. m. 31. o.

[631] „Így hát, mivel minden érző teremtmény, mihelyt valóban érezni képes, szenved az alávetettségtől és szabadsága felé tör, s mivel még a szolgálni teremtett állatok is tiltakoznak a szolgaság ellen, lehet-e szörnyűbb dolog, mit ha az embert, ki egyetlenként született igazából szabadnak a világra, megfosztják természetétől, elfeledtetik véle ősi állapotát, s a vágyat is, hogy azt visszaszerezze?" i. m. 15. o.

[632] „De őszintén szólva, kár vitázni azon, hogy a szabadság természettől adott-e, minthogy senkit sem tarthatunk szolgaságban anélkül, hogy ne sértenénk magát a természetet, és nincs semmi, ami annyira természetellenes volna a földön, mint megalázni az embert. Természettől adott jogunk a szabadság, s véleményem szerint nemcsak a függetlenség, hanem védelmének joga is velünk született." I. m. 14. o. Később pedig tanúbizonyságot tesz a megszokás „szentesítette" társadalmi adottságként „természetesnek" ható normativitás és a természeti törvény igazi előírása között: „Mondjuk hát úgy, hogy az ember számára természetszerűnek tűnik fel, mit belénevelnek, s amihez hozzászokik; de csak az igazán a sajátja, amire még tiszta s meg nem rontott természet szólítja fel: így hát a megszokás az önkéntes szolgaság első és legfőbb oka [. . .]. Azt mondják, mindig is alattvalók voltak, s így éltek apáik is; úgy vélik, tűrniük kell, s ezt példák révén önmagukkal is elhitetik: így alapozzák meg az idők folyamán zsarnokaik uralmi jogát; valójában az évek nem igazolják a rossz tettet – súlyosbítják a jogtalanságot." I. m. 20. o.

[633] Aquinói Szent Tamásnál az erkölcsi szabályok, amelyek azon kérdésre adják meg a választ, hogy melyek azon emberi jogok, amelyek mindenkit egyaránt megilletnek, valamint, hogy az embernek milyen kötelezettségei vannak magával és másokkal (felebarátjával) szemben, nos ezek mind a gyakorlati racionalitás és a „szeresd felebarátod, mint tenmagadat" – elv specifikációi. Bár ő maga a dedukció módszerével nem él – mutat rá John Finnis. John Finnis *Aquinas – Moral, Political, and Legal Theory* (Oxford University Press 1998), 138. o.

[634] Holbach *A leleplezett kereszténység* vagy a keresztény vallás alapelveinek és hatásainak vizsgálata (Hungária Könyvkiadó 1949), 28-29. o., 72-73. o.

[635] I. m. 77. o.

[636] I. m. 74. o.

[637] I. m. 73. o.

[638] Bár néha másként látszik nyilatkozni: i. m. 86. o. Általános az a jelenség, miszerint a modernek a klasszikusokra hivatkoznak, miközben adott esetben epikureus alapállásból egy modern individualista etikát hoznak létre.

[639] I. m. 73. o.

[640] Holbach *A természet rendszere* – a természeti és erkölcsi világ törvényei (Budapest: Akadémiai Kiadó 1978), 480. o.

[641] I. m. 165-166. o.

[642] I. m. 181-203. o.

[643] Jacques Maritain *Igazi humanizmus* (Budapest: Szent István Társulat 1996), 35. o.

[644] Másutt másként szól a természetjogról. Vallási kérdéseket tárgyalva rátér az emberek számára történő magatartási szabály meghatározásainak módjaira. Szerinte két módon lehetséges ez a meghatározás: „Ezek egyike maguknak a cselekedeteknek a természetéből származik – így *per se* helyes Istent imádni és helytelen hazudni. A másik viszont egy feljebbvaló parancsából ered [. . .]". *Opera omnia theologica*. London, 1679. III.221. o. Meglepőnek tűnhet, de itt a természeti törvényeket az első és nem a második kategóriába sorolja. Istennek az emberekhez intézet parancsai itt „isteni pozitív törvények". Itt már eltűnik a *De Indis*ben megfogalmazott természetjogi voluntarizmus, de „épp azon minimalizmus jegyében történt ez, ami mellett Grotius abban a munkájában is hitet tett: hiszen ez alkalommal már amellett érvel, hogy a természetjog csak azon teljesen nyilvánvaló állításokat foglalja magában, melyeket senki sem von kétségbe, kövessen bármely vallást is. A természetjog hagyományos tartalma itt már jórészt eltűnt" – írja Richard Tuck, helyesen mutatván rá a grotiusi alaptörekvésre és gondolati irányultságra. Richard Tuck 'Hugo Grotius' in *A koramodern politikai eszmetörténet cambridge-i látképe* szerk. Horkay Hörcher Ferenc (Pécs: Tanulmány Kiadó 1997), 113. o. Úgy tűnik, hogy Grotius voluntarizmusa módszertani, olyan értelemben, hogy azon isteni rendelkezések érvényét alapozta rá, amelyek nem önmagukban igazak, s így – az általa felfogott értelemben – természetjogilag meg nem alapozhatóak, amit jól mutat az a tény is, hogy ezen rendelkezések utána már csak „isteni pozitív jogként" szerepelnek, vagyis a természetjog voluntarista értelmezésében felfogott természetjogi normák a természetjogi minimalizmus következtében elveszítik természetjogi tartalmukat és isteni pozitív joggá válnak. A Tízparancsolat is – ahogy arról a *De imperio summarum potestatum*-ból tudomást szerezhetünk – tulajdonképpen azt tartalmazza, hogy bizonyos magatartások, cselekedetek megvalósításakor milyen büntetéssel fogja Isten súlytani a zsidókat, s így itt tulajdonképpen, a szó szoros értelmében nem beszélhetünk természetjogról, hanem csak egyfajta isteni pozitív jogról, ami azért rendkívül meglepő, mivel a Tízparancsolatot a klasszikus természetjog reprezentánsai – de javarészt a protestánsok is – mindig is a természetjog foglalatának tekintették.

[645] Vö.: azzal, mit a szeretetről Szent Ágoston természeti rendről vallott felfogása és természetjoga kapcsán mondtunk, aki szintén hajlamos egyfajta voluntarizmusra és mégis teljesen másképpen vélekedett erről. Hasznos lehet a

Grotius által hivatkozott, Cicerónak az emberbaráti szeretetnek a joghoz való viszonyát tárgyaló vonatkozó passzusát is összehasonlítani a grotiuszi tannal, látni fogjuk, hogy Grotius csak „szelektíve" sztoikus módon gondolkodó természetjogász.

[646] A túlzott önérdek, az előbb említett szeretet szélsőségig vitt változata.

[647] Grotius *De Indis*, Prolegomena 10-11. o.

[648] Grotius, i. m. 13. o.

[649] R. Tuck, i. m. 101. o.

[650] Grotius *Opera omnia theologica*, III.311. o.

[651] Hozzá kell azonban tennünk, hogy egy másik művében, a *Meletius*ban elismeri, hogy a keresztények szerint „az embernek a másik emberrel úgy kell bánnia, amilyen bánásmódot Istentől a maga számára szeretne [. . .] ezen vallási elv szerint nem elegendő a károkozástól való tartózkodás, hacsak nem segítünk minden lehetséges esetben, s nem fordulunk teljes és szívből jövő együttérzéssel a többi szenvedő felé". Hugo Grotius *Meletius, sive De iis quae inter Chistianos conveniunt epistola* (Leiden: G.H.M. Posthumus Meyjes 1988), 127. o. Itt azonban a természetjogot meghaladó vallási kívánalmakról van szó. Általánosságban elmondható, hogy az egyre inkább szekularizálódó újkor vallásosabb – elsősorban protestáns – természetjogászainak nem sikerült kielégítően meghatározniuk a keresztény deontológia és a pusztán az emberi észen alapuló természetjog viszonyát. Erre jó példa John Locke – az előbb említett okból is – ellentmondásoktól sem mentes természetjogi tana.

[652] R. Tuck, i. m. 102. o.

[653] I. m. 103. o.

[654] „Az újszövetséget használom annak kifejtésére, mi a megengedett a keresztények számára; ezt máshonnan nem is lehet megtudni. A többség eljárásával szemben azonban ezt megkülönböztetem a természetjogtól, mert meggyőződésem, hogy ez a legszentebb törvény nagyobb fokú erkölcsi tökéletességet ír elő számunkra, mint amilyet a természetjog önmagában megkövetel. Mindig megjegyeztem azonban azt is, amit az újszövetség inkább ajánl, semmint kötelezőleg előír, mert a parancsoktól eltérni jogellenes, és az ilyen eljárás büntetést von maga után, míg a legmagasabbra való törekvés nemes célra vall, és nem marad jutalmazatlan." Hugo Grotius *A háború és a béke jogáról* I, (Budapest: Pallas Stúdio/Attraktor Kft. 1999), 24. o. Az evangéliumi etika és a társadalom – alacsonyabb szinten megfogalmazott – „természettörvényeinek" elvi szétválasztása, mint láthattuk, többévszázados múltra tekint vissza. Egy fokozottan szekularizált korban azonban nem csak a földi élet társadalmi körülményeiből fakadó immanens meghatározottságok képezték immáron az evangéliumi deontológia érvényesíthetőségének korlátjait, hanem éppen az előbb említett szekularizáció miatt maga a *Szentírás* sem bírt már önmagában a mindennapi cselekvést illetően normatív eligazítással.

[655] „Az ész és a társas együttélés természete [. . .], nem tilt minden erőszakot, hanem csak azt, amely a társas együttéléssel ellentétes, vagyis amely más jogainak elvételére irányul. A társadalom célja ugyanis az, hogy közös erővel és együttműködéssel biztosítsa mindenki számára annak sérthetetlenségét, ami az ő sajátja. [. . .] Mert nem ellenkezik a természettel és ezért megengedett, hogy mindenki inkább saját magának akarja megszerezni azt, ami az életéhez hasznos; de azt nem engedi a természet, hogy mások kifosztásával gyarapítsuk vagyonunkat, jólétünket, gazdaságunkat." H. Grotius *A háború és a béke jogáról*, i. m. I, 48-49. o.

[656] A felek közötti *kötelezettségek csak a szerződésekből* keletkeznek, de az *állami jogrend alapja is* ebben áll: „A természetjogból folyik a szerződések megtartásának kötelezettsége (szükséges volt ugyanis valamilyen módot találni arra, hogy az emberek egymás között kötelezettséget vállaljanak, és *semmiféle más természetes mód* nem képzelhető el), s ebből a forrásból keletkezett az államok belső joga. (kiemelés tőlem: F. J.)" I. m. 12. o.

[657] Richard Tuck 'John Selden', in *A koramodern politikai eszmetörténet cambridge-i látképe* szerk. Horkay Hörcher Ferenc (Pécs: Tanulmány Kiadó 1997),138-139. o.

[658] I. m. 139. o.

[659] I. m. 129. o.

[660] A *vallás* [*religio*] fogalmát szekularizált és politikai értelmében a XVI. századi politikai gondolkodók formálták meg elsősorban Polübiosz és Cicero nyomán (ez utóbbinak az *Istenek természete* műve szolgált kiindulópontként). A Niccolò Machiavelli és Jean Bodin nevéhez köthető 'vallás' már nem azonos a hittel, és elsősorban a mindenki által ismert erkölcsi szabályokat jelentette, vagyis mentes az igaz hit és az üdvösség kérdésétől.

[661] Terminológiailag nem mindenütt kielégítően tisztázott a *ius gentium*, a természeti állapot és a természeti törvény valamint az isteni jog egymáshoz való viszonya.

[662] R. Tuck, i. m. 119. o.

[663] Hugo Grotius *A háború és a béke jogáról*, i. m. I. 10. o.

[664] Uo.

[665] I. m. I. 13. o.

[666] I. m. I. 10. o.

[667] I. m. I. 13. o.

[668] Talán sokak a hobbesi természeti állapotra asszociálnak most, és nem is minden alap nélkül, bár Grotius maga elítélte a nála öt évvel fiatalabb Hobbes *De Cive* művében leírt természeti állapotot, mondván, hogy a koncepció miszerint a természeti állapotban mindenki háborúban áll a többiekkel, ez nem felel meg az ő elveinek, mindazonáltal meglehetősen nagy szimpátiával bírálja angol kortársát. Samuel Pufendorf (1632-1694) megpróbálja kettőjük álláspontját összeegyeztetni. Azt vallja, hogy az emberben a társas ösztönnel szemben az egoisztikusak dominálnak, s ezzel Hobbesnak ad igazat, azonban az állam megalkotásnak kiváltó oka nem a „mindenki háborúja mindenki ellen" állapota volt, hanem az, hogy az emberek nem bíztak önmagukban, vagyis az ok saját gyengeségük volt. Az ember eredeti természetét tehát a *gyengeség* [*imbecilitas*] és a bizonytalanság jellemzi és így ebből kell a természetjogot levezetni. Sokan úgy vélik, hogy Pufendorf tartalmilag nem igen lépte túl sem Grotiust, sem Hobbest, inkább csak egyszerűsítette, alkalmazhatóbbá tette az általuk kidolgozott intézményeket.

[669] Hugo Grotius *A háború és a béke jogáról*, i. m. I. II.4. 47. o.

[670] I. m. I. II.4. 48. o.

[671] Uo.

[672] Ez az elv Grotiusnál a római magánjog tételeiből származtatódott át, ami jól mutatja, hogy természetjogi rendszerében nagy szerepet kapnak a „kiváltképpeni jog" elvei.

[673] R. Tuck, i. m. 120. o.

[674] Hugo Grotius *A háború és a béke jogáról*, i. m. I. 11. o.

[675] I. m. I. 35. o.

[676]Egyesek szerint Pufendorf volt az, aki először választotta el teljesen a természetjogot a vallástól, s így őt tekinthetjük a profán észjog megalkotójának.

[677] R. Tuck, i. m. 122. o.

[678] Thomas Hobbes *Leviatán* I, (Budapest: Kossuth Kiadó 1999), 172. o.

[679] John Locke *Értekezés az emberi értelemről* I, (Budapest: Akadémiai Kiadó 1979), 49-50. o.

[680] J-J. Rousseau 'Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól' in J.-J. Rosseau *Értekezések és filozófiai levelek* (Budapest: Magyar Helikon 1978), 113. o.

[681] T. Hobbes *Leviatán* I, i. m. 194-195. o.

[682] T. Hobbes i. m. 172. o., 183. o.

[683] T. Hobbes, i. m. 195. o.

[684] Megkülönbözteti egymástól a természetjogot és a természeti törvényt. Az előbbi „mindenki számára azt a szabadságot jelenti, hogy önnön erejét saját akarata szerint lényének, vagyis életének megoltalmazására használhatja, s következésképpen mindent megtehet, amit e cél érdekében saját megítélése és értelme szerint a legelőnyösebbnek tart", míg a természeti törvény „az értelem által felismert olyan előírás vagy általános érvényű szabály, amely megtiltja nekünk, hogy olyasmit tegyünk, ami életünket kiolthatja, vagy ami a megoltalmazására szolgáló eszközöktől megfoszt minket, továbbá hogy elmulasszunk valamit, amivel véleményünk szerint életünket legbiztosabban megoltalmazhatnánk". T. Hobbes, i. m. 171. o. Az egész korszak profán természetjogára az jellemző, hogy egyetemes kötelezettséget előíró természeti törvény voltaképpen nincs, csupán a szubjektív jogként (természetes alanyi jogosultságként) értelmezett természetjogot fogalmazzák meg a kor gondolkodói – mintegy másik oldalról – kötelezettségként is, de ami mit sem változtat azon, hogy a természetjog most már csak személyhez tapadt természetes jogként funkcionál, és nem annyira az emberi együttélést szabályozó morális-jogi kötelezettségeket előíró természeti törvényként jelenik meg.

[685] T. Hobbes, i. m. 167. o.

[686] „A boldogság a vágy állandó előrehaladása az egyik tárgytól a másikig, ahol azonban az előbbi elérése csupán a másik eléréséhez vezető út". T. Hobbes, i. m. 145. o.

[687] I. m. 167. o.

[688] Uo.

[689] Vö.: Ludassy Mária utószavát in.: *Brit Moralisták a XVIII. században* szerk. Márkus György (Budapest: Gondolat Kiadó 1977), 783. o., illetve Ludassy Mária *Elhiszem, mert ésszerű* (Budapest: Osiris Kiadó 1999), 18. o.

[690] T. Hobbes *Leviatán* I, i. m. 169. o.

[691] I. m. 172. o.

[692] I. m. 170. o.

[693] Ezzel kapcsolatosan számos nehézség merül fel, mivel sokan Hobbes szemére vetik, hogy konstrukciójában tulajdonképpen ugyanazok a hajlamok mint okok idézik elő az emberek közötti állandó háborúság állapotát, mint a jogállapotban is a békét, minthogy ez utóbbinak a létrejötte is az emberi természeten alapul. Más problémát vet fel az, hogy az emberi természetnek olyan összetevői kerülnek előtérbe a jogállapot létrehozásakor, amelyek a természeti állapotban „még nem jöhettek figyelembe", ami viszont nézetünk szerint a két állapot viszonyának behatóbb logikai

vizsgálatát teszi szükségessé, mivel nem egészen tisztázott a „kronológiai egymásutánnak", azaz az állapotok egymásból való következésének a logikai lépesek közötti szükségszerűséghez való viszonya: mindig vannak az emberi természetben olyan elemek, amelyek rakoncátlanul nem azonnal és egyértelműen simulnak bele a logikai lépések menetébe, ezért az emberi természetből fakadó leegyszerűsített logikai szükségszerűségek uralják az emberi természetet, oly módon, hogy az emberi természet elemei úgy vannak számbavéve, hogy azokban egy legfőbb ok domináljon, de ez a racionalitás-momentum magasabb fokán logikai következményként a jogállapotot eredményezi mint a legfőbb ok magasabb mérvű érvényesülését és derivátumát. Úgy tűnik tehát, amiképpen arra Horváth Barna gondolatmenetében rávilágít, lévén az emberi természetnek különböző elemei, nem egészen pontosan ugyanazon elemek vezetnek a két ellentétes állapothoz, azonban ezek mind összefoglalhatók az egoista motívumok csoportjába. Az nem logikai következetlenség, hogy ugyanaz az önérdek mást kíván, amikor még nincs egyéni biztonság, s amikor már létrejött a jogbiztonság. Horváth Barna rámutat ezt követően a probléma valódi magvára, s így a természeti állapot és az emberi természet hobbesi elénkvázolásának immanens ellentmondásaira: „Az az éle ennek a kifogásnak azonban így is megmarad, hogy miért nem mindjárt az egoizmus végső következtetésére, a békére törekszenek közvetlenül az emberek? Miért természetes állapot az, ahol az emberi természet összes következményei még nincsenek levonva? [. . .] De a természetes állapot elnevezés mégsem találó, ha maga a természet követeli annak az elhagyását." Majd később hozzáfűzi: „Tagadhatatlan, hogy Hobbes racionalisztikusan leegyszerűsíti és fontosnak tartott elemeiben eltúlozva rajzolja a természeti állapotot. Megszorításképp felhozhatni, hogy nem a bírvágy és az önzés maga, hanem csak az teszi szükségessé a harcot, hogy a belátás nem elegendő és hogy az önzés nem eléggé következetes. Ez teljesen megfelel Hobbes ama nézetének, hogy mihelyt az emberek az ész szavára is hallgatva a természetjog szabályait követik és jogot alapítanak, a harc szüksége megszűnik." Horváth Barna *Angol jogelmélet* (Budapest: Pallas Stúdió-Attraktor Kft. 2001), 136. o.

[694] T. Hobbes, i. m. 172. o.

[695] Uo.

[696] A magatartás kölcsönösségéről szóló ősi bibliai elvet, az „aranyszabályt" erkölcsileg neutralizálja és haszonelvű kalkulus-szabállyá transzformálja. *Leviatán* I, i. m. 172. o. Nem kevésbé „megkapó" az, ahogy az igazságosság klasszikus definícióját (állandó akarat, hogy mindenkinek megadjuk azt, ami őt megilleti) saját igazságosság-koncepciójához igazítva átalakítja: vö.:184. o.

[697] Richard Tuck szerint az ígéretmegtartásban, pontosabban az „elsőségben" rejlő logikai csapdát maga Hobbes sem oldotta meg egyszer és mindenkorra egyértelműen és végérvényesen, amire bizonyíték az, hogy többféle, s némileg eltérő módon írja le az állam létrehozatalával kapcsolatos elképzelését. Richard Tuck *Hobbes* (Oxford-New York: Oxford University Press 1989), 68-69. o.

[698] Horváth Barna korábbi jegyzetben felvázolt, és részben idézett gondolatmenetéhez kapcsolódóan ismertetjük egy újabb Hobbes-kritikát érintő gondolatait. Hobbest gyakorta éri a vád, miszerint a természeti állapotból a jogállapotba való átmenet leírásakor az érvelésébe logikai hiba csúszik, mert a kauzális síkról átsiklik a normatív síkra. Ez a vád Spinozát nem érheti, mert ő mindvégig megmarad a kauzális (nem-normatív) síkon. Horváth Barna szerint azonban Hobbesszal szemben sem jogosult ezen kifogás, mivel Hobbes természeti állapotra vonatkozó tanát mechanisztikus naturalizmusának és nominalizmusának elméleti keretében kell értelmezni, s a „világ mechanizmusának ebben a részletében, a társadalmi gépezetben csak egyféle okok, az egoista motívumok működhetnek, amelyek különben maguk is csak az anyagi mozgás áttételei. Szó sem lehet az okozatos síkról való letérésről." A Hobbes által definiált és használt fogalmak, valamint a megállapított igazságok csupán nominalisztikusak, mert „csakis az önkényesen definiált, szerkesztett fogalmakból lehet tudományt csinálni". Ekképpen tehát az összes fogalma, olyanok mint természeti állapot, természetjog, társadalmi szerződés, jogállapot mind-mind nominalisztikus szerkesztmények: „A törvények, a normák, a szabályok, a természetjog – mindez csupán „*nomen*" Hobbes-nál. Azaz vagy puszta következtetések és „theorémák", vagy pedig merő „szavak" mindaddig, amíg a hatalom, az ok nem működik mögöttük." Horváth végső értelmező-megoldása plauzibilisnek hat: „a normatív síkra való »kisiklás« Hobbes nominalizmusának a világában mindig csak használati utasítás a természet okozatos törvényeihez." Horváth B., i. m. 138-139. o. Másutt még pontosabban fejti ki ezen véleményét: „Következetesen csakis úgy értelmezhetjük tehát Hobbes elméletét, hogy a normatív konstrukciók mögött az okok és okozatok mechanizmusa működik, és a normatív tételek csupán nominalisztikus körülírásai az okviszonyoknak, mint amilyen a technológiai szabály, az orvosi rendelvény vagy a használati utasítás." i. m. 141. o.

[699] „Ezért nem csoda, hogy az állandó és tartós egyetértés fenntartásához a megállapodáson kívül még valami egyébre is szükség van, nevezetesen olyan közhatalomra, amely mindannyiukat kordában tartja, és cselekedeteiket a közjó felé irányítja." *Leviatán* I, i. m. 208. o.

[700] Ludassy Mária *A felvilágosodásellenesség dialektikája, azaz az Értelemig és vissza*, az elhangzott (1999, ápr. 8. A PPKE JÁK. Jogbölcseleti Intézetében) előadás kéziratos anyaga, 2. o.

[701] T. Hobbes *Leviatán* I, i. m. 196. o.

[702] I. m. 209. o.

[703] T. Hobbes *Leviatán* I, i. m. 211. o.

[704] Ugyanezt a kérdést, az engedelmességet, Horváth Barna nem az egyén, hanem a hatalom fennálltának kérdése oldaláról közelíti meg, ekképpen pedig a hatalom és az engedelmesség viszonyára nézvést kapunk érdekes gondolati eredményeket, miszerint a hatalom és az engedelmesség is e tanban lényegében az okozatos (mennyiségi) törvényszerűségek logikája alá vetett: „Az engedelmesség kötelessége a szuverénnel szemben addig és nem tovább tart, ameddig a hatalma, amellyel védeni képes az engedelmeskedőket. Minthogy pedig a hatalom az engedelmességen nyugszik, ez pedig a hatalomtól függ, az eredmény az, hogy amíg mindenki engedelmeskedik, addig minden egyes tartozik is engedelmeskedni, amint ellenben mindenki megtagadja az engedelmességet, akkor (megszűnvén a hatalom) nem is tartozik senki sem engedelmeskedni. A kötelesség pontosan másolja az okozatos szükségszerűséget." Horváth B., i. m. 142. o. Az engedelmesség kérdése több okból merülhet fel, az egyik a tartós alkalmatlanság, a másik a hatalommal való oly módon visszaélés, hogy az a puszta életet veszélyezteti, a harmadik, amit a főszövegben tárgyaltunk, a hatalom megszerzése. E kérdések rövid, de lényeglátó tárgyalását ld. Richard Tuck *Hobbes*, i. m. 75-76. o.

[705] Thomas Hobbes, *Leviatán* I., i. m. 249. o.

[706] T. Hobbes, i. m. 145. o.

[707] Sólyom László éleslátóan mutat rá arra, hogy az önálló polgári társadalom tételezésének hiánya eredményezi azt, hogy a „nagyobb igényű átruházhatatlan jogokból a biológiai létfenntartás feltételeinek »jogai« lesznek." Sólyom László *A személyiségi jogok elmélete* (Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó 1983), 92. o. Majd később úgy fogalmaz, hogy Hobbesnál „a természet által meghatározott ember-géphez működésének technikai feltételei, azaz elemi, biológiai »jogok« tartoznak", i. m. 93. o.

[708] Mivel az erkölcs fogalmairól és annak tartalmairól annyi vita zajlik, ezért ezen meghatározásokat ki kell venni a közmeggyőződések világából és a definiálást a Legfőbb Definiátorra kell bízni „akinek definíciói éppoly szilárd kőszikla-alapként szolgálhatnak minden morális vitánk, etikai elmélkedésünk számára, mint a matematikai axiómák az aritmetikai képletek, mint Euklidész elemei a geometriai tételek levezetése számára." Ludassy Mária előszava a *Leviatán*hoz, i. m. 12. o.

[709] T. Hobbes, *Leviatán* I, i. m. 171. o.

[710] Hobbes némely vonatkozásban meglehetősen rövidre zárja a természetjog és a természeti törvény viszonyát, amivel azok belső logikai koherenciája, sőt, egyesek szerint, megkülönböztetésük szükségessége is kérdésessé válik. Richard Tuck nem tartozik ezek közé, hanem értést könnyítő módon világítja meg a különbséget. Vö.: Richard Tuck *Hobbes*, i. m. 62-64. o.

[711] Valami hasonlót észlelünk Carl Schmitt szuverenitástanában a „kivételes állapot" fogalmának kidolgozásában és az ebből felépített politikai filozófiájában. Carl Scmitt *Politikai teológia* ford. Paczolay Péter (Budapest: ELTE ÁJK. TEMPUS 1992) [Összehasonlító Jogi Kultúrák]

[712] T. Hobbes *Leviatán* I, i. m. 177. o.

[713] Leo Strauss *Természetjog és történelem* (Budapest: Pallas Stúdió-Attraktor Kft. 1999), 131. o.

[714] Sólyom László, i. m. 91. o.

[715] T. Hobbes *Leviatán* I, i. m. 171. o.

[716] Már korábban idéztük a szöveghelyet, de az újabb nézőpont miatt nem árt újólag meghivatkoznunk: „A *természeti törvény, lex naturalis* az értelem által felismert olyan előírás vagy általános érvényű szabály, amely megtiltja nekünk, hogy olyasmit tegyünk, ami életünket kiolthatja, vagy ami a megoltalmazására szolgáló eszközöktől megfoszt minket, továbbá hogy elmulasszunk valamit, amivel véleményünk szerint életünket legbiztosabban megoltalmazhatnánk". T. Hobbes *Leviatán* I, i. m. 171. o. A számos természeti törvény is, amelyeket Hobbes felsorol és kifejt végeredményben azonban az önfenntartáshoz szükséges béke megőrzéséhez szükségesek, vagyis az elő és legfőbb természeti törvényt szolgálják.

[717] A filozófia részeinek bemutatásakor egyértelműen és velősen úgy fogalmaz, hogy az „állam tulajdonságainak megismeréséhez szükséges, hogy az emberek hajlamait, érzéseit és erkölcseit előzőleg megismerjük". Thomas Hobbes, i. m. 42. o.

[718] A XVI. és a XVII. századra jellemző volt az erkölcstan leegyszerűsítése.

[719] L. Strauss, i. m. 134. o.

[720] Oka van annak, hogy ezt a későbbi szociológiai szakkifejezést már Hobbesra is vonatkozóan visszatérően használom. Minthogy az 'atomisztikus individualizmus' tanrendszerére szinte már közkeletűen használt terminus, ezért a társadalom-vízión túl – az előbbihez kötötten – csupán az általa használt módszert kellett akcentualizálnunk. Gyakorta találkozhatunk a kortárs szociológiában oly elterjedt 'racionális döntések elméletének' vagy a játékelméletnek

a hobbesi tanra való alkalmazásával, s különösen a 'fogoly-dilemmának' a természeti állapot magyarázatában történő felhasználásával. Magyar nyelvű irodalomként ld. Huoranszki Ferenc *Filozófia és utópia* (Budapest: Osiris Kiadó 1999), 137-146. o.

[721] Thomas Hobbes, *Leviatán* I, i. m. 183. o.

[722] Ludassy Mária, Előszó a *Leviatán*hoz, i. m. 26. o. Hobbes rendszerében a jogellenesség ekképpen egyfajta abszurdumként tűnik fel vö.: *De Cive* in. *Opera philosophica quae latine scripsit omnia* II, Molesworth kiadása (London 1839-1845), 183. o.

[723] Thomas Hobbes, *Leviatán* I, i. m. 183. o.

[724] I. m. 183. o.

[725] I. m. 184. o.

[726] Uo.

[727] I. m. 171. o.

[728] I. m. 184. o.

[729] Vö.: John Locke *Értekezés az emberi értelemről* (Budapest: Akadémiai Kiadó 1979), II. fej. 1. §. „Nincsenek olyan világos és oly általánosan elfogadott erkölcsi elvek, mint a fentebb említett elméleti maximák." 2. §.; „A hit és az igazságosság nem minden embernek alapelve."; 4. §. „Az erkölcsi szabályok bizonyítékra szorulnak, tehát nem születtek velünk."; 7. §. „Az emberek cselekedetei arról győznek meg bennünket, hogy az erény szabálya nem a legelső alapelvük." stb., sorjáznak az alfejezet-címek.

[730] John Locke *Értekezés az emberi értelemről*, i. m. 49-50. o.

[731] „A természet, elismerem, beleoltotta az emberbe a boldogság vágyát és a szenvedéstől való irtózást: ezek valóban gyakorlati elvek, amelyek, mint ez gyakorlati elvektől elvárható, folytonosan hatnak tetteinkre és szüntelenül befolyásolják minden cselekedetünket, állandóan és egyetemesen megfigyelhetők minden személyen és minden életkorban." Majd kétséget nem hagyva hozzáteszi: „De ez a jóra irányuló vágy és hajlam nem az igazságnak az értelemre gyakorolt benyomása." John Locke *Értekezés az emberi értelemről* i. m. 49. o.

[732] „És így e tudós férfiak meghatározásai csupán abban egyeznek meg [. . .], hogy nem foghatja föl a természeti törvényt, és következésképpen nem engedelmeskedhetik neki, aki nem egészen nagy bölcselő és mély metafizikus. Ami pontosan azt jelenti, hogy az embereknek olyan bölcsességre volt szükségük a társadalom megalkotásához, amilyenre még a társadalom kebelén is csak nagyon kevés ember és csak nagyon nagy erőfeszítések árán képes szert tenni." J-J. Rousseau 'Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól' in J.-J. Rosseau *Értekezések és filozófiai levelek* (Budapest: Magyar Helikon 1978), 76. o.

[733] Jean-Jacques Rousseau *A társadalmi szerződés* ford. Mikó Imre, Bibliotheca Könyvkiadó, 82. o.

[734] 'J.-J. Rousseau levele Voltaire úrhoz' in Jean-Jacques Rousseau *Értekezések és filozófiai levelek* szerk. Ludassy Mária (Magyar Helikon 1978), 267. o.

[735] J-J. Rousseau 'Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól' i. m. 77-78. o.

[736] I. m. 85. o. Miután bármiféle bibliai, illetőleg alátámasztható teológiai alap nélkül előadja, hogy a vallási hit szerint azt kell hinni, hogy mivel Isten maga vezette ki az embereket a természeti állapotból, ezért az egyenlőtlenség az Ő akarata szerint van, rámutat arra, hogy azért írta az *Értekezés*t, hogy megvizsgálja azt, hogy mivé válhatott volna az emberi nem, ha Isten magára hagyja.

[737] I. m. 120. o.

[738] Vö.: V. P. Volgin *A társadalmi eszme fejlődése Franciaországban a XVIII. században* (Budapest: Akadémiai Kiadó 1967), 223. o., ill. 237. o.

[739] Rousseau, a pontos terminológiát használva, „természetes szánalomérzésről" beszél. J-J. Rousseau 'Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól' i. m. 111. o.

[740] 'Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól' i. m. 113. o.

[741] Jól megvilágítja a természeti törvény igazi lényegét és működését az, ahogy a fentebb hozott érvelést Rousseau lezárja: „Egyszóval, inkább ebben a természetes érzésben, s nem a kifinomult érvekben kell keresni az okot, amiért minden ember, a nevelés adta elvektől függetlenül is, irtózik rosszat cselekedni. Szókratészhez meg a hozzá hasonló bölcsekhez talán illik, hogy az ész által tegyék magukévá az erényt, ám az emberi nem réges-rég kihalt volna, ha fennmaradása egyes-egyedül az emberek okoskodásán múlnék." i. m. 113. o.

[742] Vö.: „A természeti állapotban az emberek nem ismertek sem morális viszonyokat, sem kötelességeket [. . .]". i. m. 108. o. Az embernek a természeti állapotban szinte még természete sincs, mivel erkölcsi szempontból bármivé alakíthatja önmagát.

[743] „[. . .] az emberek [. . .] inkább vadak voltak, mint rosszak [. . .]. Semmi módon nem közlekedtek egymással, így aztán nem ismerték a hiúságot, sem a tekintélyt, a megbecsülést, a megvetést; a legcsekélyebb fogalmuk sem volt róla, hogy mi az: enyém s tiéd, és az igazságosságról sem volt valódi elképzelésük [. . .]."J-J. Rousseau 'Értekezés az

emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól' i. m. 113. o. Majd később így folytatja: „[. . .] a vadember az erdőkben kóborolt és nem tudott semmilyen mesterséget, nem tudott beszélni, nem volt otthona, nem háborúskodott, nem lépett viszonyra senkivel, és szüksége sem volt embertársaira, miként arra sem vágyódott, hogy ártson nekik [. . .]". i. m. 117. o. Végül maga Rousseau is kimondja, hogy ez a vadember gyakorlatilag „állatként" létezett és akként tartotta fenn magát: i. m. 123. o.

[744] Antonio Rosmini is úgy tartja , hogy a Rousseau-i természeti állapot – a maga fizikai természeti törvényeivel – nem lehet a természetjog, s annak normáinak meghatározásának az alapja: Antonio Rosmini *Filosofia della politica* (Roma: Cittá Nuova Editrice 1997), 149-150. o.

[745] Leo Strauss, i. m. 193. o.

[746] Ennél egy kicsit árnyaltabb a „kép", hiszen a természeti állapot szabadsága és egyenlősége egy bizonyos szempontból – csak egy bizonyos szempontból, mert az igazi szabadság csak a polgári társadalomban érhető el, amikor az emberek a maguknak alkotott törvényeknek engedelmeskednek – mintául szolgál a polgári társadalom számára. A természeti állapot szabadsága meglehetősen korlátolt, hiszen azt a vak szükség irányítja és így morális korlátoltság jellemzi. Az igazi szabadság az ész kiteljesedése és a morális öntörvényhozás által érhető el: „[. . .] a természeti ember eredendő jósága [. . .] az állampolgárok közös önuralmává tökéletesedett" – írja Sólyom L., i. m. 112. o. A társadalmi' és az 'egyéni', a köz- és a magánszabadság folyamatos Rousseau-i feszültsége, nézetünk szerint, az antropológia, az emberi természet helytelen megválasztásából fakad. Ebből adódik az, hogy Rousseau „a természeti állapotból a társadalmiságot, a társadalomból az emberit iktatja ki". (Sólyom L., i. m. 116. o.) Ez utóbbi pedig azért lehetséges, mert a törvényhozás tökéletes állapota az, ha megsemmisülnek a természeti erők, vagyis ha felszámolódnak az ember természeti állapotának individuális maradványai. (Sólyom L., i. m. 118. o.) Az egészre vonatkoztatott morális létezés magába szippantja az emberi autonómiát. A természetjog klasszikus felfogásából sohasem következhetett volna egy hasonló végkifejlet. Nem lehet nem egyetérteni Sólyom Lászlóval abban, hogy ezen koncepcióban a felvilágosodás emberi természet-átalakító, nevelő programjának minden visszássága – mintegy sűrítve – fellelhető.

[747] Bár maga Rousseau azért vonta vizsgálat alá a természeti állapotot és a természeti embert, hogy az így kapott eredményekből kiindulva keresse a választ a társadalmi és állami berendezkedés alapvető kérdéseire: „Ugyanezt az egyedül helyes eljárást kell alkalmaznunk – azaz tanulmányoznunk kell az eredeti embert, igazi szükségleteit és kötelességeinek alapvető elveit –, ha el akarjuk oszlatni a morális egyenlőtlenség eredetével, az állam igazi alapjaival, tagjainak kölcsönös jogaival és ezer más hasonló kérdéssel kapcsolatosan fölmerülő temérdek nehézséget." J-J. Rousseau 'Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól' i. m. 78. o.

[748] Giovanni Sartori *Demokrácia* (Budapest: Osiris 1999), 131-136. o.

[749] Theo Mayer-Maly például alig kilenc fejezetes „Rechtsphilosophie" című rövid művének egyik fejezetét kifejezetten csak az aranyszabálynak szenteli. Theo Mayer-Maly *Rechtsphilosophie* (Wien: Springer Verlag 2001), 47-54. o.

A ’DOLOG TERMÉSZETE’ A TERMÉSZETJOGIAS JOGFILOZÓFIAI GONDOLKODÁSBAN

1. A ’dolog természete’ fogalmának eszmetörténetéről

A ’dolog természete’ természetjogi kategória használata a legrégebbi időkig nyúlik vissza.[1] A jogász természetjogászok mindig is alkalmazták, de a teológiai és a filozófiai indíttatású természetjogi gondolkodás nagyjainál is a legkülönbözőbb formákban megjelent. Legtöbbször mint az általános ’*természetesség*’ fogalma jelent meg, de konkrétabb értelmében is, mint a természet olyan konkrét *mintája* az állami berendezkedés rendjére vagy a személyközi viszonyok meghatározott relációira, ami *követésre* [*naturam sequere*], *utánzásra* érdemes, minthogy a természet a legjobb tanítómester. A természet adta formák természetességükben a legjobbak, mivel belső természeti törvényeik által vezérelt működésükben az igazság rendjét tükrözik, amelyek így egyetemes természeti igazságukban az emberi együttélés terrénumán is irányadóak, minthogy az is az átfogóbb természet részét képezi. Az ember része tehát az átfogóbb kozmikus és biológiai természetnek, így részesedik abban a filozófiailag megragadható természetben, amelynek természeti törvényei egyetemesen érvényesek. Az *emberi szervezet* „mikrokozmikus” világából nyerhető szervanalógiás és funkcionalista példaszerűség, valamint a *világegyetem* „makrokozmosza” természetes *hierarchikusságában* mintául szolgálnak a politikai társadalom számára is. Ezen gondolatok részben vagy egészben megtalálhatóak John of Salisburynél és Richard Hookernél, de más angol gondolkodóknál is, akik felvették elméletükbe többé-kevésbé kifejtett formában a ’*létezés nagy láncolatának*’ gondolati fordulatát is. Ezen elméletekben a természet általános filozófiai-biológiai értelmében jelenik meg belső strukturáltságában és mintaszerűségében. A legkisebb természetes társadalmi formáció, a család, belső struktúrájával és rendezőelveivel szintén többször előfordul mintaként, amely azonban túlmutat a szűken vett biológiai természetesség horizontján és határozott erkölcsi, normatív társadalmi jelleget is hordoz.

A jogászi természetjogi tanok esetében a dolog természete [*rerum natura*] megjelenik Cicerónál, de a rómaiaknál továbbá ’*naturalis ratio*’-ként is, illetőleg az ’*aequum et bonum*’ és az ’*utilitas*’ fogalmaiban is tetten érhető. Az érett középkorban a teológiai indíttatású, de a filozófia és a jogi gondolkodás számára is bőven termő ’*natura naturans*’ és a ’*natura naturata*’ kategoriális formáikban jelentették a korszakalkotónak is nevezhető teoretikus előrelépést.

A modern korban pedig a természetjogásznak csak bizonyos, sajátos értelemben nevezhető Montesquieu *A törvények szelleméről* című művének legelején, az első mondatban úgy nyilatkozik, hogy

> „a törvények, a legtágabb értelemben véve, azok a szükségszerű viszonylatok, amelyek a dolgok természetéből következnek".[2]

Ebből látszik, hogy a 'dolog természete' fogalom a természet-fogalom modern átalakulása után is központi szerepet játszik a természeti törvények mibenlétének teoretikus megragadásában.

A.) A XX. században a „tény" és az „érték" újkantiánus szétválasztása egyrészt Kelsen jogpozitivizmusának adott táptalajt és elméleti alapot.[3] A jogi norma nem *van*, hanem „*érvényes*" – állítja Hans Kelsen[4], de hogy miért érvényesül a társadalmi gyakorlatban inkább vagy kevésbé egy norma, és hogy miért éppen ezt vagy azt a tartalmat teszi meg, teheti meg a jogalkotó a tételes jog tartalmává, nos erre Kelsen „tiszta" jogtana nem ad választ. Arra sem kapunk választ, hogy miért engedelmeskednek az emberek egyáltalán a jognak, vagyis, hogy miben is állna a normahierarchiát megalapozó kelseni hipotetikus alapnorma „természete", ha azt az érvényesség olyan alapjaként határoznánk meg, ami az érvényesülésnek is a záloga, minthogy minden jogi *érvényesség* a dolgok természetén, végső soron pedig az ember természetén nyugszik, ez utóbbi pedig a hatékony önkéntes *jogkövetést* eredményezheti. Az érvényesülés ugyanis az *tartalmi* érvényességnek következménye és ezáltal meghatározott.[5] A jól „működő", hatékonyan érvényesülő norma nem csak formáljogilag érvényes, hanem tartalmilag is *helyes* és ebben áll hatékonysága. Kelsen is elismeri, hogy a jogrendnek összegészében minimálisan *hatékonynak* kell lennie ahhoz, hogy jogászi értelemben is *érvényesnek* tekinthessük. Csakhogy ezt az érvényesülést nála a jogrendszer *kényszerrend* jellege teszi lehetővé. A természetjogászok ezzel szemben úgy tartják, hogy a dolog természetén nyugvó, a természetjogi előírásoknak megfelelő, s így érvényes pozitív jog éppen ezen belátható és belátandó helyességük okán, a tartalmi érvényesség miatt számíthatnak a polgárok önkéntes jogkövetésére. Egyetérthetünk Kelsennel abban, hogy a pozitív jog a *társadalomalakítás eszköze*. Azonban ahhoz, hogy egy pozitív norma tartalmilag érvényes legyen, s hogy így az ezt belátó önkéntes jogkövetéssel is találkozzon, fontos, hogy az emberi természet tulajdonságait hordozza magán, minthogy az emberi viszonyokat alakítja. Egyébként is minden szerszám vagy eszköz *kialakítottságában* magán hordozza azon anyag *tulajdonságainak lenyomatát*, amelynek megmunkálására szánták. Ennek hiányában alkalmatlan eszköz lenne. Ezen kérdések azonban már mind túlmutatnak a „tiszta" pozitív jog szemléleti horizontján.

B.) A „lét" és a „legyen" szétválasztása másrészt a természetjogisághoz közel eső jogfilozófiák számára is módszertani kiindulópontul szolgált.[6] A jog mint *kulturális jelenség* vezetett el néhány újkantiánus jogászt a jog értékkel, nevezetesen a társadalmi értékkel való szoros kapcsolatának megállapítására, feltárására. A *kultúra*, mint civilizációs tény, amelytől a jog soha el nem szakítható, az a szociális szegmens, amely a tényt és az értéket, a normák érvényességének világát a társadalom „*lét*"–világával *összeköti*.

A kultúra mellett a tényt és az értéket összekötő másik jogfilozófiai konstrukció, a „dolog természete" nem rendelkezik egyfajta evidens jelentéssel. Ez pedig továbbra is a különböző természetfogalmak eltéréseivel magyarázható. Posztmodern korunkra a „lét" világa semmi rendező vagy egyéb objektív értelmet sem látszik felmutatni: úgy tűnik, hogy egyszerűen csak létezik a maga esetlegességében, magát újratermelő faktualitásában. A természetjogászok nagytöbbsége azonban más véleményen van. A „dolog természete" az értékelvű – természetjogi, vagy természetjogias – újkantiánus jogfilozófiában tűnik nagyon termékeny fogalomnak,

hiszen a természeti-társadalmi valóságot képes „összekötni" a jog érvényességen alapuló normatív világával. A példa kedvéért, Gustav Radbruchnál is a „*dolog természete*" az „érték" és a „tény", a legyen és a lét közötti merev szétválasztást van hivatva valamelyest csökkenteni, enyhíteni, de azt meg nem haladja.[7]

2. A 'dolog természete' Gustav Radbruch jogfilozófiájában

Gustav Radbruchot sokan disztingválatlanul besorolják a kortárs természetjogászok közé. Hogy mennyiben lehet őt a szó szoros értelmében természetjogásznak nevezni, arra nehéz válaszolni. A természeti tényekből nem lehet a jogi értékeket megalapozni – állítja, így szekularizált természetfelfogása – a természet és az emberi természet mögött nem az isteni értelmet látta – szükségszerűen vezeti el a *módszertani dualizmushoz* és a *relativizmushoz*. A „dolog természetéről"[8], az igazságosságról és a jogeszméről vallott tanai viszont egyértelműen a merev jogpozitivizmus bírálatát és elfogadhatatlanságát hirdetik.

A dolog természete – hogy rögtön a végkövetkeztetéssel kezdjük – az érték és a tény, a „kell" és a „van" közötti merev szétválasztottságot van rendelve némileg enyhíteni, de – mint mondtuk – azt nem szünteti meg, minthogy az a neokantiánus elméletben módszertani alapelv. Mi is akkor tehát ez a „dolog természete"?

Ennek megválaszolásához foglaljuk össze, hogy miben látja Radbruch a természetjog azon jegyeit, amelyek a természetjog meglehetősen hosszú története során közös és állandó ismérveknek tűnnek: *A.)* A természetjog, mint a természet, mint az Isten és mint az ész, változatlan és általános érvényű minden időben és minden nép számára. *B.*) A természetjog félreérthetetlenül megismerhető az ész által. *C.)* A természetjog nem csupán a pozitív jog összehasonlítási alapja, annak mércéje, hanem sokkal inkább arra rendeltetett, hogy azt helyettesítse, abban az esetben, ha a pozitív jog előírásai ellentmondanak a természetjognak. Radbruch azonban nem tudja elfogadni – már a fentebb előadottak fényében sem – a természetjog változtathatatlanságának és általános érvényűségének tételét, és sokkal inkább Stammlerhez hasonlóan „változó tartalmú természetjogról" szól.

A jogfilozófia részben az *a.)* ember természetén, részben a *b.)* „dolog természetén", továbbá a *c.)* jogeszmén és szintén részben a *d.)* jog anyagán nyugszik – mondja Radbruch. Ezek közül az ember természete a jogfilozófia *konstans* eleme, a dolog természete pedig a *változó* eleme. Az ember természetétől függ a jogeszme, az ember lényege pedig az értelme. Az értelemre alapozott jogeszme, mint az emberi értelem is, *univerzális* érvényű, de Kant nyomán Radbruch azt vallja, hogy csak *formális* értelemben az. Ebből következik az, hogy a természetjogi tanítással ellentétben, önmagában nem alkalmas egy egész – tartalmában teljesen meghatározott – jogrend kialakítására.

A *a.)* „dolog" a „dolog természete" összetételben anyagot, a *jog anyagát* jelenti, pontosabban azon valós dolgokat jelenti, amivel a jogalkotó találkozik. Ezek tehát olyan *természeti, társadalmi* és *jogi helyzetek*, amelyekkel a jogalkotó szabályozó tevékenységekor szembekerül. A természeti tények – illetőleg a természeti történések – nélkülözhetetlen alapját adják a jogi szabályozásnak, a joganyagnak. Olyan egyszerű *természeti történés* mint például az alma leesése a kerítésen túl, a szomszédjogra van alapvető hatással, a föld forgása pedig a jogi időterminusokat és ebből fakadó jogkövetkezményeket alapozza meg. Azzal, hogy az ember egyre inkább

birtokba veszi a természetet, *új szabályozandó* anyagot, s értelemszerűen új jogi problémákat keletkeztet. Természetinek kell tekintenünk az emberi együttélés természethez kötött formáit is. Fontos meglátása Radbruchnak, hogy ezen tények nem közvetlenül, hanem azok *szokásszerű*, *szabályozott* alakjukban és *intézményesített* formáikban normatívak a jog számára /például: a föld forgása a naptár révén; hasonlóképpen a természeti nemi és útodnemzési közösség pedig szintén nem közvetlenül tárgya a jognak, hanem csak konvencionális formáiban, a monogámia (vagy a poligámia), a matriarchátus vagy a patriarchátus intézményein keresztül/. A természeti tények ily módon magukon túlmutatóan a jogi viszonyok *társadalmi előformáira* utalnak. A *jogi viszonyok* pedig a jogalkotó tevékenysége révén, de a szokás, a hagyomány figyelembevételével alakulnak /a törvényhozó például a mindennapi élet üzleti formáit használja fel a kötelmi jog alapjául, vagy olyan kollektív formációkkal (kollektívák, egyházak) találja magát szembe, amik a jogi személyiségként való kezelés *szükségét* rejtik magukban/.

A jogi szabályozáskor a jogalkotó támaszkodhat arra, hogy bizonyos antiszociális magatartásokat a *társadalmi lelkiismeret* elítélendőként tart számon, de figyelembe kell azt is vennie, hogy a leküzdendőnek tekintett rossz társadalmi szokások (pl. párbaj) a társadalom által *elismert hagyományalapokon* állnak. A jogi szabályozás ezen előformái már jól elkülöníthető határok nélkül mennek át a *szokásjogba*, s így a jog anyagát képező tények harmadik csoportjába. E harmadik csoport a *jogilag már szabályozott* életviszonyokat foglalja magába. Radbruch számára a *kulturális* jogfilozófiai szemlélete teszi lehetővé, hogy feltárja a már jogilag szabályozott életviszonyok új jogi szabályozásra való hatását. A társas viszonyok – így a gazdasági viszonyok is – általában már jogilag szabályozott voltukban hatnak a jogalkotásra. Így – a materialista történelemfilozófia bírálataként is elmondható, hogy – nem a gazdasági viszonyok *mint olyanok* határozzák meg a maguk nyersességében a jogalkotás tartalmát, hanem a már szabályozott életviszonyok hatnak részben az új jogalkotási termékekben. Ilyen értelemben mást jelent egy jogilag még jogalkotás tárgyává nem tett életviszonyt szabályozni, és mást, egy már szabályozott területre új jogi normákat kibocsátani. A „dolog" így a *jelenlegi* jogállapotokat is jelenti, a „dolog természete" pedig a jog történelmi, konzervatív aspektusát adja a jogfilozófiának és a jogpolitikának. A „dolog" vizsgálata után térjünk rá a „természet" jelentésének tárgyalására.

A „dolog természetében" a *b.)* „természet" a dolog *lényegét, értelmét* jelenti, azt az objektív értelmet, amit az *életviszonyok szerkezetéből* lehet kinyerni.

A „természet" (életviszonyok) tehát *értékek realizációjaként*, megvalósulásaként is felfogható. A kérdés ennek következtében így hangzik: mennyiben meghatározó a helyes jog számára egy létező életviszony értékeszméje, értelme? Erre azért kell választ kapnunk, hiszen a módszertani dualizmus fel látszik oldódni, meg látszik semmisülni a „dolog természetében" tetten érhető tény-érték közeledésben.

A dolog természete elsősorban atekintetben meghatározó, hogy *jogi elgondolásokat* miként lehet a *valóságban* keresztülvinni. A világ, a társadalom valóságának *nehézkességét* jelenti, egyfajta *ellenállást*, ami a „jogilag megvalósíthatót" határolja be, vagyis a jogi normáknak létrejöttükkor alkalmazkodniuk kell ezen létező meghatározottságokhoz. Ilyen értelemben a jogfilozófia, amely ezen a ponton már a jogpolitikába hajlik, a „*lehetséges művészete*".

Azonban a dolog természete nem csupán a jogilag megvalósítható elé emelkedő korlátot jelent, hanem *már* magának a (megvalósítandó) *jogi gondolatnak megszületésekor* is hat. Minden jogi gondolat ugyanis már magán hordozza azon adott történelmi kor ismertetőjegyeit –

hiszen a jog kulturális jelenség –, amelyben fogant. Ebből következik, hogy már kezdetben észrevétlenül a „lehetséges" paraméterei közé zárva él, és ilyen értelemben a dolog természetéhez kötött.

Mint említettük, a dolog természete nemcsak korlátozásként és meghatározásként van jelen a jogalkotásban, hanem magában a jogeszme lényegében is tetten érhető, mivel minden *értékeszme* egy meghatározott „*anyaghoz*" rendeltetett, és így ezen anyagon keresztül jelenik meg. Az igazságosság eszméje ily módon például a közösségi életre vonatkozik, és lényege szerint így ezen kollektív mozzanathoz kötődik. A művészhez hasonlóan, akinél a műről való elgondolás nagy mértékben kötődik ahhoz az anyaghoz, amelyben megvalósítja a művészi gondolatot, minden értékeszme ahhoz az anyaghoz rendeltetett, amelyben testet ölt, így a jogi ideák is a jog anyaga által, a történelmi kor, a „népszellem" által, egy szóval a dolog természete által meghatározottak.

Azzal kezdtük a „dolog természetének" bemutatását, hogy utaltunk arra, ez Radbruchnál az érték és a valóság, a „*Sein*" és a „*Sollen*", a „lét" és a „legyen" merev dualizmusát enyhíti, de sietünk hozzátenni, hogy ez mégsem haladja meg az újkantiánus dualizmust. A dolog természetével szemben – vagyis a létező valósággal szemben – is az utolsó szót a jogeszme, *mint legfőbb jogi Sollen* mondja ki – nyomatékosítja Radbruch. A „dolog természete" a jogeszmével szemben úgy tűnik fel, mint ami arra tart igényt, hogy a pozitív jog anyagát erőteljesen meghatározza, mégis a döntő szót a jogeszme mondja ki. Összeütközésükkor ugyanis – továbbgondolva a radbruchi állítást – a dolog természete nem adhat olyan jogi tartalmat a pozitív jog számára, ami a jogeszmével, így az igazságosság lényegi magjával ellentétes lenne, mivel a jogeszme a jog „fogalmát" tartalmazza, s így az annak ellentmondó jogalkotói szabályozási tartalom nem minősülhet joginak, mert az természetjog-ellenes törvényt eredményezne.

3. Helmut Coing: a 'dolog természete' és a tapasztalati megismerés

3.1. A tapasztalás szerepe a természetjogi megismerésben

Az *apriorisztikusság* és a *tapasztalás* kérdése a „dolog természetének" a fenomenológiai értéktannal összefüggésben kidolgozott eszmerendszerében jelenik meg plasztikusan. Helmut Coing szerint a természetjog tartalmát az „igazságosság szabályainak összességeként" kell felfogni. Ezek a szabályok a pozitív kultúrjog alapját képezik, s a *jogeszme* erkölcsi tartalmából, valamint a „*dolog természetéből*" vezethetőek le, tekintettel „a társadalmi élet meghatározott, visszatérő alaphelyzeteire és alaptényállásaira."[9] Etikai alapjaikat tekintve ezen szabályok apriorisztikusak és – most már Coingot idézzük –

> „tapasztalati momentumokat is magukban foglalnak, amennyiben meghatározott helyzetekre vonatkoznak, és az emberi természet meghatározott adottságaiból, illetve a dolog természetéből erednek."[10]

A természetjog nem az emberi világtól elvonatkoztatott erkölcsi valóság, hanem a tartalmát olyan momentumok képezik, amelyek a maguk objektivitásában a társadalmi valóságban léteznek, s az igazságosság után kutató jogásznak kell ezeket az elveket feltárnia. Ezen természetjogi elvek, mivel a társadalmi együttélésre vonatkoznak, az igazságosságban nyernek megfogalmazást.

A meghatározott szabályokkal és intézményekkel kapcsolatos tapasztalásnak Coing nagy jelentőséget tulajdonít, hiszen az igazságossági elveket nem elméleti spekuláció révén ismerjük fel, mivel azok a törvényhozás és jogszolgáltatás *gyakorlati* kérdéseihez kapcsolódnak. A természetjog ily módon *pozitíválódhat*, amennyiben sikerül igazságosságra orientálódó törvényt alkotni vagy szakszerűen dönteni. A természetjogi *elmélet* pedig nem más, mint ezen felismerések összegyűjtése és összegzése oly módon, hogy az ismereteket összehasonlítja a jogeszme követelményeivel és a maradandó *elveket* összegzi.

A tapasztalás teszi lehetővé, hogy a „dolog természetéről" ismereteket szerezzünk. Coing szerint az alapelvek, amelyeket a tapasztalás útján lehet kidolgozni, nem apriorisztikus jellegűek, hanem több-kevesebb *tapasztalati elemet* is magukba foglalnak. Az igazságosság alapelvei olyan szabályokból állnak, melyek *apriorisztikus értékfelfogásból*, valamint tapasztalatból alakultak ki.

3.2. Mi a dolog természete? Coing elméletében és az egzisztenciálontológiai jogfilozófiákban

A dolog természete szűk jogászi értelemben a *a.) dolgok tárgyi adottságait*, azok különbözőségeit jelenti. Így az ingó és az ingatlan dolgok különböző természete alapozza meg azt, hogy a birtokátadásuk másképpen történik. Van azonban *b.)* tágabb értelmű jelentése is, így a *technikai környezet* adottságai. Így az előbbi tekintetében az éj és a nappal váltakozása vagy a javak szűkössége, az utóbbi tekintetében pedig az olyan veszélyes gépek („üzemek") használata, amelyek révén különleges magatartási szabályok, jogi kötelezettségek keletkeznek. A *c.) forgalmi*, az *üzleti* és *kereskedelmi* viszonyok sajátosságai, illetőleg az *egyes életszférák, tevékenységi területek*, s az ezekhez tartozó *szervezetek* (katonaság, köztisztviselői kar, házasság, oktatási szféra, egyház stb.) meghatározottságai már tágabb értelemben minősülnek a „dolog természetének". Az egyes életviszonyokban feltárható *d.) tárgyi-szakmai törvényszerűségek* is objektív követelményeikkel dolog természetének minősülnek.

A legfontosabb meghatározottságként azonban az *e.) ember természete* jelentkezik. Az ember születésével, gyermekkori védtelenségével, a nemek elkülönülésével, természetes képességeivel, vágyaival, akarati céljaival, s azoknak egyes életkorokhoz kötődő változásaival együtt jelentik a szabályozandó „dolog" természetét a jogalkotó számára. Az ember birtoklási, életfenntartási és saját életének alakítására való képessége nélkül nem létezhetne a tulajdon intézménye, becsületérzése nélkül a becsületvédelem, a szellemi alkotásra való képesség nélkül pedig a szerzői jog. Az emberi tudattartalmak és pszichológiai tények olyan adottságok, amelyek a pozitív jog számára *előzetesen* adottak. Ezen „pszichológiai tényállások" a cselekedetek jogi értékelését befolyásolják, illetőleg határozzák meg például a tévedés, a bűnösség vagy a szándékosság formájában. Az emberek közösségi és társadalmi életre való törekvése szintén központi jelentőségű a jog számára. Coing szerint a társadalmi életben a 'dolog természete' az *ember természetén* és azon világ természetén nyugszik, amelyben él. Az ember természete vonatkozásában elmondható, hogy az ember természetes törekvéseit, irányultságait a társadalomban éli meg. Ezek – egyfajta individuálpszichológiai igényhierarchiát is mutatva – lehetnek a legegyszerűbb elemi, vitális törekvések, úgy mint az élelem és lakás utáni vágy, de megjelennek a hatalomra és befolyásra, a becsületre és szabadságra irányuló törekvésekként

is, illetőleg kifejeződnek szellemi igényekként is, úgy mint az igazságra, a szépségre és szentre való vágyakozás formájában.

Végezetül a *f.*) *konkrét* társadalmi viszonyokban rejlő *érdekek* is a dolgok természetét jelentik, mint ahogy bizonyos *tipikus egyedi helyzetekhez* kötődő *objektív szempontok* is annak minősülnek. Mindezek a jogalkotót orientálják, korlátozzák, a jogalkotói tevékenységét meghatározott irányokba terelik.

Fontos kiegészítésképpen legvégül a Werner Maihofer által – heideggeri terminológiákból indító, de egyedileg kialakított – egzisztencialista ontológiai terminussal megfogalmazott dolog természetének fogalmára, koncepciójára utalunk.[11] Az ő látásmódjában a szóban forgó fogalom voltaképpen azokat a *társadalmi szereppozíciókat* jelenti (a férj és a feleség, a gyermek és a szülő, a tulajdonos, a birtokos, az eladó, a vevő, a polgár, a szomszéd, illetve mint hivatáshoz, nemzethez, valláshoz tartozó személyek vonatkozásaiban stb.), amelyekben az ember a társadalomba „kilépve" társadalmi személyként [*Sozialperson*] másokkal összehasonlítható és másoktól megkülönböztethető módon az egyes életviszonyokban társadalmi egzisztenciáját megteremtve megjelenik. A jogviszonyoknak ezek a „miként-létek" [*Als-Sein*] jelentik a társadalmi egzisztencialista alapját.[12] Azon társadalmi világ [*Sozialwelt*] tehát, ahol az egyén mint társadalmi személy a társadalmi egzisztenciáját [*Als-Sein*] társadalmi szerepekben megvalósítja, az a jog tere [*Rechtsraum*], a sajátlagosan jogi világ [*Rechtswelt*] egzisztenciális társadalmi alapja.[13]

Az egzisztencialista vagy egzisztenciálontológiai jogfilozófia egyfajta természetjogként jelenik meg például Erich Fechner[14] vagy Sergio Cotta[15] esetében is. Abban nyújtanak maradandót, hogy a jog egész jelenségének egzisztenciálontológiai megalapozásakor kimutatják, hogy a jog az ember egzisztenciális (társadalmi) ontológiáján nyugszik. Így a jogi *Sollen* egy bizonyos egzisztenciális *Sein*ban nyer megalapozást és igazolást, vagyis a jogalkotó előtt fekvő dolog *természetének*, valamint a jog *jelenségének magyarázatában* gyümölcsözőek elméleteik. Cotta írásaiból például kiderül, hogy egy jogviszony alapjául egy egzisztenciális valóság *lényege* áll, ami nélkül az nem lenne az, ami. Így például a harcos lényegéből fakad az, hogy harcolnia *kell*, s ezt a jogalkotónak kiindulópontként figyelembe kell vennie.[16] A szabályozandó terület alapjául így egy olyan *lét*-valóságot találunk, amely egy immanens *Sollen*t rejt magában, hiszen enélkül a dolog nem lenne az, ami, vagyis értelmét, lényegét vesztené el. Nonszensz lenne egy olyan honvédelmi törvényben gondolkodni, amely abból indulna ki, hogy a katona az, akinek nem kell harcolnia. Egy másik példát hozva, a szülőknek, mivel szülők, s mert a gyermekeikhez való relációjukban minősíthetőek csak ilyenekként, ezen reláció révén gondoskodási kötelességük van a gyermekeik felé. Csak az a szülő, akinek gyermeke van, s mivel gyermeke van, ezért gondoskodni köteles, mert a szülő gyermek relációnak ez a *sajátlagos jellemzője*. Értelmetlen lenne a szülőkről úgy gondolkodni, mint akikhez nem tartoznak gyerekek, mert akkor a szóban forgó gyermekek vonatkozásában ők csak felnőttek lennének, akiknek csak általános felelősségük van a gyerekek irányában. Az, hogy a szülőkhöz gyermek *tartozik*, vagyis, hogy meghatározott gyermekek szülei, alapozza meg a gondoskodási kötelességet. Továbbá értelmetlen lenne férjről beszélni feleség nélkül, s feleségről férj nélkül. Az előbbi relációt kifejező házastársi mivolt pedig az összetartozás révén – immáron intézményként – kötelességeket és jogokat involvál.

A dolog természetének további konkrét *tartalmi* meghatározását, *kibontását* tekintve viszont jóval gondolatébresztőbbek Coing megállapításai.

3.3. Létezik-e egy komplex természeti-társadalmi létrend, amely a jogalkotó által csak megismerendő és jogszabályokká átfordítandó?

A fentiek alapján úgy tűnhetne – mutat rá Coing –, hogy a dolgok természete révén a társadalmi dolgok mindent átható komplett és befejezett rendjével találja magát szembe a jogalkotó, amelyet igazságként csak fel kell ismernie. Úgy látszik tehát, hogy a dolgoknak, azaz az életviszonyoknak meg van a maguk zárt rendje, amelyek magukban hordozzák a mércéjüket. Az igazságosság így csak abban állna, hogy ezeket, vagyis magát a létrendet normatíve fejezzük a jogszabályok révén:

> „A dolog természete – úgy tűnik – mércéül szolgál az igazságosságnak úgy, hogy közben maga is egy zárt rendet alkot, amennyiben a dolgokban benne rejlő rend figyelembevételére szorít bennünket. Ezek szerint az igazságosság abban áll, hogy az embereket és a társadalmi folyamatokat úgy rendezzük a jogrendben, hogy arra a helyre soroljuk be őket, amely helyet maga a lét rendje határozott meg számukra. Az igazságos törvényhozó funkciója ezzel döntési feladatból megismerési feladattá alakulna át: a természetjog – amellyé a jogeszme kibővülne – annak a rendnek a tükörképe lenne, amely magukban az emberekben és a dolgokban található meg. Az igazi lét megismerése lehetővé tenné a törvényhozó számára, hogy mindenkinek megadhassa a magáét."[17]

A fentiek szerint tehát a jogalkotói döntés puszta megismerési aktussal helyettesítődne, minthogy e koncepcióban a *természeti-társadalmi rend* jogalkotói *megismerés* révén teljes egészében *részletes természetjogi kódexszé* alakulna át, ahol már a pozitív jog puszta léte sem lenne más, mint a természetjog „kópiája", tükörképe, ahogy az Kelsennek a természetjogi gondolkodást érintő kritikájában is áll. Csakhogy a természetjog, annak helyes felfogásában, nem minuciózusan kidolgozott kódex, amely a természeti rendet hiteles pontosságában előíróan tartalmazza. Aquinói Szent Tamás a természeti törvény tanában nem állította – írja Coing –, hogy a

> „lét-rend megismerhetősége olyannyira teljes lenne, hogy megszabadítana minket mindenféle döntéstől. Legalábbis szükséges marad, hogy a konkrét helyzeteket mindenkor olyan konkrét döntésekkel rendezzük, melyek bár az alapvető meglátásokon alapulnak, mégis alkalmazkodnak az adott helyzet sajátosságaihoz."[18]

A jogalkotói *döntést* tehát a megismerés nem helyettesítheti. De ennek kibontása előtt nézzük meg, hogy miként szembesül a jogalkotó a dolog természetével.

Az emberi természet és a társadalmilag rendezett emberi viszonyok megismerése és megértése a jogalkotó számára elkerülhetetlen. Ez a jogalkotói megismerés nem csak a konkrét viszony érdekstruktúráinak és problémáinak *szakmai* megértését jelenti, hanem az emberi *magatartások természetének* általában vett megértését is bizonyos társadalmi szférákban, így például a gazdaság területén. Ha ezen, az egyes életviszonyokra jellemző érdekeket nem veszi figyelembe, akkor félő, hogy azok a törvény ellenére fognak mégis érvényesülni. Így a dolgok természetével nem törődő, vagy azokkal nyilvánvalóan ellentétes törvények *hatákonytalanok* lesznek, minthogy az azokban foglalt normatartalmak nem fognak a dolgok természetének „ellenállása" miatt, azaz a pozitív joggal ellentétes, de a dolgok természetéből imperatív módon

fakadó társadalmi magatartások miatt megvalósulni. Ily módon a törvényhozó jogalkotói céljai nem fognak érvényesülni, mivel nem vette figyelembe a dolgok természetét. Ezen lehetőséggel szemben megállapíthatjuk, hogy a jogot „alkotó" jogászok a klasszikus korban tulajdonképpen a dolgok belső természetét érvényesítették jogászi munkájukban és *iurisdictió*jukban. Azt a jogiságot „mondták ki" – a társadalmi valóság természetét interpretálva, feltárva –, ami a „dolgokban", azaz a társadalmi viszonyokban már „oldott" állapotban, immanens racionalitásként, természetes méltányosságként rejlett. Coing is rámutat arra, hogy a római *praetor* jogalkotói tevékenysége sem volt más, mint „az életben megjelenő érdekek előtérbe helyezése egy korszerűtlenné vált törvénnyel szemben."[19]

A dolgok természetét azért kell tiszteletben tartanunk – írja Coing –, mert enélkül igazságos rend nem jöhet létre. A jogalkotókat akképpen inti, hogy előbb meg kell tanulniuk tisztelniük a dolgok rendjét[20], előbb meg előttük alázkodniuk, mielőtt arra gondolnának, hogy rendezzék azokat. Ez a *tanulékony* és *figyelmes* hozzáállás a dolgok természetes elrendezettségéhez, belső rendjéhez volt a középkorban, de az egész klasszikus korszakban a jogászok részéről a jellemző magatartás.

Az előbb említett attitűd azonban nem azt jelenti, hogy – mint már fentebb tettünk rá említést – a dolgok természete révén egy *zárt rendbe* nyerünk bepillantást, s ez még az egyedi problémák esetén is áll. A dolog természete *rendezési elemekkel* szolgál, nyomatékosítja Coing, de magával a renddel nem. Ezt úgy érti, hogy a dolog belső rendezettsége nem azt jelenti, hogy a jogalkotónak már ne kellene *értékelően* állnia a jogalkotás tárgyához, és ne kellene azt rendeznie. A társadalmi élet ugyanis mutat belső *szerkezeti elemeket*, de ez a szerkezet nem teszi feleslegessé vagy mellőzhetővé a jogalkotás *rendező* tevékenységét. Éppen akkor kerülnek „egyértelműen napvilágra ezen szerkezetek és akkor nyerik el jelentőségüket, mikor a tényeket értékelőleg közelítjük meg".[21] Az emberi természet vonatkozásában például a jogalkotónak mindenek előtt úgy kell közelítnie az emberhez, ahogy van, minden tulajdonságával együtt. Azonban a jogalkotó nem állhat meg itt, mivel nem lehet az emberi természet minden szociológiailag regisztrálható megnyilvánulását, szenvedélyét és vágyát kritikátlanul támogatni, hanem értékelnie kell, hogy melyeket tekinti ezek közül társadalmilag *értékesnek* és így támogatandóaknak. Egyes tulajdonságokat éppen hogy fékezni kell, másokat pedig ellenkező módon támogatnia és érvényesülni hagynia. Mindez *értékelő* hozzáállást kíván. Az ember természete szerint erkölcsös, társas és eszes lény. Uralkodnia kell tehát ösztönein, és azokat csak társadalmilag elfogadott módon, ahogy mondani szokták manapság: „proszociálisan" élheti meg. Az ember szabad és éppen ezért *felelős* lény. Felelős azért, hogy az egyénre és a társadalmi együttélésre vonatkozó természetjog normáit betartva élje vágyait meg és teljesítse ki önmagát. Ha nem így jár el, jogilag *felelősségre vonható*, nemcsak szándékos tetteiért, hanem bizonyos esetekben még a gondatlanokért is.

Az ember ily módon önmagában nemcsak természeti elemekkel, egyedi tulajdonságokkal, hanem annak elemei közötti *hierarchiával* is rendelkezik. Az ember bizonyos értelemben része a biológiai meghatározottságok által uralt „állati" világnak, minthogy az ember arisztotelészi értelemben *zoon politikon*, vagyis az ember „természeténél fogva állami életre hivatott élőlény"[22], illetve a Szent Tamási által olykor használt terminussal *animal rationale*[23], csakhogy az utóbbi tagok („*politikon*", „*rationale*") azt jelzik, hogy teljes egészében meg is haladja azt, mivel *társas* és *eszes* lény. Az emberi természet tehát a klasszikus felfogás szerint hierarchizált oly módon, ahogy arról korábban már többször szóltunk, vagyis a racionális és erkölcsös-társas

valóját kell megélnie a természetes vágyainak kordában tartásakor, illetőleg helyes irányba terelésekor. Erre csak az ember képes, így csak az ember természeténél fogva *jogi lény*, vagy ahogy Del Vecchio állítja, jogi „állat" [*animale giuridico*].[24] Az egyes embernek az emberi természet lényegi *céljait* kell a természetjogi előírásoknak megfelelően saját egzisztenciájában egyedi módon megvalósítania. A jogalkotónak ezt oly módon kell elősegítenie, hogy az embert természetjogi értelemben vett jogi mivoltában teljesítse ki, célba véve – Del Vecchio kifejezésével élve[25] – a *homo juridicus* erkölcsi törvények betartására is nyitott alakját (a természetjog a természetes erkölcsi törvény tágabb kategóriájának a része, ahol ez utóbbinak van egy interszubjektív dimenziója is). Csakhogy ezt többféleképpen lehet jogtechnikailag elősegíteni egyetlen adott társadalmi (jog)viszonyban is, minthogy *többféle*, bár korlátozott számú, természetjogilag helyes és technikailag pedig jól kialakítottnak minősíthető jogalkotási termék képzelhető el egy megoldandó életviszony vonatkozásában. Ez a tény jogalkotás-technikailag *választást* igényel több, – újólag hangsúlyozzuk – a természetjog és a dolog természetének, azaz ember lét-céljainak megfelelő, szakmailag egyaránt lehetséges megoldások közül. Ezt a tomisták 'közelebbről meghatározásnak' [*determinatio*] hívják, s Coing is elfogadja ezt a kifejezést annak tartalmával együtt. A dolog természetének és a természetjog elveinek egyaránt megfelelő lehetséges megoldások közül tehát *egyet* jogalkotó *döntéssel* ki kell választani. Következésképpen *értékelőleg közelebbről meg kell határozni* a dolog természetéből fakadó azon szerkezeti elemeket, amelyek a jogalkotás által megtámogatandó normatív elemek, végül pedig pozitív joggá kell alakítani az értékelés, a mérlegelés és a jogtechnikai megoldás melletti döntés eredményeképpen.

A dolog természete azonban, mint azt láttuk, számos, egymástól jelentősen különböző viszony és dolog természetét jelenti a technikaiktól a legtisztábban erkölcsi jellegűekig bezárólag. Ezek nem egyforma természetűek, ráadásul ellentétbe is kerülhetnek egymással, még azonos kategórián belül is. Coing csak annyit mond, hogy mindenképpen értékelésre van szükség. Mi azonban már tudjuk, hogy a természetjog vezérlő elvei és tartalmai segítenek minket ezen értékelésben.

Ha valami a dolog természeteként tűnik megjelenni, de jogalkotási termékben ezt érvényesítve az a természetjog *lényegét*, a jogiság legmélyebb tartalmát sértené, úgy Gustav Radbruchhal azt kell mondanunk, hogy a 'jogeszmé'-é az elsőbbség, hiszen a „jogeszme" tartalmazza a jogiság lényegét. A jogeszmének, azaz a természetjog lényegi elemeinek ellentmondó, de a jogalkotás tárgyává tett dolgok „meghatározott természetére" hivatkozó jogszabályi előírás nem lehet 'jog' a szó jogfilozófiai, természetjogi értelmében. Az *egyenlő személyi méltóságot* nyilvánvalóan sértő törvény nem lehet jogi előírás, amennyiben 'a jog' fogalmát a természetjognak tartjuk fenn. A természetjogi tartalmakat nagyrészt ma már pozitíválódva tartalmazzák a nemzeti alkotmányok és számos nemzetközi dokumentum. Ezek jelentős részét „emberi jogokként" ismerjük. Minden ember egyenlő személyi méltósága nyilvánvalóan a legfontosabb emberi jogok közül való. Így az olyan törvény például, amely arra hivatkozna, hogy bizonyos bőrszínhez tartozó személyek nem is jelentkezhetnek egy meghatározott oktatási intézménybe, ahol nemzeti történelmet tanítanak fő profiljukként, mondván, hogy egy ilyen bőrszínű ember valószínűleg olyan kultúrához kötődik, amely idegen az intézményben tanítotthoz képest, s így ezen kultúrához tartozva nem is lesz képes megérteni az intézményben tanított egészen más nemzeti kultúra szellemét, nos, az ilyen rendelkezés alkotmányellenes és természetjogellenes, mivel bőrszíne alapján senkit sem lehet diszkriminálni. E példában úgy tűnhetne, hogy

az oktatási intézmény profilja a „dolog természete", amit úgy próbálnak érvényesíteni, hogy a jogeszme tartalmát sértő rendelkezést hoznak, mi azonban a fentiek alapján azt mondhatjuk, hogy a bőrszín alapján tett különbségtevés nem „jogi", mert természet-jogellenes, s immáron már alkotmányellenes is. A kívánatos társadalmi vagy bármely partikuláris célt természetjog-ellenes eszközökkel nem lehet elérni, csak természetjognak megfelelőekkel, ami empirikusan sokszor egybeesik immáron az alkotmányosakkal. A cél elérhető úgy, hogy bárki felvételizhet, aki az alkotmányos rendelkezéseknek megfelelő törvényes kritériumoknak megfelel, de természetesen majd csak az nyer felvételt, aki szakmailag jól teljesít, tekintet nélkül bőrszínére.

A fentiek természetesen nem azt jelentik, hogy egyáltalán nem tehető semmiféle különbség a társadalom releváns csoportjai között a jogalkotói értékelésben és szabályozásban.[26] Csupán arról van szó, hogy alkotmány-ellenes különbségek nem tehetőek, amelyek az érintett személyek *egyenlő személyi méltóságát* sértenék, vagy ugyanezt a másik oldalról megfogalmazva, az egyenlő emberi méltóság *természetjogi és alkotmányos elvét* sértenék. A társadalomban meglévő olyan csoportok, amelyeket például a társadalmi munkamegosztás hoz létre, alapul vehetők sajátos jellemzőikkel. Lehet következésképpen például úgy rendelkezni, hogy a vállalkozókra más adózás vonatkozik, mint a köztisztviselőkre, mivel a csoportképzés nem önkényes, mert szociológiailag megalapozott, továbbá nem alkotmányellenes, mert senkinek nem sérti az emberi méltóságát az, ha munkatevékenység-típusának jellemzői alapján vonatkoznak rá sajátos adószabályok. A munkatevékenység általános jellemzői az a „dolog természete", amely meghatározott külön szabályozást igényel a már meglevő különbség szerint. Az igazságosság modern értelme szerint az olyan formális eszme, amely az egyenlők egyenlőkként, az egyenlőtlenek – az egyenlőtlenség mértéke szerinti – egyenlőtlenként való kezelését rendeli, de amely nem ad választ arra, hogy kik tekinthetők egyenlőknek és kik egyenlőtleneknek, mint ahogy arra sem, hogy miként kezelendők az egyenlőek és az egyenlőtlenek.[27] Éppen ezért az igazságosság ezen értelme az egyenlő személyi méltóságként kezelés alkotmányos elvét (és alkotmányos jogát) *formálisan* tekinti, így az egyenlőség/egyenlőtlenség tartalmi szempontjairól nem tesz állításokat. Az azonost tehát azonosan, a különbözőt pedig a különbözőség mértéke szerint kell különbözően kezelni az igazságosság univerzálisan elterjedt formális elve szerint. A kérdés azonban az, hogy mi a releváns – vagyis nem önkényes, hanem a dolog természetén alapuló – és egyben nem természetjogellenes – azaz a jogeszmének ellent nem mondó – különbségtevés, továbbá mi annak a jellege és tartalma a szóban forgó dolog természete szerint. Ezen *tartalmi* igazságossági kérdést a *dolog természete* határozza meg. A jogalkotónak a dolog természetének helyes megállapításához és érvényesítéséhez természetjogi, alkotmányjogi, valamint jogág-specifikus jogi ismeretekre van szüksége, illetőleg egyéb jogtechnikai és dogmatikai ismeretekre, minthogy általában nem a természetjog (az alkotmányos jogok) megsértésének eltökélt szándéka eredményezi a konkrét megoldás természetjogellenességét és alkotmányellenességét, hanem a választott szabályozási modell végig nem gondolása az említett szempontok szerint.

Végül szeretnénk utalni arra, hogy a jogeszmének nem csak az emberi jogok jelentik a tartalmát, hanem azon erkölcsi természeti törvények is, amely nélkül az ember nem maradhat önazonos. Így a család természetjogi védelem alatt áll, s semmilyen más nemi orientációjú személy vagy személyek egyenlő méltóságához való jogát nem sérti az, ha ezt a természetjogi követelményt érvényesítve az alkotmányozó vagy a jogalkotó az alkotmányos intézményvéde-

lem eszközével élve a heteroszexuális házassági kapcsolatokon nyugvó természetes társadalmi alapegységekre korlátozza a család fogalmát.

3.4. A dolog és az ember természete korlát a jogalkotói szabadság előtt

Ha a tipikus érdekeket vagy a társadalmi intézmények lényegi törvényeit a jogalkotó figyelmen kívül hagyja, akkor a dolog természetén *erőszakot* vevő törvényeinek *hatékonytalanságával* kell számolnia. Ha azonban a pozitív jog mögött álló állami *kényszerítő* apparátus hatására mégis érvényesülnének a jogalkotói előírások bizonyos mértékben, akkor a dolog természetével ellentétes magatartásformák kikényszerítése, illetőleg az azokhoz félelemből való azonosulás miatt a társadalmi élet meghatározott területein egyéni és társadalmi *torzulásokat* okozhat az értékrendben és a tudatokban, de súlyosabb esetben, illetve hosszabb idő elteltével akár a *társadalmi rend felbomlásával* is számolni kell.

Ha a jogrend mögött álló hatalom arra tesz kényszerapparátusára támaszkodva és hatalmával visszaélve *erőszakos* kísérletet, hogy az ember önmagában legitim természetes törekvéseit tiltsa, és így ezen, egyébként *normális* magatartásokat *kriminalizálja*, akkor *törvénytelenségbe* hajszolja az egyént.[28]

Hozzátehetjük, hogy a legsúlyosabb a helyzet akkor, ha a dolog természetének figyelmen kívül hagyása, nyilvánvaló sértése az emberi természet *leglényegibb önazonosságát* jelentő elemek vonatkozásában történik (személyi méltósága, legalapvetőbb szabadságjogai, az emberi természet erkölcsi igazságai ellen stb.). Ez esetben már nem is pusztán a dolog természetével, hanem magával a jog fogalmát adó természetjoggal ellentétes pozitív jogról van szó. Egy ilyen, az emberi természet erkölcsi tényeit és igazságait támadó törvényt nem lehet fogalmilag jognak nevezni. Ez pszeudo-jog, merő erőszak-törvény, amelynek nem csak lehet, hanem – az általános szabály szerint – erkölcsi kötelesség ellenszegülni (passzív vagy aktív módon) az ember alapvető jogainak védelmében. Az ellenállás lehetőségéről, módjairól és korlátairól külön fejezetben szólunk.

Jegyzetek

[1] Mind a mai napig a legteljesebb eszmetörténeti áttekintést, valamint a legkidolgozottabb monografikus igényű tárgyalást Herbert Schambeck munkája jelenti: *Der Begriff der „Natur der Sache"* (Wien: Springer Verlag 1964)

[2] Montesquieu *A törvények szelleméről* (Budapest: Osiris–Attraktor 2000), 47. o.

[3] Ld. Hans Kelsen analitikus jogelméletét, s különösen főművét: Hans Kelsen *Tiszta jogtan* ford. Bibó István (Budapest: Az ELTE Bibó István Szakkollégium kiadványa 1988).

[4] A jogi norma, Hans Kelsen neokantiánus koncepciója szerint, tehát nem van [*Sein*], hanem érvényes [*Sollen*]. Nem azért törvény, mert minden körülmények között szükségszerűen ugyanúgy játszódik le, hiszen ez a természeti törvény sajátja, hanem azért törvény mert *érvényes* [*Sollen*] (, s mert megsértése szankciót von maga után). A normák nem azt mondják meg, hogy szükségképpen mi történik a valóságban, hanem hogy minek kell(ene) történnie. A jogi normák az emberi magatartásokra vonatkoznak. Hans Kelsen *Az államelmélet alapvonalai* (Miskolc: Bíbor Kiadó 1997), 29-44. o. [Prudentia iuris]

[5] Kézenfekvőnek és plauzibilisnek tűnik R. Marcic azon elméleti erőfeszítése, hogy a természetjogot tegye meg a pozitív jog alapnormájává, azaz érvényességi alapjává. Ily módon a pozitív jog formális érvényességének alapja az alapnormaként értelmezett természetjog. R. Marcic 'Das Naturrecht als Grundnorm der Verfassung' in F. M. Schmölz *Das Naturrecht in der politischen Theorie* (Wien 1963).

[6] Elsősorban Gustav Radbruch jogfilozófiájára utalnánk.

[7] Radbruchnál a „dolog természete" az érték és a valóság, a lét és a legyen merev dualizmusát enyhíti, de sietünk hozzátenni, hogy az mégsem haladja meg az újkantiánus dualizmust. A dolog természetével szemben – vagyis a létező valósággal szemben – is az utolsó szót a jogeszme mondja ki – nyomatékosítja Radbruch. A „dolog természete" a jogeszmével szemben úgy tűnik fel, mint ami arra tart igényt, hogy a jog anyagát erőteljesen meghatározza, mégis a döntő szó a jogeszméé. Gustav Radbruch *Die Natur der Sache als Juristische Denkform* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchdesellschaft 1963).

[8] Ld. az eredeti kiadást: Gustav Radbruch 'Die Natur der Sache als juristische Denkform' in *Festschrift zu Ehren von Rudolf Laun* (Hamburg 1948), 161 skk.; Gustav Radbruch *Propedeutica alla filosofia del diritto* (*Vorschule der Rechtsphilosophie*) Dino Pasini szerk. (Torino: 1959 G. Giappichelli Editore), 100-104. o.

[9] Helmut Coing *A jogfilozófia alapjai* (Budapest: Osiris Kiadó 1996), 191. o.

[10] H. Coing, i. m. 191. o.

[11] Werner Maihofer 'Die Natur der Sache' *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 1958, 2, 145-174. o.

[12] Werner Maihofer *Recht und Sein, Prolegomena zu einer Rechtsontologie* (Frankfurt a. M. 1954)

[13] Peschka Vilmos 'Az egzisztencialista jogfilozófia' in *Kritikai tanulmányok a modern polgári jogelméletről* szerk. Szabó Imre (Budapest: Akadémiai Kiadó 1963), 311. o.

[14] Erich Fechner 'Naturrecht und Existenzphilosophie' *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 1955, 3.

[15] Sergio Cotta 'A természetjog filozófiai antropológiai alapja', illetve 'A természet fogalma a jogban ' in *Természetjog – Szöveggyűjtemény* szerk. Frivaldszky János (Budapest: Szent István Társulat 2006), 2. kiadás, 173-188. o. Ld. Sergio Cotta *Il diritto nell'esistenza* (Milano: Giuffré Editore 1991). Az idős Cotta ezt művét tekintette az egész életművét összefoglaló jellegűnek.

[16] S. Cotta, 'A természet fogalma a jogban ', i. m. 179-180. o.

[17] H. Coing i. m. 170. o.

[18] H. Coing, i. m. 171–172. o.

[19] H. Coing, i. m. 173. o.

[20] François Gény, aki a dolog természetére mint jogforrásra tekint, úgy fogalmaz, hogy a jogásznak az „adottat" tisztelnie kell és alája kell rendelnie „konstrukcióit". 'A jogfogalom Franciaországban – jelen állapota és jövője' in *Jog és filozófia* szerk. Varga Csaba (Budapest: Akadémiai Kiadó 1981), 201. o.

[21] H. Coing, i. m. 174. o.

[22] Ariszotelész *Politika*, I, 2. 1253a.

[23] *S. Th*., Suppl., q. 65, a, 1

[24] Giorgio Del Vecchio *La giustizia* (Roma 1956), 104. o.

[25] Giorgio Del Vecchio 'Homo juridicus és a jog mint életszabály elégtelensége' in *Jog és filozófia* i. m. 209-224. o.

[26] Ld. a német alkotmánybíráskodás állásfoglalását az egyenlőség *formális* értelme mellett, s különösen a „Hebammen" ítéletet. Pokol Béla *Jogbölcseleti vizsgálódások* (Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó 1994), 28-30. o. Helmut Coing pedig a svájci alkotmányos jogszolgáltatási gyakorlatra hivatkozik az egyenlőként, illetve az egyenlőtlenként való kezelés kérdése kapcsán, rámutatva arra, hogy a dolog természetét nem elég konstatálni, hanem az legtöbbször még értékelést és így döntést is kíván. i. m. 176. o.

[27] Radbruch a jogeszme másik elemére, a célszerűségre hárítja ennek eldöntését, csakhogy a célszerűség érvényesítése a tartalmi értékelés kérdéseiben – azaz az egyenlőként és az egyenlőtlenként kezelés kérdéseiben – relatív értékek közötti szubjektív választást eredményez az eredeti radbruchi tanban. A megoldás felé vezető utat az jelenti majd, amikor a jogeszmében immáron központivá emelt igazságosság lényegi magját jelentő egyenlőség fogalmába az *egyenlő méltóságot* is beleérti a háború utáni természetjogi fordulatának megfelelően, amely elemet a német Legfelsőbb Bíróság is átvett ítéletében a radbruchi érvelésből. Következésképpen az egyenlő és egyenlőtlen megkülönböztetésében, valamint a kezelés módjában az egyenlő méltóságú személyként való bánás elve *korlát* a célszerűségre való hivatkozás előtt.

[28] Uo.

TERMÉSZETJOG ÉS JOGSZOCIOLÓGIA

1. A (jog)szociológia természetjogiassága: m iért érdeklődtek a szociológusok a jog iránt, és miért alkottak természetjogias elméletet?

Mivel a társadalom törvényeit kutató szociológusok a jog intézményrendszerében a változás és a fennmaradás struktúráit és normáit tudták markánsan fogalmilag megragadni, ezért nem meglepő, ha a legnagyobb szociológusok – a kezdetektől napjainkig – mind foglalkoztak a joggal, s így voltaképpen valamilyen jogszociológiát alkottak társadalomelméletük keretén belül, sokszor egész társadalomelméletük (makroszociológiai elméletük) gerinceként. A jogban azonban a társadalmi értékelvárások is lecsapódnak, így az sem meglepő, ha a szociológiailag tematizált jog valamilyen értelemben vett „természetjog" formájában jelenik meg. Így a szociológusok közül többen is alkottak természetjogi tant.[1] A modern természetjogi iskolát felváltó XIX. századi szociológiai rendszerek, úgy mint Comte-é, Spenceré, vagy akár Marxé is tulajdonképpen egyfajta jövőbeli ideális társadalom „természetjogi" képét vázolják fel.[2]

Az alábbiakban a jogszociológusok természetjogi gondolkodáshoz való viszonyát, de a természetjogi gondolkodásnak a (jog)szociológiához való viszonyát is áttekintjük röviden.

2. A tárgy és a módszer: a jogszociológia jog-képe és a természetjogászok jog-felfogása

A jogszociológia rövid története során többször is polémiában állt az absztrakt, a *modern* tudományos racionalisztikus, azaz az *észjog*ként definiálható természetjogi doktrínával. Ami közös a jogszociológiában és a természetjogban, az az eredeti célkitűzés: a *pozitív jogtól különböző* jog kidolgozása, vagyis egy olyan jogtól, amely alapját kizárólag a politikai hatalomtól eredezteti, pontosabban a törvényhozó által kihirdetett normákban és a bíró által kimondott ítéletekben határozza meg. Ezen hasonlóság, közös irányultság ellenére a jogszociológia képviselői világosan elhatárolódnak a természetjogi tanoktól. Különösen amiatt, mert dogmatikusnak és tekintélyelvűnek tartják a követett módszert és a választott tárgyat illetően. A jogszociológia – mint tudjuk – a *tapasztalat* útját követi, és kutatási tárgyának egy *relatív* és *változó* jogot tekint, amely elválaszthatatlanul összefonódik a társadalmi környezettel. Ezzel szemben – állítják a jogszociológia képviselői – a természetjog az *elméleti spekuláció* útját járja, minthogy egy *abszolút* és *változatlan jogot* vizsgál, amelynek alapját – kortól és a szerzőtől függően – a természetben, Istenben vagy az emberben találja meg. Innét, a módszer és a tárgy különbözőségéből fakad a két diszciplína közötti elkerülhetetlen vita, mely érdekes módon sokszor abban nyilvánul meg, hogy a jogszociológusok kívánnak a természetjogászok helyébe lépni, és

az általuk definiált jogot (társadalmi jog, élő jog, szabad jog stb...) akarják egy új, egy jobban elfogadható természetjogként feltüntetni. Már most szeretnénk jelezni, hogy ez a törekvés mutatja, hogy létezik, létezhet olyan természetjog, amely nem dogmatikus, tekintélyelvű és merev. A klasszikus természetjog éppen ilyen volt, akkor is, ha szilárd metafizikán nyugodott. A természetjogászok tanai helyébe lépni kívánó természetjogias jogszociológiai elméletek azonban valódi természetjogi tanokként – *empirizmusuk* miatt – nem értékelhetőek, vagyis az önmeghatározás és a valós tudománymódszertani és eszmetörténeti meghatározás eltérnek egymástól. Jól mutatják azonban azt az igényt, hogy a pozitív törvényektől, a merev szabályoktól, illetve a bírói döntésektől eltérően, amelyek „kinyilvánítják" a már *előzetesen* meglevő jogot, a jog valami komplexebb, *keresendő* és megtalálandó dolog legyen. Egy olyan jog igénye merül fel jogszociológiájukban, amely nem csak a változó joggyakorlathoz és a politikailag artikulálatlan társadalmi igényekhez áll közelebb, hanem ami egyszersmind társadalmi és etikai *értéktartalmat* is biztosít a pozitív jog változó rendszerének. Újólag nyomatékosítani szeretnénk, hogy a jogszociológusok fenti törekvése mutatja azt, hogy *létezik* egy olyan természetjogi irányzat is, a *klasszikus természetjogé*, amely úgy tekint a jogra, mint ami a természetes igazságosság és méltányosság talaján áll, de ez utóbbiak nem *elvont természetjogi kódexekben* lelhetőek fel tartalmilag egyszer és mindenkorra teljesen kibontva, hanem az egyedi és történetileg *változó* társadalmi helyzetekben, konkrét szituációkban nyerik tartalmukat a *konkrét* társadalmi és jogviszonyok logikájának megfelelően. A jogszociológusok *ezen* természetjogi hagyományhoz tudtak visszanyúlni, s a természetjogi gondolkodást bírálva, voltaképpen – ha nem is tudatosan – annak *modern észjogi* verzióját utasították el, miközben bátran fordultak annak klasszikus verziójához. Tisztán mutatják ezt Hermann Kantorowicz kijelentései, aki egyrészt megállapítja, hogy a jog új felfogása, amelyet ő is képvisel, voltaképpen a természetjog „megváltozott alakban történő feltámadása"[3], de ezen sajátos értelmű természetjognak nem sok köze van a modern természetjogi (észjogi) tanokhoz, így például Pufendorf vagy Wolf jogfilozófiájához[4], hanem sokkal inkább köthető a középkori klasszikus jogtudományhoz.[5]

3. Néhány újkori előzmény

Ha eszmetörténetileg tekintve az újkori (modern) természetjog egynémely nagy mesterei egyrészről tekinthetők valamelyest a jogszociológiai szemléletmód előfutárainak, amennyiben megvizsgálták a jog és a társadalom kapcsolatának problémáit, és néhány szempontot elmélyülten át is tekintettek, másrészről azonban mégsem tekinthetőek annak, mivel absztrakt racionalizmusuk, amely mindvégig jellemezte őket, valamint tanaiknak – saját maguk által tulajdonított – abszolút, „kizárólagos érvényessége" miatt kevéssé érzékenyek a történelmi változásra és a konkrét társadalmi valóságra. A jogszociológusok elődeiknek így olyan gondolkodókat tekintenek, akik ez utóbbiakra jobban fogékonyak voltak. Montesquieu mindenképpen ezen elődök közé tartozik. A jogszociológia tehát, bár mindmáig érzékelhetőek törekvések egyes gondolkodóknál, hogy elméleteikbe természetjogi mozzanatokat inkorporáljanak, mégis *okozatos* és *pozitivista* társadalom- és jogtudományként saját útját járja. Törekvéseik azonban összességükben jól mutatja, hogy a természetjog eredeti és valódi formájában érzékeny a *változó* társadalmi momentumokra, és nem a mindenhol és minden körülmények között változatlan és *változtathatatlan* egyetlen természetjogi észkódex kidolgozásának a tudománya.

4. Természetjogi elemek a jogszociológusok jogkoncepcióiban

Francois Gény (1861–1959) szerint a jogrend nem teljes, és amikor a pozitív jog formális forrásai (törvény és szokás) elégtelennek bizonyulnak, élni kell a szabad tudományos kutatás lehetőségével, amely feltárhatja „azon objektív elemeket, amelyek a pozitív jog által igényelt minden megoldást meghatároznak”[6]. Ezen *szabad kutatásnak* egyrészről az értelmet és a tudatot kell kérdeznie, hogy belső természetükben feltárja az igazságosság alapjait, másrészről a társadalmi jelenségekhez kell fordulnia, hogy harmóniájuk törvényeit és az általuk igényelt rendezőelveket megállapítsa. A jogászi tevékenység, amikor a tételes jogot kutatja „kettős cselekvési térre talál”: *1.)* egyrészt az *adottat* kell tekintenie, melyet a tudomány vagy a hit által lehet megismerni, másrészt *2.)* a „*konstruált*” valóságot kell vizsgálnia, mely a tudatos, akaratvezérelt cselekvés által alakul. „Az »adott« nagyban-egészében a természetjog alapfogalmának felel meg”[7] – mondja Gény. A legvilágosabban azonban a következő idézetből tűnik ki Gény természetjog-koncepciója és ennek a pozitív joghoz való viszonya:

> „Bizonyos, hogy a jog alapja nem az államban keresendő. Az államon kívül esik, lévén az állam is csak kedvező környezetet teremt létéhez és fejlődéséhez. [...] A jog nem a tényekből származik, még azokból sem, amelyek az államot alkotják, – hanem egy kötelezőnek tartott *igazságosság-eszményből*. [...] Ezt a jogot, ami már az emberi megegyezéseket megelőzve létezett, sőt ez utóbbiakat is szabályozta, hagyományosan *természetjognak* nevezték, mint ami a *dolgok természetéből* származik (kiemelés tőlem: F. J.).”[8]

Ahhoz, hogy a természetjog céljának megfelelhessen, az emberek életét irányíthassa, pozitiválódnia kell: „Ez olyan meghatározási és pontosbítási eszközök révén valósul meg, amelyeket a tételes jog forrásainak nevezünk.”[9] Egyértelmű tehát, hogy Gény, a jogi formalizmus kritikusa és a magánjog tudósa, egy valamiféleképpen természetjoginak nevezhető valóságot von be jogszociológiájába.

A már hivatkozott Hermann Kantorowicz (1877-1940) egyfajta természetjogként fogja fel a *’szabad jog’*-ot, akkor is, ha az az időknek és a körülményeknek megfelelően *változik*, és így nem absztrakt és változatlan természetjogról van szó, mint a természetjog modern elméleteiben. A szabad jogot a „külsejében megváltozott természetjog feltámadásaként”[10] tekinti, amely – mint a természetjog is – „az állam hatalmától függetlenül áll fenn”, de a természetjogászok természetjogához képest nem követ el metafizikai tévedéseket[11], és elismeri ezen jog átmenetiségét, múlékonyságát, törékenységét.

A „*jogi célt*” tekintve utalnunk kell a jogszociológia elődei és a természetjogászok közötti gondolati átfedésekre, megközelítés-béli összefüggésekre, kapcsolatokra. Mint tudjuk, ez utóbbiak a jog legvégső céljával, az igazságossággal foglalkoznak. A jogszociológia előfutárai egyrészt kritizálják ezen utóbbi tanok – vélt vagy valós – kizárólagosságra törekvését és dogmatikusságát, másrészt megpróbálnak a helyükbe lépni, megkísérelvén meghatározni azt a célt, melyre a jognak tartania kell. A jogszociológusok számára a jogi cél azonban – a természetjogászok nagytöbbségétől eltérően – mindig relatív és kontingens. Gondoljunk csak például ismét Kantorowiczra – aki, mint tudjuk, a szabad jogot természetjognak tekinti[12] – és azt a feladatot jelöli ki a jogszociológia számára, hogy tanulmányozza általánosítások révén a társadalmi élet valóságát a jog céljai által képviselt kulturális értékkel kapcsolatban.[13]

A természetjogra való hivatkozás azonban nem csak a jogszociológia elődeire, hanem az új jogszociológus generáció néhány nagy alakjára is jellemző. Philip Selznick például szorgalmazza a jogi cél jogszociológiai vizsgálatát, illetve a természetjog doktrínájával való kapcsolatának feltárását. Selznick továbbá – ezen utat követve – megpróbálja a jogszociológia és a természetjog közötti kapcsolatokat meghatározni, ahol ez utóbbi lemond minden kizárólagossági és „abszolutista" igényéről, és így az alapját egy olyan relativizmusban találja meg, amely a közös emberséget és a kölcsönös megértést előfeltételezi. Ez a természetjog lényegileg ideológiaként jelenik meg, mely képes a pozitív jog önkényét csökkenteni és a társadalom javához hozzájárulni, oly módon is például, hogy az új törvények megalkotásához alapanyagot szolgáltat, illetve segíti az érvényben lévők bírálatát.[14]

Roscoe Pound pedig úgy gondolja, hogy a jogrend stabilitás- és változásigényének egyszerre a „relatív természetjog" révén lehet érvényt szerezni. A 'relatív természetjog' olyan '*posztulátumok*' összessége, amely az adott korban és időben a társadalom alapelvárásait tartalmazza, s amelyet a jognak biztosítania kell.[15]

5. A természetjogász szociológiája: Jacques Leclercq

Ezen alfejezetben a természetjogász oldaláról nézzük meg az általa művelt természetjog és a szociológia viszonyát.[16] Arra vagyunk kíváncsiak, hogy van-e az elvontsággal, filozófiai absztraktsággal, életidegenséggel vádolt természetjognak „félnivalója" a tények tudományával foglalkozó empirikus jogszociológiától? Kell-e tartania a természetjogias jogfilozófiának a pozitív megismerési módszerrel dolgozó jogszociológiától? A válaszunk az lehet, hogy egyáltalán nem, sőt, a szociológia a természetjog *par excellence segédtudománya*.

A természetjog az ember társas természetén alapszik. Minél jobban megvizsgáljuk az ember ilyen természetét, annál többet tudunk így a természetjogról, s így aprólékos munkával dolgozhatjuk ki a természetjog tudományát. Az ember társas természete a természetjog tudománya számára nem annyira elvont filozófiai tétel, hanem társadalmi tény. A társadalmi lét követelményei pedig tényekből alakulnak ki. A szociológia – írja Jacques Leclercq – olyan a természetjognak, mint az anatómia vagy a biológia az orvostudománynak, vagy pedig mint a pszichológia az erkölcsnek, minthogy *tényeket szolgáltat* a természetjognak. Az derül ki írásaiból, hogy a (természet)filozófia csak általános elveket szolgáltat, minden más megismerés a tapasztalás és a „tények egészséges értelmezésének feladata". A természetjog nehéz tudomány, mivel túlságosan összefügg a emberi szenvedélyekkel és a társadalmi érdekekkel. A megismerést az teszi nehézzé, hogy „a társadalom tárgya, az emberek közti viszonyok törvénye még az orvostudomány, azaz a test egészségének törvényeinél is bonyolultabb", mivel „a társadalmi igények kevésbé egyértelműek, mint a fizikai szükségletek". A természetjog nem csak alapelveiből áll, hanem konkretizálódott intézményiesült formáit is kutatni szükséges. Ehhez az ember általános filozófiai természetének vizsgálatán túl az ember szociális természetét is tanulmányozni kell, és meg kell keresni a „közösség egészséges fejlődésének feltételeit". Ebben a szociológia pozitív tudománya nyújt segítséget.

A természetjog *közvetlen* alkalmazásai mellett a pozitív jognak *nagyon különböző módokon* megvalósítható általános elveket kell alkalmaznia, „közelebbről meghatároznia" egy konkrét társadalomra, továbbá számos, az egyes társadalmak sajátos helyzetének megfelelő szükségle-

tet is ki kell elégítenie. A természetjog tudományának a feladata a következőkben állapítható meg:

> „A pozitív törvények tehát – írja Jacques Leclercq – a természetjog alkalmazásai, azaz természetjogiak, amennyiben olyan intézmények létrehozására irányuknak, melyek nélkül egyetlen emberi társadalom sem szervezhető meg egészségesen. Amennyiben viszont egy adott társadalom közjava számára bizonyos körülmények következtében hasznos intézményeket szabályoznak, anélkül, hogy ezek mindig, minden adott társadalomban hasznosak lennének, a természetjognak felelnek meg, anélkül, hogy természetjogiak lennének. A természetjog tudományának tárgya lényegében annak meghatározása, hogy az *intézményekben* melyek a természetjogi elemek, vagyis azok, amelyeknek minden társadalomban fellelhetőeknek kell lenniük, s melyek a tisztán pozitív jogi elemek, vagyis a jog variánsai."

A természetjog tudománya így azt vizsgálja, hogy a pozitív jog mely elemeinek kell szükségszerűen meglennie minden jogrendszerben, mert azok az ember általánosan megfigyelhető társas természetén nyugszanak, s így ezen előírások természetjogiaknak, természeteseknek minősíthetőek, s melyek pusztán a pozitív jog alkotásai, minthogy egy konkrét társadalom ismertetőjegyeit hordozzák magukon. A „természetes" és a „pusztán pozitív" elemek szétválasztása tehát a természetjog tudományának a feladata (mint például J. Hervada természetjogi koncepciójában is[17]). Csakhogy a természetes elemek is egy konkrét társadalom konkrét jogrendszerében, adott társadalmi körülményei között *alkalmazásként* nyernek formát. Ekként, társadalmi megvalósultságában kell ezeket „természetes"-ként felismernünk. A természetjog ugyanis magában hordoz olyan *megvalósulási módokat*, melyek egy *konkrét* társadalomban *kizárják egymást*, anélkül azonban, hogy kizárnák egymást az emberiségben, vagyis a természetben. Sokféle módon lehet ugyanis a természetjoggal összhangban álló társadalmakat berendezni, de értelemszerűen ez egy társadalomban csak egyféleképpen, a többi megvalósulási formát kizáró módon jöhet létre. Ennek vizsgálatában segíthet a szociológia tudománya a maga eszközrendszerével.

A természetjog nem fordul elő tiszta állapotában, a valóságban csak konkrét intézmények összességéhez kötődve lelhető fel, amelyekben fel lehet ismeri. Megállapítható, hogy az intézmények vizsgálatában a szociológia vizsgálati módszerei, eredményei nem nélkülözhetőek, mert ezek szolgáltatják a társadalmi tényeket. Minden intézménynek azonban, ha távolról is, összhangban kell állnia a természetjoggal, ebben áll a természetjog filozófiai-normatív jellege, egyetemes érvényessége. De nem minden intézmény közvetlenül származik a természetjogból:

> „Óvakodjunk tehát attól, hogy a természetjog nevében törekedjünk előírni minden intézményt, melyről úgy gondoljuk, hogy konkrét körülmények között a közjó követeli meg. A természetjog területét tartsuk fenn azon elvek számára, amelyek az emberi életen uralkodnak, s amelyek nélkül az emberi haladás nem képzelhető el. Ezek a kortól, helytől és emberi értékeléstől függően különböző módokon alkalmazható elvek úgy biztosítják a haladást, hogy nem akadályozzák a kimeríthetetlen változatosságú emberi cselekvés kibontakozását."

Ez a megközelítése a természetjognak a szociológiai látásmód jegyeit hordozza magán.

Következésképpen az így értett természetjog a lehető legnagyobb összhangban van a társadalmi változandóságot kiinduló tételként vevő szociológiai vizsgálati móddal.

A természetjog tehát nem elvont ideális jog, hanem konkrét intézményekben „pozitiváltan" nyer alakot. A természetjog olyan általános természeti tényeket, elveket tartalmaz, amelyek konkrét megvalósulást nyernek egy konkrét társadalomban. Ezen munkában a szociológiának, amely a társadalmat törvényszerűségeiben, struktúráiban és intézményeiben vizsgálja, amelyeket pedig a jog intézményrendszere fejez ki, kiemelt szerep jut, de nyilvánvalóan azon tág értelemben vett jogszociológiának is, amely a jog jelenségének társadalmi környezetbe való ágyazódását tekinti kutatási tárgyának.

A szociológiai kutatás különös jelentőséggel bír tehát a természetjog számára – írja Jacques Leclercq, mivel például még a régi természetjogi tanok pontatlanságaira is fény derülhetne a pozitív (empirikus) szociológiai vizsgálatok révén. A természetjogi kutatás már csak ezért is rászorul szociológiai vizsgálatokra.

6. A jogszociológiai kutatás és a természetjogi gondolkodás nézőpontjainak különbsége és egymásrautaltságuk

Egy radikális empirikus alapállást választó jogszociológiai vizsgálódás számára, mint általában az ugyanilyen beállítottságú szociológiai nézőpontban, minden olyan társadalmi magatartás valós és társadalmilag adekvát, azaz „természetes", amely szociológiai eszközökkel regisztrálható, s amelynek társadalmi magyarázó okai feltárhatóak. Így bizonyos értelemben társadalmi jelenségként, pusztán a leíró-regisztráló, megfigyelői és elemzői attitűd alapján, a szociológiai eszközökkel magyarázható törvényszerűségek logikája szerint „természetesek" az erkölcsileg vagy individuálpszichológiailag, illetőleg társadalomlélektanilag egyébként abnormális jelenségek, így a társadalmi normák megsértései is. De egy posztmodern, központi rendezőelv nélküli acentrikus korban fogant társadalomelméleti koncepcióban értelmezhetetlen még az anomia[18] fogalma is, egy olyan koncepció szerint tehát, amely az ember filozófiai-erkölcsi természetéről nem vesz tudomást, illetőleg amely a társadalomintegratív erőkhöz kötődő helyes társadalmi együttélés, rend elveit nem firtatja, s így akár még talán a működésképes társadalmi rend teoretikus megalapozásáról is lemond. Más szociológus számára – E. Durkheimre (1858-1917) gondolunk –, aki a *társadalmi szolidaritásra* és kohézióra nagyobb hangsúlyt helyez, a normasértések, sőt maga bűnözés is meghatározott „normál" mennyiségben nem patologikus jelenség, hanem egészséges, természetes (*normális*) és még társadalmilag „hasznos" is, mivel paradox módon a megsértett normákra következő büntetőjogi szankciók a társadalmi normák érvényességét, megsértésük *ellenére* való fennállásukat, illetve a *kollektív tudat* létét, s mivel a kollektív tudat hordozza a társadalmi tényeket, így ezek létét is *demonstrálják* az egész társadalom számára.[19] A jogsértésre érkező szankció azt üzeni tehát a társadalom számára, hogy létezik még a kollektív tudat. A normák ugyanis a normasértés tényei *ellenére érvényességükben* „kontrafaktuálisan" (*tényellentétesen*) fennállnak, így a jogsértésre következő szankció a norma érvényességének *fennállását* bizonyítja.[20] Csakhogy ehhez szükséges egy valamiféle szolidaritást és kollektív tudatot, valamint az ezekhez kötődő normák érvényességét előfeltételezni egy működőképes, normálisan működő társadalom számára. Azok – szociológiai értelemben vett racionalitásán túli – *tartalmi helyességéről*, s így az egész társadalom normáinak,

intézményeinek, alapelveinek filozófiai értelemben vett helyességéről – túl azok esetleges szociológiai adekvátságán – viszont a szociológia nem igen hivatott kompetensen nyilatkozni. Előfordulhat, különösen diktatúrákban, hogy a kriminalizált cselekmény egyébként teljesen normális és az emberi természet helyes működéséből fakadó kívánalom érvényre juttatása: ilyen például a gyülekezési és véleménynyilvánítási vágy, s az ezekhez tartozó szabadság megélése társadalmi szinten. Aki viszont ezzel él diktatúrákban, az törvényt sért, így megbüntetik. Ezáltal a szankció keltette „generálpreventív" hatás eredményeképpen létrejövő félelemérzés teremtette kohéziós erő nő ezen társadalomban, de végeredményben mindez természet-ellenes, patologikus társadalmi kihatásokat eredményez. Egy másik példával élve: egy bűnöző csoport is, amelyben erős a szolidaritás és a reciprocitás, bünteti a maffia szabályainak megsértését, amely szankciókkal a belső szolidaritást és a kohéziót (a kollektív tudatot) növeli, miközben nyilvánvaló, hogy a megerősített normák természetjog-ellenesek, mint ahogy az egész kriminalitáson alapuló alakulat is a maga sajátos osztó „igazságosságával" és reciprocitásával egyértelműen közjó- és társadalomellenes. Vizsgálni szükséges következésképpen a szankciókkal megerősített normák, kollektív tudatok és társadalmi tények természetjog-szerűségét és így vett érvényességüket, helyességüket.

A szociológia, de a jogszociológia számára is, az a norma érvényes, amelynek érvényességét szociológiai módszerrel regisztrálhatóan az adott társadalomban tételezik, és amelynek érvényességére tekintettel cselekednek a társadalmi szereplők. A normák érvényességét így csak társadalmi *hatásukban* képes észlelni a szociológia tudománya, de nem kompetens annak megállapításában, hogy egy norma természetjogi (morálfilozófiai) értelemben egyáltalán *tartalmilag* érvényes-e, helyes-e. Ezt tehát a normatív tudományok vizsgálják, úgy mint az etika, vagy a természetjogias beállítottságú jogfilozófia. Az ilyen normák létét *érvényességükben*, előíró mivoltukban „készen kapja" a szociológia, s csak ezek miként való *érvényesülésében* lehet illetékes megnyilvánulni.

Az *értékorientált* szociológia azonban a társadalmi cselekvéseket és intézményeket mint kulturális, s ezért így mint értékes és racionális jelenségeket vizsgálja. Ezen kulturális elemeknek van egy közös tartománya, amely *minden* kultúrára érvényes, ami így nem pusztán konvenció alkotásának, hanem egy egyetemes *antropológiai állandóként* tekinthető, de van egy olyan része is, amely viszont csak az adott kultúrára jellemző. Minden, a kultúra részét képező társadalmi intézmény formálja a szerepeket, értéktudatokat, cselekvéseket. Lehetnek, és a világon empirikusan voltak és vannak is azonban olyan, az adott társadalmi kultúra részét képező rögzült magatartásminták, intézmények amelyek természetjog-ellenesnek minősülnek. Egyes társadalmakban empirikusan léteznek és a világon mindig is léteztek tehát olyan magatartásformák és intézmények, amelyek a természetjogi gondolkodás teljes időszakában mindig is természetjog-elleneseknek minősültek, és vannak olyanok, amelyeket az emberiség csak egy későbbi történelmi időpontban, egy magasabb tudatosodási civilizációs fázisban tekint immáron természetjog-ellenesnek. A kulturális magatartásmintákat vizsgáló szociológia (esetleg antropológia vagy néprajz) így nem mondhatja ki a végső szót egy társadalmi jelenség helyességéről, természetjognak való megfelelőségéről. A természetjog-ellenes kulturális minták létének tudatosítása különösen égető korunkban, amikor egyes posztmodern irányzatok a kultúra fogalmát a nemi identitás-meghatározásra is kitágítva, a többségi tradicionális kultúrától eltérő alternatív szexuális mintákat, együttélési módot mint „kulturális másságot" kívánnak nem csak természetesként, s így helyesként elismertetni, hanem egyúttal így az állami jog

eszközeivel védelem alá is helyeztetni. Nem lehet ugyanis a – tág értelemben megfogalmazott – kultúrák egyenértékűségére, a multikulturalizmusra apellálva, a legkülönbözőbb nemi identitásokat „kulturális másságként" a közszférát, azaz a törvényhozást érintő törekvéseikben, igénybejelentéseikben úgy tekinteni, mint amelyek *társadalmilag létezőként* jelenvalóságukban már legitimek is, s ekként immáron a tradicionális családdal egyenértékűek, minek következtében ugyanolyan jogvédelmet is kell hogy élvezzenek. Ha úgy tekintünk minden alternatív szexuális együttélési módra, hogy azok puszta létezésük okán egyenlőek a családdal, s így a „legnagyobb kedvezmény" elvének érvényesítésére, azaz a családdal egyező törvényi elismerésre jogosultak, akkor maga a család is csak egy, bár többségi „kulturális másság" lesz a többi közt. Ez azonban nem csak természetjogi képtelenség[21], hanem a tradicionális szociológia tapasztalati eredményeit is figyelmen kívül hagyná, nevezetesen azt, hogy a család erkölcsi és társadalmi szerepét aligha lehet túlbecsülni.[22] Ez olyan mértékű relativizmust és szinte már nihilizmust feltételez, amelyet semmilyen, valóban természetjogi szemléletmód nem tud elfogadni – még az inkább liberálisnak tekinthető angolszász természetjogi tanok többsége sem. Az említett radikálisan relativista és libertariánus felfogás ugyanis nem számol semmiféle ontológiailag megfogalmazott emberi természettel, természeti lényeggel, csak absztrakt identitásjogokkal. Természetjogi álláspontból nem lehet azonban az emberi természettel ellentétes, bár társadalmilag releváns magatartásmintákat, csak azért, mert szociológiaiként regisztrálhatóan jelen vannak, egyúttal társadalmilag „természeteseknek" is nyilvánítani, ily módon pedig az állami jog eszközeivel védeni, azaz ugyanolyan jogkövetkezményeket, előnyöket adni azoknak, mint amelyek például a család intézményéhez évezredek óta társulnak. A helyesről, s így az államilag támogatandó alapvető társadalmi intézményekről ugyanis a természetjog hivatott nyilatkozni, amely filozófia – vagy ha úgy tetszik: tudomány – az emberi természet lényegéről vallott tanításai tekintetében jóformán változatlan. Még egy amúgy civilizált kultúra hosszan tartó természetjog-ellenes szokása vagy intézménye sem válik azáltal „természetessé", mert ezt a szokást társadalmi méretekben hosszú időn keresztül gyakorolják, illetőleg ezen intézmény hosszú időn keresztül fennáll; továbbá akkor sem, ha ezeket látszólagos vagy tényleges társadalmi konszenzussal jogszabályokkal megerősítik. A természeti törvénnyel ellentétes szokást megerősítő törvény ugyanis nem 'jog', mert jogi kötelező erőt nem kap a természetjogtól. Az óvatlan szociológust becsaphatja ezen, a természetjoggal ellentétes normákból, intézményekből fakadó optikai csalódás, s könnyen tekinthet valamely általánosan vagy hosszú időn keresztül *érvényesülőre* mint morálfilozófiailag *helyesre*, észre sem véve, hogy abból ami érvényesül (*van*), arra következtet – logikailag helytelenül –, hogy minek *kell* lennie. A szociológia nem illetékes az erkölcsfilozófiailag vagy természetjogilag *helyes* kérdésében, bár ezekhez fontos adalékokat, ismeretelemeket adnak a társadalmi érvényesülési mutatók, és egyáltalán a társadalmi intézmények, magatartásformák szociológiai vizsgálatai.

Ha a szociológus egymásnak ellentmondó normákat, pontosabban normában foglalt követeléseket, értékrendeket vagy prioritásokat észlel a társadalomban, akkor mindenféle ezeknek megfelelő cselekvést *jelenségként* tud csak leírni, de ezeket megítélni *tartalmilag* nem képes. Nem képes és nem is hivatott eldönteni, hogy az ütközőek közül *melyik* a helyes értékrend, csak legfeljebb azt tudja regisztrálni, hogy mely társadalmilag érvényesnek tekintett értékrendek vagy magatartásösztönzők hatnak, s miként. Ismételjük: a radikálisan értékrelativista empirikus szociológus számára – de csak az ilyen szociológus számára – minden „természetes", amit a társadalom produkál. Eközben tudjuk, hogy például a társadalomban a bűnözés

olyan morálisan helytelen, társadalmilag pedig káros (a bűncselekmény-tan megfogalmazása szerint: jogtalan, bűnös és 'társadalomra veszélyes') jelenség, amelyet jogtalansága büntetésre tesz érdemessé, s így üldözendő. Az életellenes bűncselekményt vagy a nemi erkölcs elleni bűnt elkövetett terhelt nem védekezhet úgy, hogy „csak" – a mások és a törvény által egyébként kórosnak mondott – azon szenvedélyeit élte ki, amelyet „természet adta" szükségként kényszerítően önmagában érzett. A társadalomra veszélyes jogtalan bűnös cselekedetek – feltételezve, hogy a pozitív jog előírásai a természetjog előírásainak megfelelnek, egyébként nem is minősülnének „jogi" előírásoknak – önmagukban erkölcstelenek is, így mindenkinek a lelkiismerete, józan ítélete és belátóképessége kell hogy mondassa vele: „ezt nem szabad megtenned!". A természetjogias beállítottságú jogfilozófia éppen ezen ítéletalkotási képességet veszi alapul, amikor olyan természetjogi normákat fogalmaz meg *kötelezőekként*, amelyek érvényét minden józanul gondolkodó, belátóképességgel rendelkező személy belátni, elismerni képes, s ezért betartani *köteles*. A normasértőket utolérő állami *kényszerítő erő* csak érvényt szerez a természetjogból fakadó kötelező erőnek.

Előfordul, hogy a társadalom releváns csoportjaiban vita van atekintetben, hogy a konkuráló értékrendek közül melyik a helyes. Elképzelhető, hogy ez a vita a jogalkotási folyamat diskurzusaiban is megjelenik, és a média szerepének, valamint a nyomásgyakorló csoportok multiplikátor hatásának is köszönhetően végletesen élessé válik, majd egy törvény születik a politikai többség (hatalmi) akaratának megfelelően. Ezzel megoldódik a kérdés, hogy „mi jogilag helyes"? A *törvény* által előírt feltétlenül és minden körülmények között a „jogilag" *helyes*? Már tudjuk, hogy nem így áll a helyzet. Most azonban a szociológiai nézőpont követése a feladatunk. A jogszociológus most már a törvény érvényesülését fogja vizsgálni, s ami annak megfelel, az jogérvényesülés, azon magatartás vagy gyakorlat, ami annak ellentmond, az jogpatológia.

A természetjogi kiindulópontot alapul vevő jogfilozófia azonban az emberi természetből, annak helyes működéséből indul ki, amikor „a helyes" és „a jogszerű" tárgyában ítéletet alkot, akár egy konkrét magatartás vagy intézmény, akár egy *törvény* természetjog-szerűségének megítéléséről legyen szó.

A helytelenül felfogott, a jelenségek mögötti *értelmek* felé nem törő, „magára hagyott" empirikus jogszociológia a „normális" és az „abnormális" magatartást egymást mellett létezőként, mindkettőt társadalmi jelenségként, mintegy „természetes"-ként konstatálja, a társadalmi gyakorlat valóságát, filozófiai értelemben pedig a *jelenség* szféráját kutatva. A természetjogi kutatás azonban bizonyos magatartásmintákat olyanokként minősít, mint amelyek megfelelnek a természetjog előírásainak, végső soron pedig az emberi természetnek, másokat pedig természetellenesnek értékel, mivel ellene mondanak az önmagában tekintett emberi természet, s az emberi együttélés természeti lényegének. A természetjogi gondolkodás ugyanis nem a *jelenség*szférából, annak tapasztalataiból kiindulva állapítja meg a „természetest", hanem az emberi természet (morál)filozófiailag tekintett ontológiai *lényeg*éből. Azon jogszociológiailag regisztrált magatartás, amely ennek nyilvánvalóan ellentmond, az természetjog-ellenes és így jogtalan, függetlenül attól, hogy miként rendelkeznek a hatalom alkotta törvények, és mit írnak elő megrögzült szokások vagy adott esetben a szokásteremtő igénnyel fellépő 'politikai korrektség' „kánonjai".

A nem csak a vak tényadatokban elmerülő (jog)szociológia azonban a tényeket értékelni és amögött olvasni tudó „értelmet", azaz a *logos*zt más diszciplínától, a filozófiától kapja,

pontosabban a természetjogi gondolkodástól, amely az emberi természet metafizikai valóságából fakadó érvényes normákat tárja fel. A természetjogi gondolkodás ekképpen *értelmet* juttat a jogszociológiának, minthogy nem minden magatartást minősít „természetes"-nek, amit a társadalom produkál. A filozófiában az emberi természeti *lényeg*ben, de a jogfilozófiailag tekintett emberi együttélés helyes társadalmi rendjében sincsen ellentmondás, minthogy van és megállapítható a helyes és helytelen, a természetes és a természetellenes, valamint ennek megfelelően az igazságos és az igazságtalan. A természetes vágyak, érdekek és törekvések a jogok és kötelességek természetjogi bázisán *harmóniába* rendeződnek. Ez, vagyis a társadalomban, a jelenség-szférában érzékelhető *ellentétes* törekvések *szelektálása* és *hierarchiába rendezése* jellemző az emberi természet lényeg-szférájára. Az emberi egzisztenciák jelenség-szférájában vannak normakövető és normasértő cselekvések, mint ahogy a társadalom jelenség-szférájában is vannak természetjognak megfelelő törvényi rendezések mellett természetjog-ellenes törvények és (jog)gyakorlatok is. Azt, hogy a jelenség-szféra adataiból melyek valóban jogosak és így igazságosak, a természetjog, s az alapján álló pozitív jog rendszere mutatja meg. Morális kétség esetén mindenekelőtt az emberi természetet kutató tudományhoz, a helyes szemléletű (morál)filozófiai antropológiához kell fordulnunk, de utána rögtön az annak eredményeiből *is* táplálkozó, de annak eredményeit saját jogi kutatásaiban kibontó tudományhoz, a természetjogi kutatáshoz.

Végül nyomatékosítjuk, hogy az ember történetileg és társadalmilag is meghatározott egzisztencia, aki jobbára nem „természeti lényegként" éli konkrét életét. Ekképpen bár az ember természeti lényegében, azaz ontológiájában nem változik, de konkrét egzisztenciájában történelmileg meghatározott társadalmi formációkban kell hogy a helyes és jogszerű döntéseket megtalálja. Ezért egy aktus vagy egy pozitív jogi norma természetjog-szerűségénél mindig vizsgálni kell, hogy az általában érvényes természetjogi előírások az adott társadalmi környezetben milyen alakot, arculatot és konkrét normatív tartalmakat vesznek, vehetnek fel. A természet szerinti jogos, a „Másikat megillető" így mindig konkrét alakot vesz fel. Ezen, az adott helyzetben imperatív természetjogi előírások közül némelyek *változatlanok, állandóak* és tartalmi meghatározottságuk okán belőlük *szükségszerűen* következnek kógens, közvetlenül természetjogi érvényű pozitív jogi előírások, a többségük azonban olyan alapelveket tartalmaz, amelyek igazodnak az adott kor civilizációs szintjéhez és egyedi körülményeihez. Ez utóbbiak tekintetében a természetjogi gondolkodás ráutalt a szociológia vizsgálati módszerére (is), amely az ember és a társadalom változó természetének dimenzióit és jelenségeit tárja fel az ember és közösségeinek konkrét, empirikusan megragadható „társadalmi természetét" és annak törvényeit kutatva.[23]

Jegyzetek

[1] Vö: pl. Ferdinand Tönnies *Közösség és társadalom* (Budapest: Gondolat 1983), Harmadik könyv. A természetjog szociológiai alapjai. 229-334. o.

[2] Rendkívül érdekes, hogy a jövőbeli ideális társadalmat a szükségszerű fejlődés révén gondolják megvalósulónak, mikor éppen a szükségszerű fejlődés elvével rendítették meg a természetjogi tanok alapzatát. Bár állítólag ténymegállapításokra építik tanaikat, mégis egy természetjogias, legkülönbözőbb módon megfogalmazott, erkölcsi-politikai követelményeket megvalósító társadalom képét vizionálják, s ezen követelmények, posztulátumok igazolására a szükségszerű fejlődés elvét hozzák.

[3] Hermann Kantorowicz 'Küzdelem a jogtudományért' in *Jog és filozófia* szerk. Varga Csaba (Budapest: Szent István Társulat 2001), 60. o.

[4] I.m. 62. o.

[5] I. m. 67-68. o. Bartolusra, a „leghíresebb jogászra" kifejezetten hivatkozik (i.m. 68. o.)

[6] François Gény *Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif*, Paris, 1954. II. kötet. 234. o.

[7] François Gény 'A „tudomány és technika a tételes magánjogban" vizsgálódásainak általános következtetései' in *Jog és filozófia* szerk. Varga Csaba (Budapest: Akadémiai Kiadó 1981), II. 5. 187. o.

[8] François Gény 'A jogfogalom Franciaországban, Jelen állapota és jövője', in *Jog és filozófia* szerk. Varga Csaba (Budapest: Akadémiai Kiadó 1981), I. §. Jogfogalom Franciaországban a jelen időpontban, n. 10. 199. o. A „dolog természetének" kérdésére a vonatkozó fejezetben térünk ki.

[9] I. m. n. 11. 199. o.

[10] Hermann Kantorowicz 'Küzdelem a jogtudományért', in *Jog és filozófia* szerk. Varga Csaba (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1981), 101. o.

[11] I. m. 102. o.

[12] A pontosabb fogalmazás véget idézzük szövegszerűen a fentebb már meghivatkozott szöverészletet: „Ha a mi szabad jogunk e főpontban lényegi rokonságban áll is a természetjoggal, mindamellett mozgalmunkat [. . .] már a jogról alkotott felfogása egyszer s mindenkorra elválasztja a természetjog jogfelfogásától. [. . .] Szabad jogunk tehát természetjog – de e századi; jogfilozófiánknak nincs sok köze Pufendorf és Wolf jogfilozófiájához." H. Kantorowicz, i. m. 102. o.

[13] Vö.: Hermann Kantorowicz *Rechtswissenschaft und Soziologie* (Tübingen 1911). Szólnunk kell Ludwig Gumplowiczról (1838–1909), aki nem fogad el egy mindig önmagával azonos racionális természetjogot, de nem zárja ki, hogy „természetesnek" vagy „racionálisnak" nevezhessék az a jog, amelyet a körülmények esetről-esetre követelnek és a konkrét szükségletek ösztönöznek, melyek helyenként és koronként változnak. Ferdinand Lassalle (1825–1864), aki a természetjogot mint születőfélben levő pozitív jogot tekinti, és miután leszögezte, hogy „minden pozitív jog egykoron természetjog volt", úgy tartja, hogy szükséges lenne megragadni a jogintézményekben élő konkrét eszmét, amelynek segítségével ez utóbbiak természetjogként tudtak megjelenni. /vö.: Ferdinand Lassalle *Beszédek és írások* (Budapest: Gondolat–Kossuth 1982), 293. o; 302. o; 303. o./ Szociologikus látásmódja miatt elutasítja viszont az adott társadalmi viszonyoknak a feltételezett individualisztikus, elvont természeti állapottal való igazolását azt állítván, hogy ezen feltételezet természeti állapot elvei és tényei az *emberi társadalomban* változáson mennek keresztül: „Aki »a természet által az emberbe táplált erőkről« beszél, az eleve úgy beszél az emberekről, mint elszigetelt egyedekről, csupa Robinson Crusoe-ról magányos szigetünkön, mert csak az egyes emberek mint olyanok, csak a természeti állapotban elképzelt emberek kapják erőiket a »természettől«. A társadalomban élő emberek erőit ellenben valamely ország meghatározott történelmi és társadalmi viszonyai determinálják, mi több: ezek határozzák meg még egyéni erőiket is [. . .] Azaz azáltal, hogy Ön a természetes állapot elképzelésére érvényes tételt ilyen otromba bűvészkedéssel beleviszi az emberi társadalomba, amelyet még a legkevésbé sem vett szemügyre, amelynek intézményeit még nem vizsgálta meg, amelyről még egyetlen szóval sem mutatta meg, vajon pozitív viszonyai ezt a természetes állapot elvontságára érvényes tételt nem módosítják-e, nem szüntetik-e meg, sőt nem változtatják-e talán éppen ellentétévé." Sziporkázó szellemességgel veri vissza az elvont természeti állapotból a jelen társadalom berendezkedését magyarázó doktrínák érvelését: „Egy olyan tételről, amely a természetes állapot elképzeléséből származik, Ön egy egyszerű »ezáltal«-lal mint egy ugródeszkáról a tiszta természetes állapotból az összes történelmi fejlődéseken és viszonyokon át a mai társadalmi intézmények kellős közepébe ugrik! Ehhez az egész kultúrtörténeten át tett ugráshoz képest a Niagara feletti kötéltáncos-ugrás gyerekes semmiség". (Ferdinand Lassalle, i. m. 371. o.) Láthatjuk tehát, hogy a múlt század közepére a jelen társadalmi viszonyokat és az abból fakadó intézményeket negligáló, valamint a történetiséget és a fejlődést semmibe vevő elvont természetjogi gondolkodás, illetve a természeti állapottal való manipuláció immáron anakronisztikus gondolkodásmódnak tűnik. Lassalle természetjogias gondolkodásához vö.: Max Weber *Gazdaság és társadalom*, 2/2. (Jogszociológia) (Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó 1995), 177. o.

[14] P. Selznick 'Sociology and Natural Law' *Natural Law Forum* (1961) 6. 84–108. o.

[15] Kulcsár Kálmán *Jogszociológia* (Budapest: Kulturtrade Kiadó 1997), 44. o. Végezetül szólnunk kell még Max Weberről (1864-1920), akit természetesen nem természetjogias szemlélete miatt kell megemlítenünk, hanem olyan társadalomtudósként, aki mint szociológus rámutatott arra, hogy a természetjogászok kettős funkciót láttak el, egyrészt a fennálló pozitív jogot legitimálták a természetjog által, másrészt – más esetekben – a forradalom által teremtett jogrendet kívánták általa megalapozni: „A természetjog ennélfogva az a sajátos forma, amely a forradalom által teremtett rendnek legitimitást kölcsönöz. A fennálló rend ellen lázadó osztályok újra és újra a »természetjogra« hivatkoztak: ez volt az a forma, amely akkor is legitimitást kölcsönzött annak a követelésüknek, hogy jogot alkossanak, ha nem tételes vallási normákra és kinyilatkoztatásokra támaszkodtak." Természetesen elismeri, hogy létezett egy olyan –

nem annyira forradalmi – természetjogi felfogás is, mely a „történetileg kialakultat" tekinti természetjognak, mint ahogy az autoriter rendszerek is megkapták természetjogi igazolásukat. /Max Weber *Gazdaság és társadalom*, 2/2. (Jogszociológia) (Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó 1995), 174. o./ A természetjog oldaláról a szociológus (természetjogász) Messner ezt az interpretációt a természetjog „szociológizálásának" illetve „szekularizálásának" nevezi: „A szociológiai természetjog-értelmezések be nem vallottan tényleg egy olyan erkölcsi-jogi lelkiismereti hatalomra gondolnak, amelyhez feltételezésük szerint a társadalom fenntartása és újjáalakítására irányuló törekvés során apellálni lehet és ezzel elismerik a természetes lelkiismeret által hatékonyan működő erkölcsi-jogi tudat alaptényét, melyet a természetjog a saját alapjának tekint; de ugyanakkor óvatosnak is kell lennie azon a téren, hogy mit akar ilyenfajta erkölcsi-jogi tudatként elismertetni, és így általános alapelvekre kell korlátozódnia, amit pedig a hagyományos természetjogtan legnagyobb képviselői abban adottnak láttak". Johannes Messner 'A természetjog (részletek)' in *Természetjog – Szöveggyűjtemény* szerk. Frivaldszky János (Budapest: Szent István Társulat 2006), 128–129. o.

[16] Jacques Leclercq 'A jog és a társadalom alapjai (részletek) ' in *Természetjog – Szöveggyűjtemény* i. m. 73–80. o.

[17] Javier Hervada *Introduzione critica al diritto naturale* (Milano: Giuffrè Editore 1990)

[18] Az 'anomia' fogalma E. Durkheimtől ered. Olyan társadalmi helyzetet jelölt vele, amikor „az uralkodó normák széles fronton meginognak, a fennálló normák és orientációk elveszítik kötelező érvényüket, a csoportmorál megrendül, és a szociális kontroll messzemenően szabályozatlanná válik." F. Kandil „Anomie" szócikke in *Grundbegriffe der Soziologie* szerk. B. Schäfer (Opladen 1986), 18. o.

[19] Niklas Luhmann 'A jog mint szociális rendszer' in *A társadalom és a jog autopoetikus felépítése* szerk. Cs. Kiss Lajos és Karácsony András (Budapest: Osiris 1994) 57. o.

[20] Maczonkai Mihály *Jogszociológia* (Pécs: Janus Pannonius Tudományegyetem ÁJK 1997), 2. kiad. 58-59. o.

[21] Francesco D'Agostino *Linee di una filosofia della famiglia* – nella prospettiva della filosofia del diritto (Milano: Giuffrè Editore 1991)

[22] Lásd például Cseh-Szombathy László műveit: *Válogatott fejezetek a családszociológia köréből* (Budapest: Gondolat 1974); *A változó család* (Budapest: Kossuth Kiadó 1978), *Családszociológiai problémák és módszerek* (Budapest: Gondolat 1979); 'A társadalmi normák változása és a családi élet alakulása' Magyar Tudomány, 1995, 5 sz. 521-531. o.; ld. még: Farkas Péter *A szeretet közössége* – bevezetés a családszociológiába (Budapest: L'Harmattan 2005)

[23] Azon kortárs szociológiai elméletek, vagy társadalomelméletek, amelyek teljességgel elvetik a „kompakt" emberfogalmat, a struktúrák, a társadalmi rendszerfunkciók, a kommunikációk vagy a szimbolikus interakciók vagy egyéb szociológiailag konstruált elemzési nézőpont kizárólagos vizsgálata nyomán, azok már nem az *emberi* társadalmat vizsgálják, így nem is lehetnek kompetensek a társadalom *emberi* dimenzióinak értékelésében.

TERMÉSZETJOG ÉS A JOG SZEMÉLYKÖZI LOGIKÁJA

1. A társas lénytől a szerződéses társadalmi kapcsolatokon át az elismerő jogi relációig

A klasszikus természetjogi tanok szerint az ember társas, erkölcsös és racionális lény, így a természetjogi tan is ezen elemekből építkezik, míg a modern ember-kép bizonyos arányokban az ember társiatlan, nem erkölcsös és nem racionális felfogását vallja a természeti állapotban. Ezért van szükség a racionális és igazságos, valamint legitim állami berendezkedés megkonstruálásához a társadalmi szerződés (logikai) ugrására, ami úgy jelenik meg, mint az ész parancsa, s mint szükségszerűség, de legalábbis szükségesség. A társas kapcsolataiban élő és kiteljesedő személyből [*persona*] a modern korban egyén [*individuum*] lesz, aki számára valamiképpen nem természettől fogva van a társadalmi és állami lét, de legalábbis nem olyan értelemben természetes, mint a klasszikusok számára, hanem csak haszonelvű, avagy logikai megfontolásokból tárul fel előtte ész-szerű rendként.

A neotomista és a perszonalista természetjogi elméleteket tekintve, a XX. században egy megváltozott, szekularizált és individualizálódott társadalom körülményei között az a természetjog, amely a (keresztény) középkorban az egész társadalmat mint rendek [*ordo*] egységét *universitas*ként fogta át hierarchikus rendben az örök isteni törvényig bezárólag, most már visszaszorulni látszik az emberi személybe, s immáron teljes erejében, potenciáljában a némileg újrafogalmazott személyt s annak jogait védi, de egyben kötelességeit is hangsúlyozza. Mindezt jól illusztrálja Viktor Cathrein és Jacques Maritain tomista alapokon megfogalmazott természetjoga. A századfordulótól kezdve kialakuló tudományágak és különösen a pszichológia és a filozófia új irányzatai révén ugyanis az emberi gondolkodás már képes volt az embert és annak világát adekvát módon megragadni, oly módon, hogy a normatív (társadalmi) elvárásrendszereknek – és az ahhoz tartozó struktúráknak – az előbbihez való viszonyát is immáron elméletileg kielégítő módon tárgyalhatták.

A perszonalizmus és a természetjog XIX-XX. századi egymásra találása átfogóbb történelmi-társadalmi és kulturális folyamatok összefüggésrendszerében érthető csak meg. A múlt századi legkülönbözőbb tudományos eredmények kimutatták, hogy a relacionalitás az ember természetének szerves része – és nem pedig egyfajta mesterséges, külsődleges vagy járulékos attribútuma –, ahogy azt a különböző szaktudományok az emberi létezés egyes területein (a biológiai-természeti dimenzión túl a pszichológia területén, a kultúra és a cselekvés, valamint az öntudat és a nyelv szférájában) elégségesen be is bizonyították.

A személy-központúság, mint 'perszonalizmus' némileg mást jelentett a közösség primátusát valló középkorban, és értelemszerűen mást a XX. század megváltozott viszonyai közt. A 'személy' mindig is „személyközi létmódot" jelentett, de azzal az árnyalatnyi különbség-

gel, hogy a középkori személy a természetjog által szabályozott közösségi rendben teljesedett ki (bár a személy túlvilági rendeltetése révén méltóságában a politikai közösség fölé emelkedett), addig századunkra, mivel a személy a totalitás által (pontosabban: a totalitárius állam által) veszélyeztetett helyzetbe került, így a természetjog mint harcedzett eszmerendszer spontán módon kelt az örök és abszolút értékekkel rendelkező emberi személy védelmére. Jó példa erre Radbruch háború utáni fordulata, amikor is módszertani dualizmusa és relativizmusa ellenére – a hitleri diktatúra tapasztalatai nyomán – az alapvető emberi jogokat is tulajdonképpen a jogeszméhez társítja, aminek következtében úgy tartja, hogy az emberi jogok teljes tagadása, a jogi igazságosság negligálása egyértelműen „jogtalan jogot" eredményez.

Az egységes világszemlélet s a közösen vallott metafizikai rend középkort követő modern kori – tehát jóval korábbi – empirikus széthullásával, talán erre is adott válaszként az utóbbi évtizedekben a természetjogászok egyre inkább a különbözőképpen megfogalmazott interszubjektív viszonyban tárják fel a természetjogi tartalmakat. Találkozunk olyan újkantiánus elméletekkel, amelyek bizonyos kanti tételeket alapul véve az általános interszubjektív elismerést tekintik a jog lényegi jellemzőjének, de ezek már az észen és a szabadságon túl – a rendkívül hangsúlyosan szerepeltetett, tartalmi értelemben vett – egyenlő emberi méltóságot, illetve az észt meghaladó (emberi) természetet is feltételezik. Nemegyszer szembeállítják a jogi elismerő-viszonyulást a politika kizáró-relációjával, ahol az előbbiben az 'elismerés' ugyanannyira konstitutív lényegi eleme a jognak, mint ahogy a 'kizárás' is elválaszthatatlan a politika jelenségétől. Az interszubjektivitás megjelenhet ezen túl a természetjog alapelveinek hangsúlyozásával szemben a *prudentia* előtérbe állításaként is, mely klasszikus megfogalmazásában „gyakorlati morális tudást" jelent, és ami ily módon mozgékonyabbá teszi az etikát, kinyitván azt a „helyzeti etika", az adott szituációban megtalált igazságos illetve jogos, valamint a közösségi-történeti értékek érvényesülésének irányába, a szabad értékteremtéssel a legteljesebb összhangban.

A természetjog stabil és hierarchikus szemlélete átadja tehát a helyét a jog nem annyira közjogi, hanem interszubjektív – ami többet jelent mint „polgári jogi" – szemléletének (még az államok, csoportok, jogi személyek közötti viszonyokban is az elismerő viszonyulást mutatják ki), és az emberi személy méltósága, a jog strukturálisan elismerő logikája, valamint ezen racionalitásból fakadó általánossága, következésképpen az egyenlőséget és így igazságosságot megvalósító jellege, továbbá a pragmatikus természetjog, illetőleg a *prudentia*, sőt olykor a szolidaritás, az elfogadás és a kizárás-menteségtől a szeretet fogalmáig terjedő kategóriák adják most már a természetjog interszubjektív szemléletének kulcsfogalmait. Külön említést érdemel a természetjognak a diszkurzív etikával való ígéretes párosítása, ahol a diszkurzivitás nem csak az igazságosság alapelveit rögzítheti, hanem tartalmilag is a természetjog, illetve az emberi természet mibenlétét fejezi ki. Azonban a természetjogisághoz kötött olyan szemléletek is elterjedőben vannak, különösen az angolszász nyelvterületen, amelyek az argumentatív igazolás és az analitika házasítása révén olyan metafizikát elutasító gyakorlati természetjogi tant kívánnak kidolgozni, amely immáron nem nevezhető hagyományos értelemben vett természetjogi tannak, hanem annak sajátlagos szempontú újraértelmezésének.

Láthattuk, hogy az interszubjektivitás dimenziójának a természetjog fogalmával való társítása több különböző dolgot is jelent az egyes tanokban, elméletekben: megjelenhet mint transzcendentális forma, vagy mint az emberi természet lényege, de úgy is mint a jog normatív alapelve vagy mint a jogrendszer megalapozásának elve és módszere, továbbá mint a természetjog

tartalmi meghatározásának módja, vagy akár mint elismerő viszonyulás is, amely az ember interszubjektív természetét veszi alapul, és azt normatíve fejezi ki, mely elmélet szerint ez a jogi viszonyulás lényege, vagyis a jog specifikuma más relációkkal (játék, politika, szeretet) szemben, de hasonlóképpen megjelenhet az „igazságos", a „jogos" szituatív megtalálásának módjaként is, illetőleg a méltányosság és az emberi természet belső összekapcsolásaként is, és végül, de elterjedtségét tekintve korántsem utolsó sorban, a jogi norma kötelező erejének argumentatív igazolásaként is (stb.).

2. A jog interszubjektív megalapozásának, relacionális szemléletének korszaka

A *logosz* filozófiája nagymértékben átvette a természet-megalapozottságú, metafizika-alapú természetjogi tanoktól a vezető szerepet a klasszikus jogfilozófia (kontinentális) folytatásaként. A *logosz* azonban két, egymástól eltérő értelemben tűnik fel. Egyrészről heideggeri fenomenológiai értelemben a beszéd sajátos tartalmú kategóriájaként, másrészt a klasszikus természetjogi fogalom felélesztéseként, amely közös hagyományt képez a jogfilozófiai és a teológiai hagyományban. Úgy tűnik, az etika nélküli heideggeri ontológia és az ontológia nélküli Emmanuel Lévinas-i etika alternatívái helyett immáron a *logosz*ra és az *orthosz logosz*ra, azaz a *recta ratio*ra alapozott, az interszubjektivitást centrális helyzetbe hozó tanoknak lehet igazán hosszú távú kifutásuk korunkban, amelyek az előbbi gondolkodókra és olyan másokra is építenek, amely szerzők a relacionalitás optikáját választják a jog természetének feltárásában. A természetjogi tanok a legkülönbözőbb variánsaikban ugyanis manapság immáron (vagy éppen újólag) az interszubjektív szférában tárják fel ismét a jogiság alapelveit, alapvető struktúráit. Az erkölcsi természetű és a racionálisan, vagy éppen nyelvileg (?) strukturált személyközi kapcsolat adja a jogiság legfőbb elveit és szabályait. Ezt ismerte fel Giorgio del Vecchio, Werner Maihofer, Arthur Kaufmann, Sergio Cotta, Salvatore Lener, Francesco D'Agostino, Bruno Romano, Antonio Punzi, Paolo Savarese[1] és számos más kortárs jogfilozófus, akik bár rendkívül sokféle *prima philosophiá*ból vagy más egyéb alapelméletből indultak ki (a szent tamásiból, a kantiból, a heideggeriből, a korai hegeliből, a perszonalistákéból, vagy akár az előbbieken túl a posztmodern pszichoanalitikus Jacques Lacaniból is), mégis szinte ugyanarra a konklúzióra jutottak. A „felfedezés" azonban meglehetősen korlátozott érvényű, hiszen így, a személyközi dimenziót hangsúlyozva gondoltak a jogra a klasszikusok; mindazonáltal egy, az államot és az állami jogot túlhangsúlyozó kor után, azaz a modern kor után, valamint minden értelmet, legfőbb igazságot és metaértéket negligálni kívánó korunkban, azaz a posztmodern korban olyan jogfilozófiát, jogbölcseleteket alkottak, amelyek képesek a jog jogiságát az emberi-társadalmi létezésben megragadni adekvát filozófiai nyelven.

A legújabban kialakult szaktudományok legfrissebb kutatásai rámutatnak arra, hogy nincs és fogalmilag nem is lehet önmegvalósulás, identitás, kiteljesedés, együttélés, de fennmaradás sem a másik ember létének figyelembe vétele nélkül, sőt, az ő én-konstitutív jelenléte nélkül. A jelenségszférában – vagyis nem a lényegszférában – természetesen a kizárás, az elnyomás rendkívül sokféle és gyakori formáival találkozunk. A tételes jog azonban jelenségvilág-béli jellemzője révén, vagyis akár a kényszerítő erő árán is érvényre juttatja a jogiság lényegi elemét, azaz az elismerő-viszonyulást, minthogy, ha a tételes norma jogfilozófiai értelemben való-

ban jog kíván lenni, akkor érvényesítenie kell az emberi interszubjektivitás alapvető – lényegi – jellemzőjét, az elismerést, mert éppen ez – a mindenkori Másik létének és jogainak interszubjektív, kölcsönös és általános elismerési kötelezettsége – a jogi viszony alapvető strukturális jellemzője, de kötelező erejű szabályként megfogalmazva. Más szavakkal: ha a jelenségszférában sérül az emberi interszubjektivitás egyébként természet szerinti elismerő viszonyulási módja, és az ebből fakadó normák, kötelezettségek nem érvényesülnek, akkor a tételes jog – mivel az magának az emberi interperszonalitásnak minimális feltételét juttatja érvényre nagy szigorúsággal – rákényszeríti a normasértő cselekvőt az emberi kapcsolatokra jellemző (azok lényege szerinti) normák betartására: ebben áll a jog sajátossága, hogy akár a kényszer révén is érvényt képes szerezni az emberi természet kommunikatív lényegének; a jog jogfilozófiai értelemben ezért *is* strukturálisan kötelező jellegű kölcsönös és általános elismerő-viszonyulás. A hangsúly tehát nem a kényszeren van, hanem az elismerő jogi logikán és ennek kötelező erején, aminek foganatosítására a tételes jognak – mivel a jog specifikus valóságban, a jelenségszférában fejti ki működését – a kényszer eszközét is igénybe kell vennie. A végső cél azonban az emberek közötti kommunikáció fenntartása – amit Fuller 'tartalmi értelemben vett természetjog'-ként, nagybetűs Természetjogként fogalmaz meg –, ami olvasatunkban nemcsak individuumok között zajlik, és így nem csak azok között tartandó fenn, hanem a (természetes) közösségeken belül és azok között is, így ezek belső természetét szintén vizsgálat alá kell vonni, és a belőlük kinyerhető rendező- és viszonyulási elveket figyelembe szükséges venni a jogilag szabályozandó kapcsolatok jogászi kimunkálásakor.

Akár a jogi viszony specifikus belső filozófiai-logikai természetét vizsgáljuk, akár az emberi együttélésből fakadó alapvető normákat határozzuk meg, mindkét oldalról olyan alapvető általános normákhoz jutunk, amelyek a jog természetes bázisát jelenthetik egyfajta természetjogként. Ezt jól jellemzi a tény, hogy a személyközi szférát időközben feltáró filozófiai irányzatok (fenomenológia, perszonalizmus, egzisztencializmus, hermeneutika bizonyos koncepciói, a kommunikációelméletek és a diszkurzív racionalitás teóriái stb.) elvileg és gyakorlatilag is egytől egyig mind termékeny alapnak bizonyultak és bizonyulnak a kortárs természetjogias színezetű jogbölcseleti tanok számára (is). A jog a kölcsönös elismerő relacionalitást kifejező és azt kötelezővé tevő szabályaival a sajátosan emberi és emberközi szféra fennmaradását biztosítja minden ember számára, anélkül, hogy bárkit is kizárna e logikájából, azaz abból, hogy e szabályok védelme alatt álljon. Azonban a jog mindent szabályozó jellege, s nem utolsó sorban az alapjogok horizontális, közvetlen hatályának eredményeképpen a kikényszerítés momentuma is egyre inkább a közvetlenebb személyközi szférát is érinti, ami nem kevés problémát vet fel oly tekintetben például, hogy az állami vagy a civil-, illetőleg a „médiahatalom" a társadalmi vagy természetes személyközi viszonyokba is beleavatkozik. Ha jogot véd, akkor működése természetes és mindenképpen kívánatos, ha viszont ellehetetleníti ezen kapcsolatokat, minthogy rendszerint avatkozik be, miközben józserivel nem tesz különbséget normális és nem normális viszonyulási mód között, mivel mindig és mindenütt potenciális jogsérelmet lát, nos akkor számos életviszony és élethelyzet vonatkozásában sokkal inkább problémamentesnek látszik annak tudatosítása, hogy a „mindenkinek megadni az őt illető jogot" ősi természetjogi elve nem csak az államra vonatkozik, hanem elsősorban minden ember kötelessége embertársával szemben. Számos (emberi) jog csak így tud valóban érvényesülni, s csak így kaphatja meg mindenki az adott helyzetben „őt illetőt" egy olyan erkölcsi és racionális rendben, amely az ember emberi természetéből származik.

3. Mi az aranyszabály konkrét tartalma a jogi viszonyokban?

Az aranyszabályról a történeti részben bőven volt alkalmunk szólni. Az ottani elemzésekben nem csak a történeti kialakulást tekintettük át, hanem az aranyszabály főbb tartalmi elemeit is. Így a már a negatív verzióban is benne foglalt *egzisztenciális elismerést*, az aranyszabály helyes működésének feltételeként az *akarat helyességének* szükségességét, a *természetjogi rendhez való kötődését*, a *két verzió egyenértékűségét* altruista antropológia esetén, a szükséges *jó tevésének is kötelezettségét*, amelynek elmaradása szintén rosszat (jogsérelmet) eredményezne a másik félnek, a szolgáltatások és *ellenszolgáltatások egyenértékűségének* követelményét a kommutatív igazságosság jegyében, egy *cselekvés helytállóságának megítéléshez* annak szükségességét, hogy a *cselekvés „jogszerűségét"* úgy mérjem le, hogy azon Másik *helyzetébe képzelem magamat*, akit cselekvéseim érintenek, s ha ezen *hatásokat* magamnak nem kívánnám, akkor azt nekem sem szabad tennem a Másikkal, végül a *Másik jogainak megállapításához* szükséges azon mentális-kognitív alapállást, hogy meg kell adnom a Másiknak az őt illető jogot stb. De tárgyaltuk az aranyszabály helytelen modern felfogásait is, amelyek a helytelen antropológia és morálfilozófia miatt nem csak az aranyszabályt magát üresítik ki, hanem megmutatják azt is, hogy az aranyszabály azért veszti el eredeti értelmét és hatékonyságát, mert az alapul fekvő természetjog is szubjektivizálódik, s így relativizálódik. Ekképpen a felek közötti harmonikus viszonyokat, amelyekben mindenki azt kapja meg, ami őt megilleti, nem képes immáron biztosítani. Most tekintsük át, hogy egy jogászibb megközelítésben milyen tartalmakat vesz fel vagy vehet fel az aranyszabály mint jogelv. Röviden át fogjuk azt is tekinteni, hogy a (polgári) jog, jogunk jelenleg ismert elvei miként konkretizálják az aranyszabály természetjogi követelményeit.

Rögtön a közepébe vágva az elemzésnek elmondhatjuk, hogy a *jó nem tevése* is adott esetben *jogsérelmet* okozhat. Az aranyszabály *pozitív, tevést megkívánó* verziója tekintetében gondoljunk például a segítségnyújtási kötelezettséget elmulasztó cserbenhagyó esetétől kezdve mindazon esetekre is, amikor gondoskodási kötelezettség terhel valakit, továbbá mindazon mindennapos helyzetekre is, amikor meghatározott jogviszonyokban vagy akár azon kívül is az *együttműködési kötelezettség* jogelve előírja, hogy a Másik érdekeire tekintettel legyünk, s így aktív cselekvést kíván meg a Másik személy jogainak és érdekeinek érvényesülése érdekében. A sérelemokozástól való puszta tartózkodás ezen esetekben nem elégséges.

A korábban már tárgyalt Szent Ágostoni meglátások az aranyszabállyal kapcsolatosan a jogászi gondolkodás számára rendkívül előremutatóak, hiszen számos jogviszonyban – s nem csak a szerződéses vagy általában a kötelmi viszonyokban, hanem a tulajdonostársi, örököstársi viszonyokban, illetőleg egyesületekben, gazdasági társaságokban való tagsági viszonyokban is – a felek *egymásra utaltak*, s így a *sérelemokozástól* való puszta *tartózkodás* nem elégséges a Másik jogainak érvényre juttatásához. Ha ezen jogviszonyok által megnyilvánuló – vagy esetleg jogviszony által még nem rendezett – *fokozott egymásra utaltság*, *közös érdekeltség* helyzeteiben mindenki úgy jár el, amint maga is szeretné, hogy az ő érdekeit figyelembe véve mások is eljárjanak hasonló helyzetekben, akkor ez nem csak a felek, hanem adott esetben a társaság, az egyesület javát is eredményezi, ami viszont indirekte ismét a tagok javát szolgálja.

A Másik érdekeinek figyelembe vételét minden olyan esetben, amikor az egymásra utaltság ezt megkívánja, mutatja például a prekontraktuális felelősség, a *culpa in contrahendo* esete, amikor megkötött szerződés még nem is rendezi felek jogait és kötelességeit.

Ezen fenti esetekben nem elégséges tehát a sérelemokozástól való *tartózkodás*, minthogy a Másik jogos érdekeire tekintettel *tevőleges* magatartással el is kell járni. Ráadásul ehhez az aranyszabály *perspektívaváltását* is alkalmaznia kell az aranyszabály által cselekvésre kötelezettnek, vagyis bele kell magát képzelnie a Másik helyzetébe ahhoz, hogy megtudja, miként kell cselekednie, tehát hogy megtudja, hasonló helyzetekben ő milyen tevőleges magatartást kívánna, illetőleg nem kívánna magának. Azon jó kívánása a Másiknak, amit adott esetben a cselekvésre kötelezett is kívánna magának, igényli a jó *tevését* olyan esetekben, amikor a Másik helyet kell eljárnia az ő érdekében. A '*megbízás nélküli ügyvitel*' szabályai mutatják, hogy miként kell eljárni olyan esetekben más valaki helyett, amikor ő saját ügyében távollét vagy akadályoztatás miatt nem tud eljárni, de helyette az ő *érdekében* feltétlenül szükséges eljárni. Ekkor az „ügyet úgy köteles ellátni, amint azt annak érdeke és feltehető akarata megkívánja, akinek javára beavatkozott".[2] A beavatkozás akkor *helyénvaló*, ha megfelel a másik érdekének és feltehető akaratának, különösen, ha a beavatkozás károsodástól óvja meg azt, akinek javára beavatkoztak.[3] Az akadályoztatott/távollevő érdeke és feltehető akarata szerint kell tehát eljárni, amelynek van egy általánosított objektivizált eleme és egy speciális szubjektív eleme.[4] Az előbbi, a „*feltehető érdek*" tekintetében olyan gondossággal kell eljárnunk, ahogy az adott helyzetben általában elvárható, illetve ahogy mi is szeretnénk, hogy hasonló esetben a mi ügyünkben mások eljárjanak, tehát ez egy *objektivizált* kategória, a „feltehető akarat" viszont egy *szubjektív* kategória és „bizonyos fokú személyes ismeretséget, sőt bizalmi viszonyt is feltételez".[5] Ez utóbbihoz mindenképpen mintegy „bele kell élnünk" a Másik helyzetébe magunkat, de talán a „feltehető érdek" esetében is; de mindenekelőtt *fel kell ismernünk* azt a cselekvési helyzetet, azon cselekvési szituációt, amely a Másik érdekeinek megóvása miatt ügyintézést kíván. Ez az aranyszabály alkalmazását igényli. Vagyis a cselekvő az önnön helyzetéből kiindulva, tehát, hogy ő is hasonló helyzetben ugyanezt, vagyis a megbízás nélküli ügyvitelt elvárná, felismeri a cselekvési kötelezettséget, majd empatikus lépést is feltételező módon megállapítja a helyes cselekvés tartalmát és mértékét. Mindez természetesen nem jelenthet kotnyeleskedést, indiszkréciót, mások ügyeibe való avatatlan, *nem helyénvaló* beavatkozást vagy szükségtelen zavarást.[6]

Az '*utaló magatartás*' felelősségi intézménye pedig magas elvárhatósági mércét szab mindenkinek a közösségileg releváns, mások magatartását potenciálisan befolyásoló cselekvései vonatkozásában, hogy így elkerülhető legyen a *biztatási kár* bekövetkezte. Ennek *alapelvi* megfogalmazása a polgári jogban a „*másokra tekintettel lét*" követelményét fogalmazza (fogalmazná) meg általános érvénnyel:

> „Ez a szabály ugyanis – mutat rá Lenkovics Barnabás – lényegében azt mondja ki, hogy aki közösségben él és ennek a közösségnek a tagjaként a közösségi életben való részvétele során bármilyen magatartást tanúsít, amely magatartásról mások is tudomást szereznek, így azokban bizonyos képzeteket ébreszthet, *köteles* ezekre a *másokra is tekintettel lenni*."[7]

Mint ahogy mi is ugyanezt elvárjuk a mi irányunkban – tehetjük hozzá.

Az aranyszabály működésmechanizmusában a *reciprocitás* (a cselekvő a saját igényeiből kiindulva a Másik helyzetébe képzeli bele magát) nem csak a Másik jogainak, jogos érdekeinek *megismerése* szempontjából lehet fontos, hanem az aranyszabály kölcsönössége azon

reménybeli, de alapos feltételezést is magában rejti, hogy ha így járunk el, más helyzetben *mások is hasonlóképpen fognak tenni*. A szabály ugyanis azt üzeni – amint arra Lenkovics Barnabás a „kölcsönös együttműködés" alapelve kapcsán rámutat, bár az aranyszabályról nem tesz említést –, hogy

> „ha önként, altruista módon teszel másért valamit, annak érdeke és feltehető akarata szerint (de leegyszerűsítve mondhatnánk azt is: ha jót teszel mással), akkor remélheted, hogy *azonos szituációban, élethelyzetben veled is hasonlóan fognak bánni, jót fognak tenni* (kiemelés tőlem: F.J.)."[8]

Az aranyszabály szerint elsősorban nem *elvárni* vagy *követelni* kell tehát a többiek cselekvését ilyen szituációkban, hanem, mivel egyetemes természeti törvényi imperatívuszról van szó, mindenkinek magának kell *elsőként* így cselekednie. Ekkor remélhető, hogy a többiek is így, hasonlóképpen fognak tenni, s ekképpen, ennek eredményeképpen mindenki megkapja az őt illetőt, a saját maga, a jogviszonyokban szereplő alanyok, a felelősségi viszonyok által összekötött személyek, a jogközösségbe vagy városmányosi közösségbe, illetőleg a gazdasági társaságba vagy egyesületbe összefogott személyek kisebb vagy nagyobb közösségeinek boldogulására és javára.

> „Nagy utat tett meg az emberi társadalom fejlődése – írja Lenkovics Barnabás – és azon belül a jogi gondolkodás fejlődése addig, amíg az ártó szándék és *károkozás tilalmától* a *jóindulatú semlegességen mint mimimumkövetelményen* át eljutott a *kölcsönös együttműködés alapelvi szintű* követelményének kimondásáig (kiemelés tőlem: F. J.)."[9]

A '*kölcsönös együttműködés*' elve[10] általános érvényű elvként mindenekelőtt a szerződések jogának alapelve, ami az egyes szerződéstípusoknak megfelelően ezt specifikáló tartalmakkal is megjelenik, mint például tájékoztatási vagy értesítési kötelezettség. Ezek olyan magatartásokat írnak elő, amelyek *elmaradása* komoly jogsérelmet eredményezhet, s jogellenességet jelenthet. A kölcsönös együttműködés elvének megfelelő magatartások egyes főbb, tipikus formáit így a tételes jog vagy a bírói gyakorlat rögzíti, másokat azonban az adott helyzetben kell „észrevenni" az aranyszabály alkalmazásával, valamint gyakorolni a jóhiszeműség és a tisztesség követelményeinek megfelelően,[11] amely tekintetében szintén az aranyszabály lehet irányadó. Az objektív jóhiszeműség először is az olyan objektíve igazságos és méltányos cselekedeteket kívánja meg, amelyek a felelősség általános elve szerint az adott helyzetben általában elvárható, de az együttműködés elve magában foglalja az adott személyközi viszonyban az igényesebb mércét, megfogalmazást is, vagyis azon méltányosságot, amit csak a felek érzékelnek az adott helyzet specifikuma, egyedisége szerint: ekkor azt kell megadni a Másiknak, ami őt valóban, az adott helyzetben a méltányosság, a jóhiszeműen és tisztességesen gyakorolt jogszerűség (igazságosság) szerint illeti, és amit ugyanezen méltányos eljárás alapján a cselekvő is elvárna másoktól, s ez pedig, mint láttuk, az aranyszabály előírása. Az aranyszabály akkor eredményez valóban igazságos viszonyokat, a szó teljes, méltányos jog-juttatás értelmében, ha azt minden fél magára nézve kötelezőnek tekinti, következésképpen azt az egymásközti viszonyokban *kölcsönösen* kell alkalmazni.

A kölcsönös együttműködés elve azonban nem csak a szerződések jogára érvényes elv, hanem a polgári jog általános alapelve is. Ily módon a személyi viszonyok körében, a gazdasági társaságok, egyesületek tagjai között, *tulajdonosok* szomszédjogi, tulajdonostársi, örököstársi, de más viszonyaiban is irányadó az elv.[12]

Az *abszolút szerkezetű* jogviszonyokat teremtő személyiségi és dologi jogi *tulajdonosi* szemléletű jogok a jogosított tulajdonossal szemben mindenki más *kívülállóként* negatív magatartással kötelezett, minthogy a *sérelemokozástól* tartózkodni köteles. Az „*alterum non laedere*", a „másikat (jogaiban) meg nem sérteni" elv a jogsértéstől tartózkodó, a Másik joggyakorlását tűrő, legfeljebb a Másik jogait elismerő, de minden esetben csupán *negatív* tartalmú magatartást kíván, minthogy az abszolút szerkezetű jogviszony annak logikája szerint nem igényel tevőleges magatartást. Ez alapján mindenki a maga tulajdonosi jogaival a többiekkel szemben áll, s így mindenki a többiekkel szemben csak a károkozástól, jogsértéstől tartózkodni lenne köteles. Csakhogy, mint fentebb láttuk, vannak olyan jogviszonyok, amelyekben a felek *kölcsönös együttműködése* szükséges a felek jogaink, érdekeink megóvásához, sőt azok *előmozdításához*. Filozófiai értelemben szinte folyamatosan *relatív szerkezetű jogviszonyokban* (is) vagyunk, amelyekben a mindenkori Másiknak járó jog folyamatosan változik, minthogy a cselekvéseink, de különböző történések által is folyamatosan megbomlanak az aktuális egyensúlyi viszonyok, illetve létrejönnek új jogviszonyok,[13] így mindig új és újabb jogok és kötelességek keletkeznek, amelyek miatt *mindig*, újra és újra meg kell adni a Másiknak az őt megilletőt. Ezen relatív szerkezetű jogviszonyokban, amelyekbe a többiekkel való interakcióink révén kerülünk, kell tehát úgy eljárnunk, ahogy azt mi is elvárnánk hasonló helyzetekben. A Másik érdekkörébe való *beavatkozás helyénvalóságát* pedig a megbízás nélküli ügyvitel szabályából lehet absztrahálni.[14] De ettől függetlenül is elmondható, hogy ezernyi ilyen megbízás nélküli „ügyviteli elem" adódik a jogviszonyokban – és egyéb társadalmi viszonyokban – váltakozóan az egyik vagy a másik fél oldalán, amikor mindig azt és úgy kell tenni, ahogy azt a cselekvő is elvárná hasonló helyzetben. A Másik érdekében befektetett energiák értelemszerűen *nem lesznek túlzóak*, hiszen alapvetően mindenki saját jogait szeretné érvényesíteni, de mégis olyan szintűek lesznek, amilyen szintet ő is, mindenki elvárhat minden további nélkül hasonló helyzetben.[15] Az elvárhatóság szintje így interszubjektíve meghatározott, de egyféle általánosítás felé is tart, továbbá az érdekeket, azok érvényesülését pedig *kiegyenlített* szintre hozza. (Éppen ezt jelentette a – természetes – méltányosság megállapítása a bíró, a kívülálló harmadik fél részéről a középkorban, vagyis a *kiegyenlített méltányos egyensúly* megtalálását a felek érdekei között.)

Ha nem úgy járunk el, ahogy az az adott helyzetben általában elvárható lenne, akkor magatartásunk felróható, s így az okozott kárt, mivel azt jogellenesen okoztuk, meg kell téríteni. De a kártérítési jogon is túl a polgári jog *általános felelősségi elve* így egy objektivizált[16], az adott helyzetre *univerzalitásában kiáltalánosított aranyszabályként* is értelmezhető, mivel adott helyzetben úgy kell eljárni, ahogy az az adott helyzetben általában elvárható,[17] vagyis ahogy azt az adott esetben mindenki, *bárki elvárná*. Ezen nem túl magas, de nem is túl alacsony polgári jogi elvárhatósági szint azt fogalmazza meg, hogy a jog milyen olyan *tevőleges* magatartásokat vár el, amelynek elmaradása, felróhatósága miatt, felelősségre vonást eredményezhet. Az aranyszabály adott esetben azonban magasabb elvárhatóságot kíván meg mint a polgári jogi felelősség általános elve. Ez utóbbi ugyanis „ugyanazt a magatartást várja mindig mindenkitől, amit tipikus élethelyzetben a legtöbb ember tanúsítani szokott."[18] Ha ugyanazt

várjuk el adott helyzetben, amit mindenki abban a helyzetben tenne, vagy amit az egyetemes elvárhatósági mérték szerint tennie kellene, akkor az aranyszabály által megfogalmazott kritériumhoz képest *univerzálisabb* elvet kapunk, de talán az aranyszabályhoz képest tartalmilag alacsonyabb szinten előírt magatartást-elvárást fogalmazunk meg. Elképzelhető ugyanis, hogy az adott helyzetben én gondosabb eljárást, több cselekvést kívánnék magamnak annál, mint amit az emberek általában tennének ezen helyzetben. A saját helyzete tekintetében ugyanis mindenki a *leggondosabb* körültekintéssel lenne saját érdekeinek megóvása végett, így az aranyszabály miatt a cselekvésre kötelezettnek is hasonlóképpen kell tennie a Másik ügyében, az ő érdekeinek megóvása vagy előmozdítása végett. Amikor a pozitív jog alapelve azt írja elő, hogy az adott helyzetben úgy kell eljárni, ahogy az az adott helyzetben általában elvárható, vagyis a polgári jog alapelve azt a magatartást várja mindig mindenkitől, amit adott *tipikus élethelyzetben* a *legtöbb ember* tanúsítani szokott, amit tehát úgyszólván mindenki, *bárki elvárna* az ilyen helyzetekben, akkor egy etikailag-társadalmilag jól megalapozott racionális elvet tesz kötelezővé a tételes jog. Az „adott helyzetben elvárható magatartás" elvének megfelelő *tevőleges* magatartás a pozitív jog szerint *jogszerű*, az azt el nem érő pedig a mulasztó személynek felróható, jogellenes magatartás. Az aranyszabály azonban ezt *meghaladó*, a személyközi viszonyokban érvényes természetjogi szabály, s mint ilyen *egyetemes* érvényességében. Inkább az „utaló magatartás" felelősségéhez, illetve a „kölcsönös együttműködés" elvéhez, semmint az „általános elvárhatóság" polgári jogi elvéhez áll közelebb. Altruizmust jelent a saját jogunk gyakorlása közben, de nem mérték nélkülit, hiszen, mint már fentebb tettünk róla említést, túlzott energiát senki sem fektet be a jogviszonyokban a Másik érdekeinek érvényesülésébe, csak annyit, amit majd ő is elvárhatónak tart olyan esetekben, amikor majd ő várja el ugyanezt saját érdekei tekintetében.

Az aranyszabály érvényességét és racionalitását mindenki *belátni képes*, de nem biztos, hogy a pozitív jog eszközeivel minden jogterületen, minden jogi viszonyban a cselekvés általános elveként feltétlenül *kikényszerítendő*. Éppen ellenkezőleg áll a helyzet. Azt mutatja meg, hogy mi az a magatartás, amely által a Másikat illetőt a *legmagasabb emberi mérce* szerint megadhatjuk. A polgári jog *felelősségi alapelve* például a *még kielégítően működő* társadalmi-személyközi relációk alapelvét fogalmazza meg általános érvénnyel, az aranyszabály pedig a *valóban igazságos* viszonyok megvalósítására kötelez a természetjogra és az erkölcsre jellemző módon, vagyis az elmét és a lelkiismeretet kötelező erővel, amely aranyszabályt a pozitív jog egyéb, más alapelvei konkretizálhatnak, így például a „kölcsönös együttműködés" elve vagy az „utaló magatartásra" vonatkozó alapelv. A természetjog érvényesen, s így *kötelezően* ír elő, a pozitív jog eszközeivel való érvényesítés, illetőleg a kikényszerítés azonban nem a természeti törvény „asztala". Elképzelhető és indokolt lehet, hogy adott társadalomban, adott civilizációs szinten a pozitív jog alapelvi szinten bizonyos cselekvések vonatkozásában (így a felelősség jogszerűségének és felróhatóságának zsinórmértékéül) a társadalomban megcélozható követhetőség miatt csak alacsonyabb szinten fogalmazza meg a mércét, aminek viszont érvényt szerez a pozitív jog adta intézményrendszerével. A természetjog érvénye azonban továbbra is – e területen is – fennáll, s azt *mutatja* meg, hogy mikor lennének tökéletesre tartóan *valóban igazságosak* a személyközi és társadalmi viszonyok, minthogy ezáltal a klasszikus jogelv szerint mindenki azt kapná meg, ami őt az adott helyzetben megilleti, az aranyszabály értelmében pedig mindenki úgy járna el, ahogy ő maga is szeretné, hogy hasonló helyzetben az ő érdekeit figyelembe véve mások eljárjanak az őt érintő cselekvési helyzetekben.

4. A jogi viszony mint kötelező „elismerő viszony" modern előtörténetéről és jelenéről

Mint említettük, a természeti törvény foglalataként ismert aranyszabály a mindenkori Másikat mint jogokkal rendelkező személyt teszi *kötelezően elismerendővé*. A *jogi viszony* központi eleme így a Másik személy-mivoltának elismerése, amiből fakad *jogainak elismerésének* és azoknak *megadásának* kötelessége.

Az *elismerés* jogi relációk-béli konstitutív fogalmát illetően mindenképpen Hegelről kell hogy szóljunk, hiszen az filozófiájának egyik központi elemét képezte életének egy meghatározott korszakában. Hegel ezen fogalomra vonatkozó elméletét nagyrészben Hobbes kritikájaképpen fogalmazta meg.[19] Hobbes jeleníti meg számunkra is azon antropológiát, amely a jog személyközi jellegének megalapozását szinte teljesen meghiúsítja, amelyre részben már volt alkalmunk kitérni. A természetjogi gondolkodást mélypontra vezető Hobbes[20] természeti állapotában megtalálható *„eredeti el-nem-ismerés*"-re csattanós választ ad a jogi elismerés Hegeltől származó koncepciója. Ezen fogalom központi jelentőségének újra-felfedezését észlelhetjük korunkban immáron nem csak jogfilozófiai, hanem hangsúlyosabban politikai filozófiai megközelítésben is.

Ha végigtekintjük Hegel filozófiájának fejlődését, akkor megállapíthatjuk, hogy az 'elismerés' és a jog, illetve az 'elismerés' és az egyéb társas (interszubjektív) kapcsolatok több, egymástól különböző konstrukcióban, viszonyban állnak egymással. Hegel jénai időszakában – és különösen az 1803-1804 és 1805-1806 években tartott kurzusaiban – a jogot úgy láttatja, mint amely a történelmi valóságban az 'elismerés' által jelenik meg, s mely a tudat felszabadításában így nagyon fontos szerepet tölt be: „A jog tartalmazza a tiszta személyt, a tiszta elismertséget". Az emberközi relációkban az ész azt diktálja, hogy „az egyik emberhez nem azáltal tartozik valami, hogy közvetlenül elveszi azt, hanem szerződés révén, azaz, hogy éppen nem effajta közvetlen birtokbavételről van szó, nem magánvaló kizárásról, hanem elismerésről", majd másutt hozzáteszi: „a jog, ez az általános elvont elismertség". Későbbi írásaiban viszont – és szisztematikusan kifejtett formájában az 1821-ben írt *Jogfilozófia alapvonalai* című művében – az 'elismerés' nem képezi a jog lényegi elemét. Ennél is érdekesebb viszont, hogy fiatalkori írásaiban – különösen 1798-as és 1799-es írásaiban – a *szeretet* interszubjektív relációja hordozza az 'elismerő viszonyulás' ismérveit, míg a jog negatív létmódként, a 'szétválasztás' eszközeként jelenik meg. Tehát, míg legkorábbi műveiben az 'elismerés' a szeretet-kapcsolat sajátja és a jogi kondíció ehhez képest a reláció visszaesését jelenti, addig későbbi gondolatai szerint éppen a jog hordozza az 'elismerés' lényegi struktúráit, mely fogalomtársítás *A jogfilozófia alapvonalai* című művében már eltűnik.[21] A szeretet a jénai korszakában is megmarad az 'elismerés' viszonyulási módjának, csak míg a szeretet a *közvetlen* elismerés, addig a jog az *általános, elvont* elismerés relációja.[22] (A jogi és a szeretet reláció kérdéseire nemsokára bővebben ki fogunk térni.)

Manapság számos szerző hangsúlyozza a jogi elismerő viszony jogon is túlmutató alapvető fontosságát az egészséges énfejlődés, a harmonikus társadalmi együttélés, az emancipatorikus elveket érvényesítő politikai filozófia, és végül, de nem utolsó sorban, a kisebbségi, illetőleg a legkülönbözőbb, tág értelemben vett kulturális létmódokhoz kötött identitáspolitikai küzdelmekben is.[23] Így a fogalom immáron majdhogynem osztozik az „emberi jog" rendkívül kiterjesztett fogalmi túltelítettségének következményeiben.

Mint már utaltunk rá, az egyenlő, feltétlen személyi méltóság elismerése a természeti törvény foglalataként megjelenő aranyszabály negatív megfogalmazású verziójában is már benne foglaltatik: „ne tedd a másiknak azt, amit te sem szeretnéd, hogy veled tegyenek." A Másikat „meg nem károsítani" ősi római jogi princípium így kifejezetten a Másikra, a másik személyére vonatkoztatott jelleget, értelmet kap, akinek helyzetébe bele kell gondolnunk magunkat, s ha a cselekvéseink hatását nem kívánnánk magunknak, akkor azt nekünk sem szabad tennünk mással. De mint láttuk, az aranyszabály egy altruista antropológiában a pozitív cselekvést is megkívánja, vagyis a Másik jogainak ilyen tettekkel is való előmozdítását is igényli, amely messze meghaladja a károkozástól, a jogsérelemtől való tartózkodás perspektíváját. Az aranyszabályt ezért történetileg a „szeretet törvényéhez" kötötték, amelynek értelmében a Másik javát, jogainak érvényesülését is akarunk kell. Érzékelhető volt, hogy Hegel is ingadozik az elismerés szeretethez, illetve a jogi viszonyhoz való kötése, illetve miként való kötése tekintetében, míg végül a fent említett álláspontot hagyta ránk örökül. Tekintsük így most mi is át a két reláció hasonlóságait és különbségeit, illetve azok egymáshoz való viszonyát.

5. Jogi viszony és szeretet-viszony

(1.) Az adott emberre a szeretetben való megvalósulás nélkül is érvényesek a természetjog normái. Az alatt, hogy „érvényesek", azt értjük, hogy mint (általában vett) emberre vonatkoznak rá a természetjog törvényei, ami egyrészről védettséget (jogokat) jelent, másrészről *jogi kötelezettséget* fogalmaz meg. A jog lényegi, fenomenológiai struktúrájából következik az, hogy mint intézményes és általános, vagyis mint minden emberre – a konkrét emberek érdemeitől függetlenül – érvényes jog, általában és *általános érvénnyel* ismeri el az ember önmagában vett, feltétlen értékét. Ezen általános és kötelező elismerésből az embernek jogai, s a többi emberrel való viszonyában pedig határozott kötelezettségei is fakadnak, tehát: jogai és kötelezettségei[24]. Bár az ember – jó néhány klasszikus természetjogász szerint – természeténél fogva „hajlamos a szeretetre"[25], a konkrét ember azonban nagyon sok esetben mégsem követi döntéseiben ezt a belső lényegiségét, vagy éppen radikálisan ezzel szemben cselekszik. Ezáltal nem valósítja meg belső potencialitását, és – legalábbis részben, egy meghatározott értelemben – természete ellen cselekszik. Ez összefoglalva a morál-ellenes cselekvésben, illetve a kívánatos cselekvés elmulasztásában mutatkozik meg. Az effajta cselekvési stratégia és életvitel az ember erkölcsi szabadságában áll. A társadalom azonban – illetékességi szférájában – húz egy határt, ami megálljt parancsol a morális normák áthágásának, ez pedig már a jogi igazságosság terrénuma. Az ember élhet önző életet – bár morális szempontból így elmarasztalhatónak, sőt adott esetben erkölcstelennek is minősülhet –, de nem cselekedhet jogtalanul. Az egyén súlyos erkölcs-ellenes döntéseit és annak következményeit nem kényszerítheti a többiekre. A társadalomnak, mint az egyének összességének megvan a joga arra, hogy a létet, sőt az etikus létet – annak minimumát – is fenntartsa, akár – szélső esetben – a jogos erőszakhoz való folyamodás árán is.[26] Érvényt szerezhet, illetve kötelessége érvényt szerezni az ember lényegéből fakadó instanciák minimumának. Ez pedig az emberi együttélés alapvető morális tartalmait, valamint az ember mint ember néhány – szintén alapvető – igazságát foglalja magába. Ez utóbbi alatt elsősorban az emberi személy méltóságára kell gondolnunk, vagyis az emberi személyt védő jogi normákra, különösen pedig azokra, amelyek az ember életét, szabadságát s erkölcsi in-

tegritását védik. Különbséget kell tehát tennünk a személy-mivolt *a.) erkölcsfilozófiai* és *b.) jogfilozófiai* fogalma között. Az utóbbi a *feltétel nélküli elismerés* révén juttatja érvényre minden ember *mint ember* feltétlen értékét – s következésképpen egyenlő méltóságú személyként való elismerését –, hiszen a jog maga, éppen jogisága, sajátos logikai természete által teszi *kötelezővé* minden ember emberként való elismerését, s ezen követelményt a jelenségszférában adott esetben – megsértése esetén – kényszerítő eszközeivel foganatosítja is. A személy-mivolt – bizonyos perszonalista gondolkodóknál – *morálfilozófiai* értelemben egy *megszerzendő minőség*, amivé az embernek válnia kell, mert ez a létmód valósítja meg az ember, minden ember belső lényegét, természetét. Ez a kiteljesülés viszont, vagyis, hogy az ember azzá válik, ami természete szerint való, az egyéni életutaktól és megannyi morális döntéstől függ. A morálfilozófiai értelemben vett ember tehát természete szerint eleve személy, és potencialitása révén ezen lényegiségét az ember mint konkrét egzisztencia kiteljesíteni képes, ugyanakkor az ehhez vezető út az egyéni moralitás és életstratégiák függvénye. A jog, fenomenológiai lényege folytán, csak az általában vett ember méltóságát tekinti, amely minden ember esetében egyenlő és feltétlen. A morálfilozófia természetesen ugyanezt tekinti alapnak, azonban nem áll meg itt, és az – interperszonális és társadalmi kapcsolatoktól el nem szakítható – önkiteljesedés *magasabb* erkölcsi kritériumát állítja a *konkrét* ember elé.[27] Fontos azonban mindehhez hozzátennünk, hogy a jog végeredményképpen, távlatilag, a személy mind teljesebb kiteljesedését szolgálja, természetesen morális értelemben is. Az örökké érvényes természetjog tartalmát egyre inkább megismerve és annak előírásait fokozatosan pozitív joggá formálva – mondja Jacques Maritain – perspektivikusan egyre közelebb lehet kerülni a személy valódi természetének megismeréséhez, s ezáltal jogainak érvényre juttatásához. Minden jogi aktusnak, legalábbis közvetve, a személy méltóságának igazságát kell feltárnia, az abból fakadó instanciákat elő kell normatíve írnia, végül pedig azokat érvényre kell juttatnia. A jog végső és alapvető célja e tekintetben az ember feltétlen értékének, méltóságának érvényre juttatása, az ebből fakadó jogi konzekvenciák érvényesítésével.[28] Ez egy összemberiséget érintő magasztos *erkölcsi* projektum is egyben. Ha az emberiség a természeti törvény fent említett megismerésében egy bizonyos szintre elért, akkor már nem térhet vissza egy korábbi szintre anélkül, hogy önmagával meg ne hasonulna, minthogy – meggyőződésünk szerint – a természetjogi normákat mint *jogi értelemben kötelezőeket* ismerte meg. Márpedig ami kötelező, attól nem lehet eltekinteni.

A perszonalistákkal szemben azt kell tehát mondanunk, hogy a társadalom, s annak igazságossági rendezőelvei egyfajta általánossággal és objektivitással (is) rendelkeznek, melyek nem redukálhatóak pusztán a személyközi viszonyokra, amint a társadalom sem alkotható meg az egyes interperszonális viszonyokból. Vagyis a személy személyközi viszonyokban realizálódó morális kiteljesedésének logikája nem minden tekintetben szolgálhat a jogi reláció mércéjéül, mivel a jog mindig a *társadalmi* viszonyokban szabályozza a relációkat, az azokban benne rejlő dolgok, viszonyok természetének megfelelően, *általános szabályok* révén.

(2.) A jog és az erkölcs kérdésére térve elmondható, hogy a természetes *erkölcsi* törvény a társadalmi kapcsolatok *a.) minimális* és *b.) maximális* erkölcsi tartalmait is magában foglalja, de természet*jog*ként a pozitív jog számára *jogilag kötelezően* a morális értelemben vett *minimális tartalmat* szolgáltatja. Az emberi természet lényegét *kiteljesítő erkölcsi szeretet-reláció* csak mint a tételes jog *legtávolabbi cél-orientációja*, mint az emberi kapcsolatok ideája létezik, azon túl, hogy a szeretet tágabb, visszafogottabb filozófiai-antropológiai értelmében az emberi törekvőképesség, az emberi lét és mindenekelőtt a természetes közösségi lét, s így a

jogiság *alapját* is képezi[29]: *natura propensi sumus ad diligendos homines, quod fundamentum iuris est*[30], vagyis „mi természettől fogva hajlamosak vagyunk arra, hogy szeressük az embereket, és ez a jog alapja" – mondja Cicero. A pozitív jog azonban csak a kompetenciaszférájába tartozó *etikai minimumot* kéri számon, de azt adott esetben *kényszerítő erővel* is. Ha ezen etikai minimumot nem kényszerítené ki, vagy nem azt kényszerítené ki, akkor úgy szabályozná az emberi kapcsolatokat, hogy azt ember-ellenes módon tenné, nem tekintve az ember sajátosságát, belső valóját, méltóságát és személyközi-társadalmi jellegét. Ilyen esetben a jog puszta hatalom által kikényszerített *faktikusság*, „pszeudo-törvény" lenne, de semmilyen (természet)jogi érvényességre nem tarthatna igényt. Az ilyen jog *kényszer*norma, de természetjogi értelemben nem *kötelező* norma, hiszen a kötelező-erejűséghez meg kell felelnie a jogi szabály elismerő – végső soron morális – struktúrájának. Ez pedig leglényegibb magjában a személyek méltóságának kötelező elismerését írja elő. Az 'elismerő viszony' pedig az emberi, személyi lét társas alaptermészetén alapszik, amit a jog önnön struktúrája által kifejez és megerősít, minthogy normatíve fenntartja az abból fakadó kötelezettségek érvényét. Az egyéni cselekvés erkölcsi értelemében vett 'szeretet' a Másik egyediségének és mégis hozzám-tartozásának *maximális elismerést* jelenti, a jogi elismerés pedig azt a *minimumot*, amit a pozitív jognak a jelenségszférában akár a jogos (törvényen alapuló) kényszer alkalmazása által is érvényre kell juttatnia, minthogy ezen minimális elismerés nélkül, az adott társadalmi szinten, nem lehet *emberi* társadalmi együttélésről, *emberhez méltó létről* szó.

A *jogi elismerés* alapján azt kell az *igazságosság* aktusával a velem szemben levő Másiknak megadni, amit őt *jog szerint illeti*, de aminek még nincs birtokában, míg a szeretet-viszonyban a Másik nem annyira mint velem szemben álló jelenik meg, hanem mint *hozzám tartozó, mellettem* álló felebarát, s a szeretet erénye arra *sarkall*, hogy azon túl, ami őt jog szerint illeti, abból is adjak neki, ami *engem illet* jog szerint. Előfordulhat olyan eset is, hogy a legönfeláldozóbb szeretetet belső parancsára, akár még az életemhez való természetes jogomról is le kell mondjak, ha ezzel a felebarátom életét megmenthetem. Ez csak a szeretet legmagasabb mércéje szerinti elvárás lehet, de pozitív jogi előírás semmiképpen sem.

A személyköziség a keresztény természetjog szempontjából a szerető és a jogi viszonyulás feszültségében adja az emberi lét realitását. Mind a jog, mind a szeretet az egyetemes elismerés bázisán áll, de míg az előbbi a *reciprocitás*, a jogok és a kötelességek kiegyensúlyozott rendszerét adja, vagyis a *mérték* tulajdonságai által meghatározott, addig az utóbbit a magasabb moralitás jegyében az aszimmetria, azaz az *elvárás-mentesség* és a *mérték-nélküliség* jellemzi. A szeretet-reláció a jogi-relációval egyetemben az *egyetemes befogadás* strukturális jegyeivel rendelkezik, de mint norma az utóbbival ellentétben a Másik *teljes befogadását* igényli, még az *ellenséget sem* kizárva. Amennyiben elfogadjuk a szeretet ilyen, nem szubjektív, hanem objektív normán való alapulását, vagyis morális értelemben vett kötelező erejét, és ha az *elismerő viszonyulás univerzálhatóságát és mélységét* tekintjük a legmagasabb erkölcsi norma kritériumának, akkor nem lehet kétséges, hogy a *magasabb fokú* és *mélyebb tartalmú* univerzális elismerés jelenti az alacsonyabbnak a horizontját. A „magasabb fok" ezen szerepe nem jelenti azt, hogy a magasabb fokú (szeretet) elismerés *megszüntetné* az alacsonyabb szinten levő (jogi) elismerő viszonyulás specifikumát, annak reláció-specifikus erkölcsét, így a szeretet semmiképpen sem szünteti meg az igazságosságot, hanem inkább *kiteljesíti* azt.[31] A kiteljesítés, vagy „tágabb horizontba helyezés", a másik oldalról tekintve, éppen a jog sajátlagos erkölcsének elismerését és értékelését jelenti.

Sergio Cotta tehát, elfogadva az erkölcsi és jogi viszonyulás kanti kritériumait, megállapítja, hogy az elismerés *univerzálhatósága* alapján lehet az egyes morális relációk között objektív rangsort kiépíteni, a *két univerzális elismerő viszonyulás* – a jog és a szeretet – között pedig, morális szempontból, az elismerés *mélysége* és a Másikra való irányultság *miként*je a döntő. Nyomatékkal hangsúlyozni szeretnénk, hogy a szeretet nem szünteti meg a jogi relációt, valamint az igazságosság erényét, hanem tágabb horizontba helyezi azokat. Bárki, aki az igazságosságot és a jogot meg kívánja szüntetni – akár a szeretet egyetemes normájára hivatkozva –, biztos, hogy nem *emberi* társadalmat épít, márpedig a földön csak egy ilyen társadalom lehetséges és értelmes. Amit tehetünk, az a jog és a morál kanti egyetemes törvényeinek objektív, tehát nem logikai-formális megalapozása, amit a königsbergi filozófus elmulasztott megtenni. Vagyis azt kell megnéznünk, hogy *miért* érvényesek ezen egyetemes törvények. A klasszikus természetjogi hagyomány az emberi természet eredendően társas jellegére alapoz. Így nem tűnik véletlennek, ha a jogi viszonyulást és a jogi kapcsolatot, mint az ember társas kapcsolatainak legfőbb szabályozó normarendszerét, nemcsak az igazságossággal hozzák elválaszthatatlanul szoros kapcsolatba, hanem nemegyszer ezeknek a szeretet magasabb erkölcsi követelményeivel való tágabb összefüggéseit is kijelölik.[32]

Jegyzetek

[1] Egy nemrég megjelent művet csak azért emelünk ki, mivel kifejezetten ezt a nézőpontot állítja középpontba: Paolo Savarese *Il diritto nella relazione* (Torino: G. Giappichelli Editore 2000)

[2] Ptk 484. §

[3] Ptk 485. § (1)

[4] Lenkovics Barnabás 'Polgári alanyi jogok – alkotmányos alapjogok (Alapvető kérdések az alanyi és az alapjogok körül)' in *Alkotmányosság a magánjogban* szerk. Sajó András (Budapest: CompLex 2006), 129. o.

[5] Uo.

[6] Uo.

[7] Lenkovics B., i. m. 124. o.

[8] Lenkovics B., i. m. 129. o.

[9] Lenkovics B., i. m. 128. o.

[10] Ptk 4. §. (1)

[11] Ptk 4. §. (1)

[12] Lenkovics B., i. m. 128. o.

[13] Vö.: Szent Ágoston *A keresztény tanításról* (Budapest: Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó 2001), I. könyv, XXVIII. fej. 29. 65-66. o.

[14] Lenkovics B., i. m. 129. o.

[15] Carmelo Vigna 'Sulla Regola d'oro' XXXI. o. in *La regola d'oro come etica universale* szerk. Carmelo Vigna, Susy Zanardo (Milano: Vita e Pensiero 2005) [Filosofia morale]

[16] Az általános kárfelelősségi alakzat ugyan objektivizált, de nem tökéletesen, ugyanis szükségszerűen illeszkedik bizonyos emberi körülményekhez, mint például az életkor, a tevékenységi körökhöz fűződő esetleges speciális körülmények, vagy a foglalkozáshoz, szakképesítéshez kapcsolódó sajátos elvárhatósági követelmények. Ebben a szűkítésben az általános, objektív mércéhez képest még erőteljesebben felfedezhető egyfajta „morális követelmény", szakmai „előírás" (az orvosi diplomával rendelkezőtől értelemszerűen több várható el egy elsősegély nyújtásakor, mint mástól, stb.). Köszönöm dr. Koltay András polgári jogász kollegámnak, hogy erre felhívta a figyelmemet.

[17] Ld. Ptk 339. § (1)

[18] Lenkovics B., i. m. 129. o.

[19] Paul Ricoeur *Percorsi del riconoscimento* (Milano: Raffaello Cortina Editore 2005), 221. és 186. o. Hobbes természeti állapotában megtalálható „eredeti el-nem-ismerés" kérdéséhez: i. m. 185-194. o. Hegelhez: 195-245. o.

[20] Vö.: P. Ricoeur, i. m. 243. o.

[21] Az idézetek forrásai: G. W. F. Hegel *Ifjúkori írások, válogatás* (Budapest: Gondolat Kiadó 1982), 'Jénai szellemfilozófia', b.) Akarat. 367-368. o., 371. o. ill. 376. o.; G. W. F. Hegel 'Szeretet és vallás' in G. W. F. Hegel i. m. 116. o.; G. W. F. Hegel 'A szeretet' i. m. 119. o., 121. o., 122. o.

[22] Vö.: G.W.F. Hegel 'Jénai szellemfilozófia' b.) Akarat i. m. 376. o.

[23] A kérdés újabb tárgyalásához ld. az 'Integritás és megvetés' fejezetet in Axel Honneth *Elismerés és megvetés* (Pécs: Jelenkor Kiadó 1997), különösen ld.: i. m. 105. o.; lásd a már hivatkozott kötetet: Paul Ricoeur *Percorsi del riconoscimento* (Milano: Raffaello Cortina Editore 2005); továbbá: Charles Taylor 'Az elismerés politikája', 124-152. o., ill. Jürgen Habermas 'Harcok az elismerésért a demokratikus jogállamban' 153-172. o. in *Multikulturalizmus* szerk. Feischmidt Margit (Budapest: Osiris Kiadó-Láthatatlan Kollégium 1997); Vö.: Weiss János *Az elismerés elmélete* (Budapest: Áron Kiadó 2004)

[24] A jogok és kötelességek újfajta, kötelességetika-központú jogi szemléletéhez, amely az emberi jogok hagyományos megközelítésmódját is új optikába állítja ld.: Gian Pietro Calabrò, Paola B. Helzel *Il sistema dei diritti e dei doveri* (Torino: G. Giappichelli Editore 2007). A jogok és a kötelezettségek egymáshoz való viszonyának és korrespondanciájának kérdéséhez pedig lásd: Földesi Tamás *Valamit valamiért*? *A jogok és kötelezettségek harmóniája és diszharmóniája* (Budapest: Korona Kiadó 1997).

[25] Nem csak és nem elsősorban az önszeretetre – melyet például Grotius annyira hangsúlyoz természetjogában és mindennek alapjául tesz meg –, hanem a klasszikusok altruizmust is természetszerűleg magában foglaló szeretetfogalmára kell gondolnunk.

[26] Természetesen, elsősorban és nyomatékkal azon morális tartalmakról van szó, amelyek a társadalmi-közösségi-emberközi együttélés alapjaira vonatkoznak.

[27] Talán éppen a jogi perspektíva kizárólagossága miatt nem hajlandó Sergio Cotta elfogadni a *személy* és az *individuum* közötti perszonalista különbségtételt. Sergio Cotta *Diritto, persona, mondo umano* (Torino: G. Giappichelli Editore 1989), 66-71. o.

[28] Vö.: Domenico Coccopalmerio *Fortitudo iuris, persona e diritto* (Trieste: Edizioni LINT 1989).

[29] Horváth Sándor tomista természetjogi koncepciója szerint a szeretet az „emberi törekvőképesség első, alapvető megnyilvánulása". Arra a kérdésre pedig, hogy a szeretet vagy a jog viszi-e az embert a közösségbe, úgy adja meg a választ, hogy mindenképpen a szeretet az, amely a közösséget létrehozza, továbbá, ha „azt akarjuk, hogy az ilyen alakulatok tartósak maradjanak, akkor a szeretnek kell lennie annak az erőnek, amely ennek elemeit összetartja." Mivel az egyes ember nem teljes lényével tartozik a közösséghez, ilyenformán a szeretetet nem kell önzetlen, feltétlen jóakaró odaadásként elképzelni a társadalom vonatkozásában, hanem „elég, ha az egyes ember saját javának, teljes emberi mivoltának kialakítását célzó, önző szeretetet jelöljük meg kiindulópontnak és mozgató erőnek." Ezt Horváth azzal támasztja alá, hogy a közösség nem öncélú képződmény, hanem az emberek javáért van. Hogy mégis a tomista természetjog a közösségnek kiemelkedő szerepet juttat, az annak köszönhető, hogy véleményük szerint az emberiség java a közösségtől függ, ekképpen „a társadalomtól az értékbeli felsőbbséget és elsőbbséget nem tagadhatjuk meg." (Horváth nem tesz lényegi és fogalmi különbséget 'közösség' és 'társadalom' között.) A közösség java tehát megelőzi a részek érdekeit, s a „jóakaró szeretet tárgyaként" jelenik meg. A közösség következésképpen nem csupán mint az emberi boldogulást elősegíteni képes hasznos formáció veendő figyelembe, hanem mint „önmagában kívánatos és becsülendő jó" tárul az egyén elébe, akinek mint mozgató s mint irányító természetes képződmény-valóság lép be életfelfogásába. A szeretet tehát nem csak a társadalom keletkezésében játszik döntő szerepet, hanem annak fennmaradásában is. Mindezek után vizsgálja meg Horváth a szeretet és a jog egymáshoz való viszonyát. Itt is az egyén és a közösség egybevételéből indul ki és arra a megállapításra jut, hogy nem csak az egyén, hanem a közösség is természeténél fogva „jogszemély", amely követelményeket állít az egyénnel szemben. Az egyén és a közösség viszonya meglehetősen bonyolult képet mutat e kölcsönös egymásrautaltságban. A szeretet és a jog relációjában a több-kevesebb láttatással él, bár világossá teszi, hogy jog, azaz a „kevesebb" nélkül nem létezhetik földi társadalom, így ezek funkcionálisan nem válthatóak ki. A közösséget a jog rendezi és ez biztosítja annak fennmaradását „úgyhogy ha a szeretet ehhez nem lenne elégséges, vagy ha kihalt volna a lelkekből, akkor a jog foglalja el a helyét és a kényszerrel valósítja meg azt, aminek a szeretetből kellene fakadnia." A szeretet és a jog – már ez előbbiekből is kivilágló – összetett kérdését az egyik oldalról a következő zárókövetkeztetéssel tisztázza: „Ezért mint mozgató erőt a szeretetet illeti meg az elsőbbség, de mint tárgy, tehát határozott hajlandóság, jogi viszonyokban fejezendő ki, és így ezeké az elsőbbség". Horváth Sándor *Örök eszmék és eszmei magvak Szent Tamásnál* (Budapest: Szent István Társulat 1944), 246-248. o.

[30] Cicero *De Legibus*, I, 13, 35; 15, 43.

[31] Sergio Cotta *Il diritto nell'esistenza* (Milano: Giuffrè Editore 1991), 301. o. Horváth Sándor pedig a társadalomalkotó és fenntartó szeretetet a „természet körében" keresi és mint erényt a „közigazsággal", az általános emberszeretettel, és – ami most fontosabb a számunkra – a *iustitia generalis*szal azonosítja. Ez utóbbit *iustitia legalis*znak illetve *socialis*znak is nevezi. A szeretetet tehát a jó és az igazságos *általános* akarásához köti, ami mint az általános (jó és

cél) java mindenképpen elsőrendű. Világosan kitűnik tehát, hogy a szeretet mint mozgató (az egyén oldaláról mint hajlandóság és azon túl mint minden további akarás kiindulópontja), mint a jó általánoshoz és *egyetemes*hez kötődő mozzanata felülről informálja a hatókörébe tartozó általánost, a köz javát szolgáló normákat és azok tartalmait, így a *iustitia generalis*t, a *iustitia legalis*t és az előbbiekben testet öltő közjót is. A szeretet ily módon az egyén (akarata) számára a megigazulás útja, mivel az egyetemesebb jóhoz való idomulásként, annak tudatos állításaként és akarásaként fogalmazhatjuk meg. A tárgyi dimenziót tekintve pedig a részleges javak természetesen nem veszítik el értéküket, hanem az egyetemesebb jóban (a *iustitia generalis*ban) találják meg igazi helyüket, s így nyerik el teljes értéküket. A tomisták, és így a neotomisták is nagy jelentőséget tulajdonítanak annak, hogy minden ember egy egyetlen faj tagja, vagyis mindenki „ugyanannak az emberi természetnek a birtokosa, úgyhogy ebben ember és ember között különbséget tenni nem lehet." A szeretetnek abban áll a jelentősége, hogy aki „önmagát helyesen szereti, az emberi nemet is szereti, mivel belőle meríti egyedi értékeit, és úgy viszonylik hozzá mint a rész az egészhez." Az egyén feltétlen méltóságának és jogainak állítása nem összeegyeztethetetlen e filozófiai rendszerben a közösség mint egész elsőbbségének elismerésével, mely két valóság a pozitív antropológia (szociabilitás, konszenzus-orientált kooperatív modell) – s ami ennek az alapja, egyáltalán az emberi természet, egy biztos antropológia – feltételezésével a szeretet közös bázisán találkozik és találja meg az összhangot. A neotomista filozófiai rendszer személyközpontúsága ellenére nem veti el azon klasszikus tomista megfogalmazást, miszerint „a résznek [...] az egészben van léte és értéke, úgyhogy természetes hajlandósága előbb irányul az egészre, mint önmagára." Szeretnénk felhívni a figyelmet arra, hogy itt nem a politikai közösség (állam) mechanikus-elnyomó közösségformálásáról van szó, hanem az egyének meghatározott módon való közösséghez viszonyulásáról. E „meghatározott mód"-ban kiemelt szerephez jut a szeretet nem csupán az adott politikai közösség viszonylatában, hanem az egész emberiség tekintetében is, mint ahogy a hagyományos értelemben vett politikai közjó (az adott politikai közösség közjava) mellett is újra és újra hangsúlyt kap az emberiség [*humanitas*] általános java, az „általános emberi jó": „éppen ezért a természetes, tudattalan szeretet egyformán irányul az emberiség minden tagjára is. Kivétel nélkül felölel mindenkit az általános emberi természet szeretetében, a tényleges egyedekhez pedig az azonosság törvénye alapján vonzódik." Láthatjuk tehát, hogy az általános emberi szeretet e konstrukcióban az emberi természet tomista ontológiai megalapozásából közvetlenül következik: „Önmagának a tagadása nélkül nem vonhatja meg szeretetét embertársától, hiszen ugyanazokat az adottságokat találja benne is, amelyek természetes és szükségszerű önszeretetének a tárgyai." Majd Horváth Sándor hozzáteszi: „Az általános emberszeretet tehát természetes szükségszerűség, amelytől ontológiailag megszabadulni nem lehet." Szóltunk már a közjó és a szeretet szoros együvé tartozásáról a (neo)tomista természetjogi eszmerendszerben, most azonban ez további pontosításra szorul. Horváth szerint az emberi természet szeretete magában foglalja az ember(iség) köz javának, a *bonum humanum*nak az állítását, igenlését is, sőt ebben csúcsosodik ki, mint tettre sarkaló érzületben és mint erényben. Létezik tehát egy közös jó illetve egy közös cél, aminek „hatékony akarása és szeretete" fűzi vagy fűzheti össze az embereket, s ez a közös horizont orientálja – az előbbihez képest – részleges javaikat és cselekedeteiket. Mint az előbb előadottakból is kitűnik, az általános emberbarátság egyrészről természetes hajlam, másrészt erény is, amennyiben eltökélt és cselekvő akarat által a közjó keresésére irányul. Elérkezett az a pont, amikor a felvezetett fogalmakat egymáshoz közelíthetjük, így jelölvén ki kapcsolódási pontjaikat, ami viszont a fogalmak világosabb kontextusba helyezését és így pontosabb meghatározását is eredményezi: „Az emberszeretet tehát mint *iustitia generalis* (*legalis*) tekinthető társadalomépítő tényezőnek, mint ilyen a közösség fenntartója és éltetője. Kiindulópontja a szükségszerű, természetes hajlandóság, amely az ember faji egységének akarására irányul s amelyet még differenciálatlan értelemben szeretetnek (*amor*) mondhatunk. De már ebben is gyökerében megvan az igényre, a követelésre, a tettre és teljesítményre való, tehát a jogra való beállítottság. Az egyén önmagát nem szeretheti az egész emberiségre való vonatkoztatás nélkül. Az egésznek pedig nem lehet barátja tettek, kötelezettségek nélkül. Ha tehát az egészbe tudatosan is bele akar épülni, akkor hozzá kell idomulnia, a tevékeny emberszeretetben meg kell igazulnia, vagyis az egyetemes, a közigazság vértezetében kell a társadalomhoz közelednie. A természetes szeretet a tudatos törekvés révén így válik az igazságosság ama fajtájává, amelyet *iustitia generalis*nak vagy szociális, társadalmi igazságosságnak mondunk, úgyhogy belőle származik amaz emberbarátság, amely a polgári erények legszebbike." Horváth S., i. m. 248-250. o.

[32] A mind a mai napig legteljesebb monográfia a tomisták oldaláról Reginaldo Pizzorni tollából született: *Giustizia e carità* (Bologna: Edizioni Studio Domenicano 1995).

TERMÉSZETJOG ÉS NORMAPOZITIVIZMUS

HANS KELSEN TERMÉSZETJOG-KRITIKÁJÁNAK CÁFOLATA

1. Bevezetés: miért éppen Hans Kelsen?

A jogpozitivista tanokat eredetileg az jellemzi, hogy jogként csak a *hatalom alkotta pozitív jogot* hajlandók elismerni, másik oldalról pedig az így képződött törvényeket, jogszabályokat teljes egészében fogalmilag jognak tekintik tartalmi helyességüktől függetlenül. Nem tekintve a szociológiai ihletésű jogpozitivizmusokat, megállapíthatjuk tehát, hogy a jogpozitivizmus nem ismer el jogot a hatalom termékeként megjelenő pozitív normákon, jogon, jogrendszeren kívül.

A *jogelvek* felfedezése a normák (törvények) „felett", de a jogrendszeren belül komplexebbé tette a pozitivista elméleteket, mivel azok a valóban igazságos és legitim döntések, illetőleg jogalkotási termékek elérésében az *érvelő igazolás* új, korábban ezen elméletek körében ismeretlen dimenzióját nyitották meg. A jog *normativitásának*, a kötelező erő forrásának, így az *autoritás problémájának* felvetése immáron igazólandóakká teszik a pozitivizmus korábbi reflektálatlan axiómáit, ami egyszersmind a *gyakorlati filozófia* reintegrálást is jelentette a kortárs pozitivista tanok egy jó részében.

Az érvényesség szélső eseteiben viszont kiderül, hogy továbbra is pozitivista – bár már szélesebb látókörű – elméletekről van szó, hiszen továbbra sem ismernek el a pozitív jog „felett" az elvek forrásaként az emberi természetből fakadó valamiféle olyan természetjogot, amelynek meg nem felelő pozitív jog elvesztené jogi érvényességét, jogi minőségét. Ha ezt tennék, nem lennének már jogpozitivista elméletek.

Immáron az alkotmányok és számos nemzetközi dokumentum pozitiválva tartalmazzák az emberi jogokat és számos korábban, eredetileg természetjoginak tekintett elvet. Ennek ellenére mindig fennáll a lehetősége annak, hogy – például bizonyos emberi jogok emberi természettel ellentétes értelmezésével vagy más módon – olyan pozitív norma vagy döntés szülessék, amely ellentmond a természetjog előírásainak.

A leghatározottabban és egyben a legszélsőségesebben Hans Kelsen képviselte normapozitivizmus tételeit, s ő volt az, aki a természetjogi gondolkodást a legvehemensebben támadta egész életében. Mindenképpen figyelemre méltó, hogy élete végéig támadott egy olyan jogot, ami nézete szerint *nem is létezik*. Ő volt a legelszántabb kritikusa tehát a természetjogi tanoknak, de nem biztos, hogy ő volt az, aki a természetjogi gondolkodás történetét a pozitivisták közül a legjobban ismerte volna, illetve a legkoherensebben összeálló érvekkel bírálta volna a természetjogi gondolkodást.[1] De, ha mégis ő lett volna az, akkor viszont azt kell hogy mondjuk, hogy állításainak cáfolatával az általa képviselt merev (normativista) pozitivizmus bírálatát

is adhatjuk egyben. Akárhogyan is van, ő volt a legnagyobb hatású ellenfele a természetjogi gondolatiságnak, így vegyük sorra az ő érveit.

Kelsen számos kritikai észrevételére jelen munkánkban indikrete már válaszoltunk, illetve még válaszolni fogunk, amikor ezen érvek ellenében is felvázoljuk a klasszikus természetjogi gondolkodásmód álláspontját. Most azonban nem árt Kelsen érveit egyesével górcső alá venni, mert így együtt áll elő egy markánsan képviselt pozitivizmus, *a radikális jogpozitivizmus* természetjogi tanokkal szemben megfogalmazott majd minden ellenérve. Továbbá az ezekre adott válaszok – nézetünk szerint – jól mutatják a természetjogi álláspont igazát és időtállóságát.

Hans Kelsen természetjogi nézeteit szinte már minden jelentősebb kortárs természetjogi gondolkodó eredménnyel bírálta többféle módszertan alapján és többféle szempontból. Különös sikereket értek el e tekintetben többek között az osztrák természetjogászok, akik rendkívüli szakmai felkészültségükkel méltó szellemi ellenfeleinek bizonyultak a nagy honfitársnak. Mintha úgy érezték volna, hogy elsőrendű kötelességük Kelsen természetjoggal kapcsolatos nézeteit bírálni. Elég legyen itt csak az egykoron a Bécsi iskolához tartozó Alfred Verdrosst megemlíteni, de utalhatnánk Wolfgang Waldstein vaskos köteteire, tanulmányaira is. Külön figyelem illeti azon természetjogász neokantiánusokat, akik Kantot releváns szempontokból másként értelmezik, mint Kelsen, s akik külön kritikát is megfogalmaztak vele szemben. Ezek közül talán az olasz Sergio Cottát emelhetnénk ki, mert az ő érvelését sok nem kantiánus természetjogász is alapul veszi. Az amerikai kortárs tomizmus reprezentánsai közül pedig John Finnis kritikája bizonyult maradandó hatásúnak az amerikai jogfilozófiai gondolkodásban, ami egyúttal nagyban hozzájárult a mai napig is érzékelhető természetjogi reneszánszhoz. Ezen kívül a latin nyelvű országok klasszikus jogszemlélete nyilvánvaló ellentétben áll Kelsenével, aki a klasszikus jogi gondolkodásról nemigen látszik érdemben tudomást venni. Mi jelen írásunkban a spanyol Javier Hervada és Carlos J. Errázuriz M. természetjogi nézeteire térünk ki, mert másokkal együtt szinte már iskolát alkotva vonják tüzetes vizsgálat alá Kelsen természetjogot bíráló írásait. Az általuk visszatérően hivatkozott szerzők jól mutatják a legkedveltebb kortárs természetjogászok sorát. Mivel Kelsen természetjogot illető majd minden lényeges állítását beható bírálat alá vették, így mi csak néhány jelentős vagy érdekesebb megközelítés bemutatására térünk ki, a magunk szempontjait is hozzáadva.

2. A természetjog sorsa: az emberi természet és az igazságosság „természete”

Kelsen a modern természettudományos értelemben vett *Sein* világába zárja a *természet* világát, amelyet a tények, illetve a tények között ható kauzális folyamatok világaként mereven elválaszt a pozitív jog *Sollen* szférájától. Az előbbit az *okozatiság természeti törvényszerűségei*, valamint az erő és az érdek mennyiségi törvényei jellemzik, az utóbbit pedig a *beszámítás*. A fizikai-biológiai természet világában az erősebb felfalja a gyengébbet, s az emberek sem sokkal jobbak az állatoknál: „Az ember külső viselkedése nem nagyon különbözik az állatokétól. A nagy hal éppúgy lenyeli a kis halat az állatok világában, mint az emberek világában.”[2] Az emberi természet tehát része az *általában vett* fizikai természet világának anélkül, hogy lényegi különbség mutatkozna az állati és az emberi természet között a külső viselkedés leírásakor. Kelsen a jog számára relevánsnak ható külső viselkedést az állatitól alig különbözőnek láttatja, míg a specifikusan emberit a szubjektív dimenzióra szűkítve közelíti meg.

Kelsen szerint értelem csak az lehet, ami tudományosan igazolható; ez a természet vonatkozásában azt jelenti, hogy az értelem csakis a kauzalitás lehet az eszköz-cél meghatározottságában. Az eszköz a céllal való relációban igazolható, a végső cél pedig az, ami már eszközként nem áll semmilyen cél szolgálatában, s így tudományosan-racionálisan nem is *igazolható*. Mindez jól illeszkedik a „jog mint sajátos társadalmi technika" koncepciójához, ahol a norma a *hatalom által* meghatározott társadalmi célok szolgálatában áll, s a hipotetikus-technikai imperatívusz által igazolható. A végső értékek közötti választás, mint hatalmi döntés azonban – relatív kategóriák közötti választás lévén – végső soron racionálisan igazolhatatlan döntést jelent. Az igazságosság végső értékei eszerint a „hit világába" tartoznak. Kelsen nézőpontjából az értékre vonatkoztatottság csakis relatív lehet, s szubjektív értelemben a cselekedet önigazolását, racionalizálását jelenti. Ez utóbbit a lelkiismeret működése teszi szükségessé, amely az önigazolás individuális racionális-pszichikai kényszerének és igényének a kifejeződése. Az ember objektivizált módon felfogott „igazságossága" pedig normára vonatkoztatást és a normának való megfelelést jelenti, ahol a norma tartalma tetszőleges lehet.[3] Az igazságosság tehát „objektív" kritériumában csak hatalmi döntés vagy konvenció lehet arról, hogy mi az igazságos erkölcsi vagy jogi szempontból. Az igazságosságot a társadalmi *boldogság*gal, ez utóbbit pedig az öröm maximalizálásával és a fájdalom minimalizálásával azonosítja. Ezen hedonisztikus „értékek" mint érdekek közötti konfliktusok feloldására, a jogalkotó által kielégítésre érdemesnek tartott szükségletek elismerése céljából hozott döntései végső soron érzelmeken alapulnak, ezért szubjektívek és nem racionális jellegűek, azaz tisztán hatalmi döntések. A társadalmi interakciókat tehát az *érdekkonfliktus*ok jellemzik,[4] s a szubjektív igazságosságigények is mint a boldogság elérésének eszközei az érdekkonfliktusok közegében hatnak és érvényesülnek. Mivel a boldogságeszme nagymértékben szubjektív, így a megvalósítására irányuló törekvések szükségképpen ütköznek egymással. Kelsen nézete szerint, minthogy az érdekek csak egymás kárára érvényesülhetnek, igazságosságra ott van szükség, ahol a cselekvők valamilyen irányban és módon érdekkonfliktusok feloldására törekednek. Az igazságosságnak a boldogsággal és az érdekkel történő fogalmi azonosítása ily módon egy „zéró összegű játék" elméleti feltevésének keretében történik, ahol az egyik igény szükségképpen csak a másik rovására tud érvényesülni.[5] Márpedig Kelsen „tudományosan" és tapasztalatilag megállapított antropológiájának folyományaként, mivel az agresszió az ember veleszületett *természetes vágya*,[6] gyakran történik érdekütközés és jogsértés. A pozitív jog éppen ebben a helyzetben dönti el, hogy kinek az érdeke, s milyen mértékben érvényesüljön. E jogi döntés alapja azonban nem lehet racionális, mert racionális döntés – minthogy minden értékítélet relatív, mivel az értékek érvénye szubjektív hatályú, s csak az ítélő alanyra terjed ki – e területen nem születhet. Kelsen az „abszolút" igazságossággal előszeretettel állítja szembe a „relatív" igazságosság fogalmát, megfeledkezve arról, hogy a klasszikus természetjogi irányzat mindig is teret engedett a konkrét helyzetek igazságosságának, s hogy a második világháború után a kortárs természetjogi irányzatok szinte már mind meghaladták az abszolutizáló szemléletmódot. Az abszolutizáló szemléletmód vádja inkább csak a modern kori természetjogi tanokat érheti.[7] Nem is véletlen, hogy ezek bizonyultak többféle konkrét természetjogi előírás vonatkozásában egymásnak nem egy esetben homlokegyenest ellentmondóknak, amire Kelsen többször ki is tér írásaiban. A természetjog klasszikus és kortárs felfogásában a természetjog alapvető *elvei* – s nem pedig *normái* – ugyanis olyan rugalmasok és tágak, hogy a történeti-társadalmi igényeket nemcsak hogy érvényesíteni engedik a pozitív jog alkotója számára, hanem egye-

nesen igénylik is ezen kiegészítő tevékenységet, a természeti törvényi tartalmak közelebbről való meghatározását jogalkotás révén. (Ennek paradigmatikus példája a szent tamási „*determinatio*"). Ezzel összefüggésben meg kell jegyeznünk, hogy Kelsen a természetjog kapcsán tendenciózusan szinte mindig normákról, nem pedig elvekről beszél. Az így értett „relatív" természetjog" – vagyis konkretizációjában, s nem pedig elveiben relatív természetjog –, amiről az utóbbi évszázadban beszélnek a természetjogászok, nem a „természetjog eredeti eszméjének önmegsemmisítését" jelenti,[8] mint azt Kelsen állítja, hanem éppen ellenkezőleg, az eredeti eszméjéhez való visszatérést. Nem véletlen, hogy a természetjogászok is így értékelik a bekövetkezett fordulatot. Kelsen szóhasználatával ellentétben azt kell mondanunk, hogy nem a természet normáiból való *dedukció*ról van szó,[9] hanem elvek tartalmainak közelebbi meghatározásáról vagy azok implementációjáról; csupán néhány esetben beszélhetünk a közvetlen végkövetkeztetés alapján történő levezetésről, azaz valamiféle „dedukcióról". Mindez teljesen világos kell hogy legyen Aquinói Szent Tamás vonatkozó írásaiból, szöveghelyeiből, akiről Kelsen – bár a klasszikus természetjogi gondolkodás legnagyobb hatású reprezentánsáról van szó – szinte mindvégig megfeledkezni látszik. Ez a tény önmagában is figyelemre méltó.[10] A természetből a normákat tehát általában nem matematikai-geometriai módon „dedukálják",[11] de nem is „fizikai" úton nyerik, mint ahogy az aranyat „kivonják".[12] A középkori jogászok ezen utóbbi példát úgy értették, hogy az emberi kapcsolatokban fellelhető *aequitas*t kell *praeceptum*okká (szabályokká) formálni, vagyis az emberi kapcsolatok sokaságából kell az implicite bennük levő igazságossági elveket a jogászi *gyakorlati* tudás által kiemelni és jogi normává formálni. Felfogásukban ez nem *doktrín*át hoz létre, amire Kelsen visszatérően utal, hanem az e gyakorlathoz közeli folyamat maga az igazságosság. Kelsen tehát ezt az objektív érvényű megalapozást nevezi „abszolútnak", és ezt elutasítva deklarálja, hogy többféle erkölcsi rendszer van, amelyek közül mindenki maga választ, vagyis maga *dönt* (!) arról, hogy mi a jó és mi a rossz.[13] Nézete szerint ebben áll az ember hatalmas felelőssége, amely alól nem bújhat ki; kizárólag ez által válhat az ember erkölcsileg a maga urává, s csak az ezt felvállalni nem képes megfutamodók fordulnak valamiféle külső támaszhoz. A természetjogtól így megint csak a szubjektivista és relativista erkölcsfilozófiához jutottunk.

Mindebből az következik, hogy az igazságosság – objektív értelmét tekintve – csakis az adott pozitív normához való viszonyítást eredményezhet, a természetből dedukálható normát azonban semmiképpen sem. Így a természetjogi értelemben vett *igazságosság*ot minden objektív jellegétől megfosztván, Kelsen azt az erkölcs szubjektív fogalomtárába száműzi, s az egyéni boldogság elérésére irányuló szubjektív érzelmi megnyilvánulásként fogja fel, melynek érvényességi körében tudományos vagy akár csak racionális állásfoglalás nem tehető. Az igazságosság ekképpen válik nem jogi, pusztán érzelmileg vezérelt relatív erkölcsi *Sollen*né, míg az igazságosságigények közötti érdekvitát a hatalom a jogalkotói és egyéb döntések során akarati döntéssel „oldja fel". Az igazságosságigények mindenféle általánosabb érvényű igazolása csakis *ideológia* lehet, s ily módon az igazságosság minden elvi megfogalmazásában csak üres formula, amellyel szinte bármiféle társadalmi rend igazolható. Az igazságosságelvárások érvényességét alátámasztó racionalizáló „igazolások" a transzcendencia szférájába tartoznak, tehát a metafizika vagy a hit világába, s mint pszeudo-racionális doktrínák soha nem jutnak el semmiféle végső racionális megalapozáshoz. Mivel a megismerhetőséget mint racionalitás-igényt a természettudományos bizonyosság optikájából alapozza meg, így a dehumanizált természetből kiszakított értékeket megismerhetetlenként és igazolhatatlanként tételezi, és a racionalitást

immáron a cselekvés vonatkozásában a szükségképpen relatív *igazolás*sal azonosíthatja. Ezáltal az emberi természetről lemetszett értékek, s így az igazságosság rendszere is, a társadalom konvencionális *produktum*aivá válnak.

A természetet – az emberi természet tekintetében is – pusztán tények kauzális folyamataira redukálni, s így magát az embert a természet „igazi" törvényeinek,[14] azaz a kauzalitásnak alávetetten vizsgálni, lényegében az egész klasszikus természetjogi hagyomány nagymértékű félreismerését, meg nem értését jelenti, hiszen a klasszikusok mindig is hangsúlyozták az emberi természet *teleologikus* jellegét, ami távolról sem jelent kauzalitást. Erre a félreértésre mutat rá többek között Alfred Verdross, aki az ún. bécsi iskola tagjaként, azaz Kelsen közvetlen közeléből a klasszikus források megismerése után[15] a materiális jogfilozófia felé „katapultált". A klasszikus hagyomány szerint az emberi természet lényegét az arra való törekvés jelenti, amely természete szerint potenciálisan benne van az emberben. Következésképpen az így értett *télosz* mint kiteljesedési cél az emberi cselekvések végső *Sollen*je, melyet mint finalitást az emberi természet léte (*Sein*) rejti magában. Nem a *Sollen*nek a *Sein*ből való dedukciójáról van tehát szó, hanem az emberi természet létének olyan egzisztenciális céljairól, törekvéseiről, amelyek az embert *lényege*, azaz természete szerinti kiteljesedésére indítják. A *Sollen* tehát a tökéletlen konkrét emberi egzisztencia jelenvalóságának állapota és tökéletes természeti valója közötti feszültségből ered, amiből „azonban az is következik, hogy a legyen tartalma kikerül önkényünkből és objektíve lényegi természetünk határozza meg".[16] A kauzalitás tehát a maga helyén a cél és eszköz relációban fontos szerepet tölt be az alkalmas, hatékony és helyes cselekvés, valamint a jogalkotás révén történő társadalomalakítás területén, ám nem írja le a teleologikusan orientált emberi természet lényegét; de nem írja le kielégítően az emberi cselekvés szerkezetét sem, hiszen az az instrumentális logikát meghaladó értelemmel, *logos*szal rendelkezik az adott személy létére, lényegi egzisztenciális pozíciójára, s az így értett társadalmi szerepére vonatkozóan. Kelsen tehát összetéveszti az érvényeset az érvényesülővel, s ezért mondhatja, hogy ha lehetséges lenne – ami egyébként lehetetlen – az emberi cselekvések, magatartások esetében természettudományos módon megállapítani a szükségszerűen, minden körülmények között feltétlenül érvényes okozatos törvényszerűséget, akkor sem lenne értelme előírni normaként azt, ahogyan az emberek természetüknél fogva mindig és mindenütt kivétel nélkül szokásosan viselkednek. Ezt természetesen nem lenne értelme előírni, viszont a jogalkotónak a *lehetséges* és *kívánatos* olyan szintjét kell megcélozni az emberi együttélés optimalizálása érdekében, amely magatartásmintát már érdemes előírni, mert nem szokásszerűen követik az emberek, ugyanakkor azonban még nem lehetetlen kívánalmat fogalmaz meg. Ebben az ésszerűségi és hatékonysági „ollóban" van tehát értelme a jogalkotónak az emberi magatartásokat az ok-okozat logikája mentén befolyásolni, vagyis joghátrányok és jogelőnyök kilátásba helyezésével az emberi cselekvéseket a kívánt irányba befolyásolni a pozitív jog eszközével.

Nem véletlen tehát, hogy Kelsen számára az igazolás probléma marad, hiszen a végső cél nem igazolható, s így nem igazolható az azt szolgáló eszköz sem; ezért aztán csak az igazolások konkurenciájáról lehet szó. Az igazságosság megalapozásának igazolássá való átalakítása ily módon szükségessé teszi a hatalmi döntést arról, hogy mi legyen igazságos. A természetjogtól és az abban foglalt, illetve arra vonatkozó értelemtől való elszakadás[17] után az igazságosság a pozitív jogra *kívül*ről vonatkoztatott *értékítélet*. A jog viszont a számára érzékelhető releváns cselekvéseket szabályozza. Ekkor jogon a pozitív jogot kell értenünk, a jogilag releváns

cselekvéseken pedig *jogpatológiát*, vagyis azt a helyzetet, amikor a jogvita állami rendezést igényel, mert spontán jogkövetés és jogérvényesítés révén a jogi igények nem elégíthetőek ki a felek számára megnyugtató módon. Kelsen megállapítása tehát empirikus-szociológiai kíván lenni, de mégis apriorisztikusnak tűnik, minthogy minden világnézet végső soron ilyennek hat. Ez utóbbi alapjául pedig meghatározott emberkép áll, ami az ő esetében jobbára *konfliktusos*, ekképpen az értelem nem vezeti, és nem is oldja meg a jogvitákat. A jog létéhez ezért van szükség egy olyan *tekintély*re, aki akaratával áll a jogkeletkezés mögött. Kelsen jogelméleti írásaiból vázlatosan kirajzolódó ember- és társadalomkép alapján összefoglalóan megállapíthatjuk: az emberek külsőleg regisztrálható viselkedései tehát az erő okozati tényeinek vannak alávetve, ezért Kelsen jogképében a társadalmat *nem hatja át* a jogi értelem normativitása mint az emberi együttélés rendezésének racionális-morális igénye és reális lehetősége.

3. Miként következtetnek a létről a legyenre a természetjogászok?

A tények világa mögött tehát Kelsen az eredetileg *Sein*ként felfogott *akarat*ot keresi, de azt nem találhatja, mivel a természet nem akarhat.[18] Kései írásaiban elfogadja ugyan, hogy létezhet a hit világában ily módon „felismert" és elfogadott isteni akarat, ami a természetjog alapjául szolgálhat, de ő maga ilyet nem tud elfogadni. A személyközi viszonyokat átható értelem helyet pozitivált akaratot keres, ám az akaratból keletkeztetett jogiasság nem immanensen hatja át az emberi együttélést, hanem mintegy kívülről rávetül az emberi cselekvésekre, azokat jogosnak vagy jogtalannak *minősítve*.[19] A természet mögötti vagy feletti akarat híján egyedül az ököljog erőtörvényei maradnak, melyekből valóban nem következik logikailag semmilyen *Sollen* egy egészen más minőségű szféra, az *emberi* együttlétet szabályozó jog érvényességére vagy tartalmára nézve. Ezt egyébként már egyes szofistáknál, vagy Hobbesnál, illetőleg Spinozánál is konstatálhattuk,[20]ami jelzi, hogy a *lét*ről a *legyen*re való logikai következtetés hibáját éppen azok a természetjogi gondolkodók követették el, akik – szakítva a klasszikus természetjogi hagyománnyal – az embert és világát a mennyiségileg meghatározott törvényszerűségek, az okozatiság, illetőleg Spinoza esetében a mechanisztikusan értelmezett természet törvényei közé zárták. Velük szemben érvényes tehát az ellenvetés, hogy az általuk támasztott szigorúan tudományos-logikai racionalitás igényeknek éppen saját elméleteik nem felelnek meg. A lét és a legyen, ha helyes szemléletben tekintjük azokat, nem választhatóak szét, hiszen a dolgok *lényeg*ének leírása, vizsgálata eleve eljuttatja az elemzőt értékelő elemi kijelentésekhez, mert a dolgok lényege azt önmagában tartalmazza. E nélkül a társadalmi szerep, a jogviszony, az emberi személy nem lenne az, ami. Vagyis nem a természeti tények okozatos törvényszerűségeiből történik logikai következtetés arra vonatkozóan, hogy milyenek legyenek az emberi cselekvések, illetve a társadalmi folyamatok, hanem az ember egzisztenciális létmódjainak „lényegei" olyanok, hogy azokból az explikatív feltárás során bizonyos alapvető értékelvű előírások fakadnak; ha ezek az értékelvű előírások figyelmen kívül maradnának, akkor az emberek és cselekvéseik nem lennének azok, amik, vagyis nem lennének azonosak önmagukkal, saját lényegi természetükkel. Ez a gondolatmenet Kelsen posztumusz művében, az *Allgemeine Theorie der Normen*ben megfogalmazott husserli érvelés kritikájára adott természetjogászi reflexióikból rajzolódik ki.[21] Az emberi lét és együttlét lényegi egzisztenciális móduszainak olyan struktúráik vannak, amelyek objektíve adottak, s a belőlük fakadó normák nem akara-

ti aktusok termékei. Az emberek relációinak számos ilyen vonatkozása, belső imperatívusza van. Mint láttuk, Kelsen szerint minden norma érvényessége akarati aktuson alapszik. Cotta kritikájában éppen az ilyen típusú érvelések tarthatatlanságára mutat rá, mert a társadalmi szerepekből bizonyos normák lényegileg fakadnak, e nélkül nem lennének azok, amik, vagyis lehetetlen vagy értelmetlen szabályozási eredményekre jutnánk. Vannak továbbá olyan szükségképpeni általános emberi akaratok is, amelyeket az emberi lét és együtt-lét minimálisan meg*követel* – tehát nem az egyes emberek vagy a normaalkotók kívánják –, és amelyekre a pozitív jog evidenciaként támaszkodik. Ezeket nevezhetjük természetes, azaz lényegi egzisztenciális struktúráknak, amelyek nem önkényesek, s amelyeket a maguk objektivitásában mint a jogi előírások természeti-egzisztenciális alapját az emberi természet egzisztencia-analízise tárja fel. Ezen lényegi egzisztenciális normativitásokra mint megkerülhetetlen „természetes" alapokra épít tehát a pozitív jog. Az egzisztenciális normativitás e látásmódját segíti a kanti asszertorikus imperatívusz is,[22] amelyből kiindulva a kelseni „jog mint sajátos társadalmi technika" koncepció alapjául álló hipotetikus-technikai imperatívusz felülvizsgálata történhet. Többek között erre építi Cotta Kelsen-kritikáját, amely minimális erkölcsi és egzisztenciális-racionális tartalmában a „partikuláris természetjogot" alapozza meg, s a végeredményt tekintve a tény és érték szétválasztásának bírálatán nyugszik.[23]

4. Természetjogi „dualizmus" vagy jogi monizmus?

Kelsen azért sem fogadja el a természetjogot jogként, mert az megbontaná az *egységes* jogi érvényességet, mivelhogy a természetjognak ellentmondó pozitív jog érvényessége elvitathatóvá válna. Két párhuzamosan érvényes jogrendszer létezne, mely párhuzamosság mint logikai ellentmondás elfogadhatatlan. Késői művében, az *Allgemeine Theorie der Normen*ben ezzel szemben már úgy látja, hogy a klasszikus logikai szabályok nem érvényesek a normák (érvényességi) szférájára, vagyis egymásnak logikailag ellentmondó normák egyaránt lehetnek érvényesek, minthogy más és más akarat termékei. Ezzel szemben mi mégis úgy gondoljuk, hogy az eredeti kelseni alapállásban rejlő ellentmondás-mentességi igény – mely szerint a jogi érvényesség kritériuma csak egységes lehet, azaz nem lehetséges ugyanazon időben és helyen két egymásnak ellentmondó, egyaránt érvényes jogrend – a figyelemre méltó. Ezzel ugyanis Kelsen a természetjogi dualizmus helyett a jogi monizmus mellett foglal állást. Mi azonban úgy véljük, hogy a helyes értelemben vett természetjogi álláspont mellett valósul meg az igazi monizmus a természetjog és a pozitív jog egységében, feltéve, ha jól értjük az érvényességtulajdonítást. Az igazi természetjog ugyanis Kelsen állításával ellentétben nem az ideális és tökéletes változatlan abszolút igazságossági normákat tartalmazza, hanem a *jogiság fogalmá*t adó áthághatatlan, de tág alapelveket, amelyek keretei között a pozitív jog alkotója hozza létre a normákat. Nem a normák természetből történő dedukciójáról van tehát szó, hanem a természetjogi értelemben vett jogos döntésnek a helyes értelem (*recta ratio*) és a gyakorlati morális tudás (*prudentia*) révén történő eseti *megtalálás*áról.

Minden azon fordul meg tehát, hogy mit értünk a fogalmak alatt. Ha a jogon csak a pozitív jogot értjük, akkor az emberi magatartás olyan hipotézis lehet, amelyhez a jog mintegy kívülről jogkövetkezményként szankciót rendel. Vagyis a pozitív jog minősít *kívülről jogilag* jogi minőséggel nem rendelkező magatartásokat. Egy ilyen felfogásban természetes alanyi jogai

sem lehetnek a személyeknek, mert jogi minőség csak az állami akaratnyilvánításból eredhet a *normatív minősítés* révén. Ha viszont a jogot – célját szem előtt tartva – az emberi létezésbe ágyazottan vizsgáljuk, akkor azt látjuk, hogy a jog szervesen és elszakíthatatlanul kapcsolódik az emberi lét lényegéhez, vagyis a jogiság áthatja az emberi létezést. A jog így az emberi viszonyok lényegi természetében, a relációk *értelmé*ben tárható fel, ahol az igazságosság az, ami a másikat objektíve megilleti az adott viszonyban és helyzetben; az igazságosság így válik megismerhetővé, és mint ilyen, kötelezővé a kötelezett számára.

5. Az ember természete és a jogiság mibenléte

A *kötelező erő* tehát az emberi viszonyok természetéből, egzisztenciális struktúrájából fakad, s elszakíthatatlanul hozzátartozik az emberi személy lényegéhez, amelynek jogisága létéből forrásozik. A pozitív jogra jellemző *kényszerítő erő* tehát csak érvényre juttatja az emberi létmódból fakadó imperatívuszokat, s éppen ebből nyeri igazoltságát. A klasszikusok szerint a természetjog csak egynéhány alapelvet s intézményt tartalmaz, ami igényli a tételes jog kiegészítését, konkretizációját. Ennek alapján tehát nyilvánvaló, hogy szó nincs a pozitív joggal szembeni eredendő természetjogi gyanakvásról, amiről Kelsen ír, és az egységes érvényességi rend érvényesülhet a természetjog keretei között.

Finnis bírálat tárgyává teszi Kelsen azon félrevezető, de annál nagyobb hatású állítását, mely szerint a természetjogi gondolkodásnak az egyházatyáktól Kantig terjedő tekintélyes időszakára érvényes lenne, hogy a pozitív jogot a természetjog puszta emanációjaként, másolataként fogták volna fel, ezáltal is tagadva a szabad jogalkotás lehetőségét.[24] Finnis e korszak kiemelkedő reprezentánsának, Aquinói Szent Tamásnak az elméletét veszi alapul és azt állítja, hogy a skolasztika fejedelme a pozitív jogot nem a természetjog puszta *duplikátuma*ként fogta fel, hanem teóriájában a jogalkotó az építészéhez hasonlatos kreatív szabadsággal élhet, amire megkerülhetetlen szükség is van: egyrészt azért, mert a természetjog elvei túl általánosak ahhoz, hogy az emberi együttélés minden területére, vagy akár csak azok nagy többségére kielégítő szabályozást tartalmazzon; másrészt azért is, mivel a pozitív jog a maga kényszerítő erejével szerez érvényt a (természet)jog előírásainak az egoista emberek esetében, akik nem hajlandók a jogkövetésre, amely lényegében a gyakorlati ész előírásainak a követését jelenti. Így nem lehet mire vélni Kelsen azon állítását, mely szerint az ideálisan értett természetjog a pozitív joggal ellentétben nem hogy nem kényszerrend, hanem elvből tiltania is kellene mindenfajta kényszert az emberek között, s emiatt szükségszerű ellentmondás van a két jogrendszer között.[25] Ezzel szemben Szent Tamás természetjogi koncepciójában a jog nem a maga elvont és tiszta idealitásban „lebeg", hanem – Finnis megközelítésében – a gyakorlati racionalitásban létezik.[26] A probléma értelmezéséhez a magunk részéről annyit tennénk hozzá, hogy a két jogrend természete *egymást kiegészítve* különbözik, minthogy a *kötelező* erőt a természetjog juttatja a pozitív jog számára, s ez utóbbi a *kényszerítő* erejével szerez érvényt a kötelező erőből fakadó imperatívuszoknak az azoknak nem megfelelni akaró emberek esetében. Mindent összevetve tehát Finnisszel mondhatjuk, hogy Tamás a pozitív jognak önálló funkciót tulajdonított, természetesen a természetjog érvényességszármaztató keretei között.[27] Mindez azonban nemcsak nagy szabadságot ad a jogalkotónak, hanem egyúttal nagy felelősséget is ró rá. Ez tehát nem azt jelenti, hogy a pozitív jog alkotója mint felhatalmazott a természetjog

alapján *korlátlan felhatalmazás*sal bírna, amely értelmében bármiféle tartalmú tételes jogot alkothatna úgy, hogy az a delegáció révén *jog*-alkotásnak minősülne, azaz szubsztanciális-tartalmi értelemben jognak lehetne nevezni. A természetjog elvei a jogalkotás során – még ha valamilyen értelemben formális felhatalmazó normát tartalmaznának is – „mindvégig" magukban foglalják a jogi érvényesség *tartalmi* kritériumait a pozitív jog alkotójának felhatalmazása „előtt", de az „után" is; mindazonáltal voltaképpeni értelmében a természetjogi elmélet nem legitimációs elmélet, hanem jogfilozófiai. Az előbbiek miatt szó nincs olyan „logikai ellentmondásról" vagy értelmetlenségről, amivel Kelsen vádolja magát a „természetjog történeti doktrínáját" több mint két évezredes hagyományában (csak így sommásan!). Ilyen ellentmondások egyébként csak akkor merülnének fel magát a természetjogi doktrínát is megsemmisítve, ha a tant a felhatalmazó normára mint elsődleges, vagy éppen mint kizárólagos elvre építenék fel. Ezen természetjogi elméletalkotás alapján tehát a pozitív jog alkotóját legfelső (!) jogalkotó autoritásként felhatalmazó természetjogi norma magát a természetjogot semmisíti meg, s ugyanakkor a pozitív jog rendszerét „kritikátlanul" legitimálja, minthogy a jogalkotó pozitív jogi normái nem materiális érvényességükből, azaz a természetjog normáival való konszonanciájukból nyerik érvényességüket, hanem magából a felhatalmazott jogalkotói aktusából. Ekkor a materiálisan igazságtalan, a természetjog elveinek nyilvánvalóan ellentmondó pozitív jog is érvényessé tehetné *önmagá*t jogilag a természetjog felhatalmazó elve alapján, s így a természetjog érvényességtulajdonító funkcióját elbitorolva a természetjog *helyébe* léphetne, hiszen mindenféle tartalmat jogilag érvényessé tehetne, akár – mint mondottuk – a természetjogi materiális igazságossági elvek ellenében is: a természetjog delegáló normája alapján ugyanis a felhatalmazással bíró autoritás jogot alkothat bármiféle korlát és megszorítás nélkül. A természetjog mint felhatalmazó norma koncepciója tehát nemcsak a természetjog materiális érvényességszármaztató funkcióját, hanem magát a természetjogot semmisítené meg, mivel a természetjog már nem jelenhetne meg a maga materiális érvényességszármaztató funkciójával, s így csak egyetlen normát, a felhatalmazását tartalmazná; ekkor azonban már nem is lenne természetjogi elmélet.[28] Finnis Kelsen gondolatmenetét cáfoló ellenérveit e tekintetben mi is osztjuk.[29] Itt most el kell tekinteni a „természetjog történeti doktrínájától", minthogy ilyen nézetünk szerint egy kategóriába vonhatóan egyszerűen nem létezik. Ezért helyesebb, ha a klasszikus természetjogi hagyomány legpregnánsabb és legmeghatározóbb alakjának, Aquinói Szent Tamásnak természetjogi rendszerére utalunk, akinek teóriájában a természetjog nem egy *norma*rendszer a pozitív jog mellett, hanem a jog (és törvény) fogalmát meghatározó olyan *elvi kritériumok* foglalata, amelyek nélkül a pozitív jog nem pusztán igazságtalan jog, hanem egyáltalán nem is jog, azaz nélküle a jogi minőségét veszti el. Ezért fel sem merül a két jogi szint *logikai* ellentmondása, mert a természetjog elveinek és kritériumainak meg nem felelő pozitív jog egyszerűen nem jog, ezért *jog*ként nem is kerülhet ellentétbe a természetjoggal. Mindez sajnos elkerüli Kelsen figyelmét. A pozitív jog az előbbiek esetén csak kényszernormaként létezhet, pontosabban jogiságot, jogi érvényességet nélkülöző erőszak-normaként (*corruptio legis*). Ez az összefüggés azonban nem válhat világossá Kelsen számára, mivel elméletében a pozitív jog talán legfontosabb jellemzője maga a kényszerjelleg, miközben a természetjogi értelmű materiális érvényességátszármaztatás lépcsőelméletében természetesen nem létezik. Vagyis azt kell mondanunk, hogy a természetjognak ellentmondó, s így a jogiság minőségét nélkülöző erőszaknorma nem lehet *jogilag* érvényes, mert a jogiság fogalmát, s így a jogi érvényesség kritériumát *mindig* a természetjog tartalmazza. Érdekes, hogy Kelsen a két jogrend

ezen egyszerű viszonyulási módjáról nem képes tudomást venni, mikor aligha hihető, hogy a jogi lépcsőelméletére ne lett volna hatással a szent tamási törvényhierarchia koncepciója.[30]

Kelsen egyébként úgy bocsátkozik filozófiai és szociológiai érvelésekbe a természetjog kérdéskörében, hogy nem tesz különbséget a két nézőpont logikája és szemléletmódja között. Szerinte mindaz, ami szociológiai *jelenség*ként – azaz eseményeket és folyamatokat mint oksági meghatározottságokat regisztráló tényadatként – adott, az *természetes*, s a jogtudománynak ezt a természetest kell elfogadnia tényként.[31] Ezért lesz mindaz az emberi természet megnyilvánulása, amit az ember boldogságát keresve tesz. Kelsen nem tudja az emberi természetet filozófiai módon, tehát az emberi *lényeg*et megragadva vizsgálni, mert nem tud különbséget tenni lényeg és a jelenség között, márpedig a jelenségszférához tartozó elemek közül nem mindegyik sorolható az emberi lényeghez. A jogfilozófia ezzel szemben nem vesz mindent természet-szerintinek, ami a társadalmi együttélésben okozatos magatartásként előfordul. A másik ember alapvető jogait semmibe vevő egoista-hedonista ember nem az emberi lét lényege szerint cselekszik, s nem is az emberi természetet kifejező alapvető jogi viszonyulásnak megfelelően, mivel ez utóbbi szerint a másik embert, annak jogait *elismerve* kell cselekedni, megadva neki azt, ami őt az adott helyzetben illeti. Kelsen nem-kooperábilis érdekek által vezérelt emberképéből kiindulva az igazságosságigények közötti döntést tartalmazó normát csak úgy képes látni és igazolni, mint amely az *autoritás* hatalmi döntésének puszta *terméke*. Ezzel szemben a klasszikus jogi gondolkodásban a cselekvő személyek meg tudják határozni, hogy mi illeti meg a másikat egy objektív együttélési rend bázisán, a következő megfontolás alapján: ahol társadalom van, ott természetszerűleg ezt rendező jogrend is van természet adta módon (*ubi societas, ibi ius*), mivel az ember természeténél fogva társas, racionális és erkölcsös lény; következésképpen a jog állami hatalom nélkül is létezik. Ehhez viszont Kelsennel ellentétben társadalmon (*societas*) nem egy eltűnt világ jogmentes, idealisztikus-utópikus természetes rendjét kell értenünk, de nem is a társadalom állami centralizációját, ahol a kényszer szerez érvényt a jognak, hanem olyan természetes rendet, ahol a kötelező erő tartalmi érvényessége, illetve érvényesülése – antropocentrikus megközelítésben – az ember természetes belátóképességén és egy minimális jóra való hajlandóságán alapszik, s ahol az emberek, a polgárok és bírák képesek eldönteni, belátni és elfogadni, hogy mi illeti meg a másikat. Bár a kényszer potenciálisan mindig – és sokszor reálisan is – jelen kell, hogy legyen, de mégsem ez garantálja a jog érvényesülését és érvényét, hanem a kötelező erő jelenléte, valamint ennek belátása és elfogadása, azaz az önkéntes jogkövetés. Ehhez – azzal ellentétben, ahova Kelsen utalna minket – nem a mitikus aranykorba kell visszatérnünk vagy a rousseau-i képzelt természeti állapotba, hanem a klasszikus jogfelfogás világába.[32] A *societas* tehát a jogot hozza létre nem technikai, hanem természetes értelmében; az így felfogott társadalomban a jogfelfogás és az antropológiai-társadalmi sajátosságok folytán a *megadni mindenkinek az őt megilletőt* elve *rend*szerint, azaz normálisan (norma-szerint) érvényesül. Mindehhez azonban az kell, hogy az igazságosságot az objektíve vett természetjog alapján fogjuk fel, s ne modernista módon, egymást legtöbbször vagy gyakran kizáró szubjektív boldogságigényekként.

6. Üresek-e az igazságosság elvei?

Jelen kötetben több helyütt elemeztük már a természetjog fő elveit, áttekintve a klasszikus korból a modern korba való átmenettel észlelhető jelentősebb jelentésmódosulásokat is. Mind a „megadni mindenkinek az őt illetőt" tradicionális elvet, mind az aranyszabályt behatóan vizsgálat alá vontuk tehát, így most csak néhány további szempontot, illetőleg összegző érveket hozunk fel Kelsen kritikai észrevételeihez szorosabban kötődve.

Kelsennel ellentétben, a kérdés neves szaktekintélyeivel összhangban azt kell mondanunk, hogy sem az aranyszabály, sem a „mindenkinek megadni az őt megilletőt" elve nem üres elv, vagy ez utóbbi esetében merő tautológia. Bár különböző mértékben formálisak az elvek, de azok tartalma a helyes és jogos erkölcsi és szakmai tudásának elvi bázisán mindenkor jó eséllyel megtalálhatók. Az aranyszabály természetjogi fogalomtörténete nem ellentmondásmentes, de univerzalizálható formalitásában és reciprok megfogalmazásában, illetőleg minimális tartalmában rendkívüli elméleti-gyakorlati hatékonysága miatt, valamint a maximális erkölcsi tartalomra, az evangéliumi előírásokra *irányuló* jellege folytán felbecsülhetetlen szerepet töltött be a természetjogilag helyes cselekvés tartalmának meghatározásában, illetve az egzisztenciális és társadalmi *Sollen* kiteljesedésében. Hervada rámutat arra, hogy a „megadni mindenkinek az őt megilletőt" elve feltételezi azt, hogy a másik jussát a jog, a pozitív- vagy a természetjog már meghatározta, s így jogigény merül fel. Az igazságosság tehát mint lelki diszpozíció, mint akarati tény ezen a *Sollen*en alapul, vagyis megalapozást igényel a jogban. Az igazságosság mint erény tehát nem *Sollen*, mert a formula nem így hangzik: „meg kell adni", hanem így: „megadni" mindenkinek az őt megilletőt. Vagyis nem az igazságosság imperatív formulájáról van szó, amivé Kelsen azt átváltoztatja, mert az igazságosság nem norma, hanem aktus. A „kell" tartalma a jogban, vagyis a pozitív jogban és a természetjogban van meghatározva. Ez írja elő, határozza meg, hogy mi illeti a másikat. Tehát Kelsennél úgy válik a formula tautológiává, hogy azt imperatív formájú normává átfogalmazva azt állítja: „meg kell adni mindenkinek, ami az övé", és mivel az övé egyenlő azzal, amit a másiknak meg kell adni, az ő jogával, tehát azzal, amit neki meg kell adni, ezért az igazságosság igazi formulája a következőképpen kellene hogy hangozzon: „mindenkinek meg kell adni azt, amit neki meg kell adni"; s ez már nyilvánvalóan tautológia lenne. Az igazságosság azonban nem norma, hanem erény, s így az nem más, mint a cselekvő lelki beállítottsága, habitusa, akaratának minősége, azaz egy cselekvésre irányultság, s mint ilyen tény(szerűség), vagyis *Sein*. Az igazságosság viszont a jogtól függ, a törvénytől és a normától természetjogi és pozitív jogi értelmében, mert az annak való megfelelés minősül igazságos tettnek.[33] Ha tehát az igazságosság-kérdést elszakítjuk a természetjogtól, akkor valóban olyan társadalmi ideálokról beszélhetünk csak, amelyek jogi értéke könnyen elvitatható, s ez inkább már csak az ún. társadalmi morál kérdése. A korábban mondottakból remélhetőleg már világos, hogy Kelsen előszeretettel a társadalmi morál területén folytatja csatáját az igazságosság-problematikává transzformált természetjog ellenében. Ami viszont a *suum cuique* jogfilozófia-történeti aspektusát illeti, azt kell mondanunk, hogy Kelsen állításait a forráskutatások is egyértelműen cáfolták. Maga Verdross kérte meg Waldsteint, hogy vegyen részt a kelseni állítások cáfolatára az említett fogalom általa vezetett kutatásában, annak közjogi értelmű történeti vizsgálatában. Aki ezen kutatási eredményeket tanulmányozza, maga győződhet meg arról, hogy tartalmilag korántsem „üres formuláról" (*Leerformel*) van szó.[34]

Végezetül a gondolatmenetet kiegészíthetjük Hervada elemzésével, aki rámutat arra is,[35] hogy már Kant is félreértette a formulát, amikor kijelenti, hogy az „add meg mindenkinek a magáét" képtelenséget állít, hiszen „nem adhatunk valakinek olyasmit, ami már megvan neki".[36] A félreértés abból származik, hogy Kant nem veszi figyelembe a jogi viszonyok dinamikáját, hiszen gyakran előfordulhat, hogy ami a jog, az igazságosság szerint illeti a másikat, annak nincs birtokában. Ekkor kell igazságosan megadni neki azt, ami őt illeti.[37]

Abban egyébként igaza van Kelsennek, hogy ha a természetjogi álláspontot nem fogadjuk el, akkor valóban üressé válnak, üresnek hatnak a fenti formulák, minthogy az igazságossági formális elvek mindig is szorosan kötődtek a természetjogi előírásokhoz, tartalmakhoz.[38] Kérdés azonban, hogy egy kontinentális gondolkodónak szabad e például a római jogi örökséget figyelmen kívül hagynia, amikor egy történetileg nagy karriert befutott jogelvről azt állítja, hogy üres formula? Az eredetileg római jogász Waldstein éppen ezt a hibát veti Kelsen szemére a *suum cuique* fogalomtörténetét elemezve.[39] Az arisztotelészi középérték-meghatározás sem értelmezhető a görög filozófus természetjogi elmélete nélkül. Ezen objektív alap szükségességére rámutat ugyan Kelsen, de annak tartalmát merő ideológiának nevezi, pusztán azért, mert az egybeesik Arisztotelész korának társadalomerkölcsi és politikai elvárásaival. Abban talán igaza van, hogy a jót és a rosszat bizonyos tekintetben evidensnek veszi Arisztotelész, s így írásai e tekintetben talán ideologikusnak hatnak,[40]de abban már nem, hogy ne lenne az arisztotelészi formulának a polisz közössége számára objektív tartalma, adott esetben meggyőződésük szerint objektív természetjogi tartalma. Verdross Kelsennel vitatkozva[41]kifejti, hogy az arisztotelészi koncepcióban a jog nem vehet fel akármilyen tartalmat, s így nem is ideologizálhat meg bármiféle pozitív jogot, mert a polisz célja a természetben van, s így ez a cél határozza meg a jog tartalmát is. Az aranyszabály esetében pedig a formális szerkezetű formula szervesen kötődik az evangéliumi (természetjogi) előírásokhoz, ahogy azt az aranyszabály formulájának első fordulata tartalmazza is: „*jus naturale est quod in Lege et Evangelio continetur, quo quisque jubetur alii facere quod sibi vult, et prohibetur alii inferre quod sibi nolit fieri*".[42] Ezt figyelmen kívül hagyva nem is értheti meg Kelsen[43] a kölcsönös szeretet új jézusi parancsának: „szeressétek egymást, mint ahogy én szerettelek titeket",[44] vagy az egyoldalú, viszonzásmentes szeretet-parancsnak az igazi értelmét, mert ezek a parancsok az egoizmustól a legmagasabb cél felé orientálnak, s az emberi cselekvés mércéjét az isteni mértékű szeretet szintjén helyezik el, miközben voltaképpen a természetjog tartalmi elmélyítését tartalmazzák, s nem pedig „természet-ellenes" parancsokat fogalmaznak meg. Mindehhez persze az emberi természet többjelentésű evangéliumi értelmét – például a „régi" ember és „új" ember fogalmi szembeállítását – kell ismernünk és szem előtt tartanunk.

Kelsen tudás- és tudományszociológiai elemzésekre való támaszkodás helyett szociál- és individuálpszichológiai fejlődéstörténeti találgatásokba és fejtegetésekbe bocsátkozik a tekintetben, hogy miként alakult ki és változott a természetjogi gondolkodásmód. Ezt kommentálni nem kívánjuk, minthogy nincs köze a jogfilozófiai kutatás tárgyterületéhez és módszertanához, de talán még az általában vett tudományoséhoz sem. Ami viszont azt az állítását illeti, miszerint a természetjogi doktrína szinte mindig ideológiailag a fennálló rendet, s az azt fenntartó pozitív jogot védi és konzervatív alapállásból igazolja,[45] azzal kapcsolatosan annyit jegyeznénk meg, hogy a kifejezetten politikai célzatú ideológiai természetű igazolási törekvés csak a modern korra értelmezhető, következésképp az ilyen jellegű célzatosság szintén nem a klasszikus, hanem a modern kor sajátja. Továbbá az igazolásnak sajátos kettős tárgyra irányultsága

miatt bajosan lenne állítható azon tanokra, amelyek egy változó korban születtek, minthogy ilyenkor a természetjog „*Sollen*-jellegéből" fakadó kritikai jellege, vagyis a fennállót *bíráló*, de ugyanakkor egyben egy kívánatos természetjogi megalapozottságú, illetőleg alkotmányos vagy esetleg már jogállami rendet teoretikusan *igazoló* természete került előtérbe. Tehát sok esetben meglehetősen relatív, hogy mihez képest, s így mit „legitimál" vagy kíván legitimálni egy természetjogi elmélet, mert a jogiság fogalmával visszaélő pozitív jogrendszer korában fogant kritikai beállítottságú tan egyúttal az előmozdítani kívánt jogrendszer elméleti igazolására való törekvésként is megjelenhet. Mindez újból tanulságul szolgál arra, hogy az ideológiakritika szintjén megfogalmazott leegyszerűsítő megállapítások maguk is nehezen védhetőek meg a bírálni kívánt módszer prekoncepcionális jellegéből eredő torzításoktól, vagyis az önkényesség vádjától; bár ezen veszélyekkel szemben, Kelsen saját hitvallása szerint, elvileg tudomány-koncepciója és vizsgálati módszere fel van vértezve. A legitimációs funkció mindenféle ideológiai-politikai célzatosság előtt fogalmailag csak abban az esetben merülhet fel, ha a pozitív jog rendje a természetjog előírásai szerint *érvényes*, ideértve azt is, hogy tartalmilag *helyes*. Ekkor a természetjog elveinek megfelelő pozitív jogrend normáit mint *jogilag* érvényeseket, s egyben mint természetjogilag helyeseket „igazolja" a természetjog, de úgy is fogalmazhatunk, hogy a pozitív jog nem más, mint a jogalkotó vagy a bíró által tartalmában az egyedi helyzet sajátosságaira „konkretizált", vagy az adott viszonyokba „implementált" természetjog. Ez a jogász vagy a jogalkotó aktív, felelősségteljes tevékenysége, amelyet a prudencia és a helyes értelem irányít. Ha viszont a pozitív jog nem felel meg a természetjog elveinek, akkor a jogiság minőségével fogalmailag nem is rendelkezhet, amely esetben a természetjog kritikai funkciója kerül előtérbe, vagyis a jogiság fogalma, azaz annak formai és tartalmi érvényességi kritériumai „szegülnek szembe" a jog fogalmával visszaélő korrumpálódott pozitív jog alkotójának törekvéseivel és normaalkotó tevékenységének eredményeivel, amelyek a „jog" nevét nem hordozhatják. A természetjog ezen egyszerű jogfilozófiai működésmódja Kelsen elemzéseiből nem válhat világossá, minthogy a természetjogot nem *elv*szerű jogi elméletként tételezi, hanem visszatérően és szinte már csökönyösen (politikai) ideológiai funkciót és logikát tulajdonít neki. Nem véletlen tehát, hogy Kelsen kritikája csak az ideológiai dimenzióra és a legitimáló funkcióra érzékeny, amiért is foglya marad önnön látásmódjának, s a természetjog igazi jogfilozófiai működésmódja elemzési perspektívájának holtterébe kerül.

7. Összegzés

Meggyőződésünk, hogy a puszta decizionizmus és a voluntarizmus – legyen az természetjogi jellegű, mint például a korai Grotiusé, vagy pozitivista, mint a késői Kelsené – nem tárja fel a jog értelemmel telített jellegét, valódi mivoltát. A pozitív jog keletkezési forrásánál mindig van akarat, de annak érvényessége a norma alapvető *helyesség*étől függ. Megközelítésmódunkban az érvényességet a természetjog alapvető elvei határozzák meg, s az igazságosság egyéb társadalomfilozófiai elvei, valamint a politika már csak a természetjog előírásainak megfelelő pozitív jogi norma tartalmát orientálják, azaz konkretizálják nagy jogalkotói és jogalkalmazói szabadsággal. Kelsennel szemben tehát azt kell mondanunk, hogy a természetjog nem *doktrína*, hanem a klasszikusok nyomdokán haladva a jog *gyakorlati* tudásának *művészete*, ahol a természetjog nem lerontja vagy megbontja a jog érvénybeli egységét, hanem elvei révén

létrehozza és biztosítja azt, a jogalkotástól egészen a jogalkalmazói döntésig, a szerződés megkötésétől annak teljesüléséig. A jogkövetés és nem a jogpatológia, a kötelező erő és nem a kényszer, a jog személyközi viszonyokban való lehorgonyzottsága és nem az állami akarathoz való kötése a döntő mozzanat a klasszikusoknál. Ez a különbség megmutatkozik a fogalom- és elméletalkotási kiindulópontok eltérésében is: míg a természetjog klasszikusai számára a polgári jog számít mintának, addig Kelsennél a büntetőjog.

Kelsen a pozitivista tudományfelfogás nézőpontjából a jogot *redukált* formájában vizsgálja, s mindaz, ami módszertani redukcionizmusa folytán nem érzékelhető, azt a jogilag nem létező világába utasítja. A tudományos vizsgálat tárgymeghatározása és módszere eleve érzéketlenné tette rendszerét a jog alternatív megismerési formáival szemben. Ezért nem tudott azon optikával sem közelíteni, ahogyan a klasszikusok tekintettek a jogra.[46] A klasszikus természetjogászok örökségét vallók szerint nem az *a priori* megállapított tudományos módszer konstituálja a megismerés tárgyát, hanem fordítva, a módszernek kell igazodnia a megismerés tárgyához, amely megközelítés nézőpontja a reflexív jogi tapasztalat alapján csakis ontológiai lehet. Úgy véljük, hogy Hans Kelsen természetjogi nézeteinek bírálata manapság már nem jelent igazi kihívást. Azonban a természetjogászok különböző megfontolásokból és módon napjainkban is újra és újra vállalkoznak erre a bírálatra,[47]ami jól mutatja, hogy a nagy ellenféllel folytatott vitának máig komoly teoretikus jelentősége van.

Jegyzetek

[1] Bizonyos tekintetben, meghatározott kérdéseket tekintve éppen az ellenkezője az igaz: a klasszikus természetjogi gondolkodás tekintetében érvelése komoly ismerethiányokat mutat, továbbá több esetben is érveinek kicsiszoltságának, de egyáltalán kritikai éleslátásának nem tesz jót az az eltökéltség, olykor már-már doktrínér elvakultság, amivel a természetjogi gondolkodási irányzatot – klasszikus és modern verzióit egybefogva – bírálja, s nem hagyja, hogy önnön pozitivista elméletével konfrontálódjanak a természetjogi állítások. De talán mindez Kelsen szélsőséges pozitivizmusának korlátait mutatja, függetlenül a természetjogi tanok érvényességének, helytállóságának kérdésétől. Egy körültekintőbb, a tárgyhoz jobban idomuló kritika azonban a pozitivista elméleten is módosítani kényszerülne. Ilyen tekintetben a természetjogi gondolkodásmódnak is jót tesz a kortárs pozitivista megújulás, amely nyit a tradicionális természetjogi gondolkodás több eleme felé.

[2] Hans Kelsen: Mi az igazságosság? in *Jog és filozófia* szerk. Varga Csaba (Budapest: Szent István Társulat 2001), 309. o.

[3] I. m. 303. o.

[4] I. m. 321. o.

[5] Azt kell, hogy mondjuk, hogy a természet „igazságossága" nem a minden természeti adottságban való egyenlőséget, egyenlő helyzetbe hozást jelenti. Ezt az egyes szofistáknál már megjelenő érvelést alapul véve állíthatja Kelsen, hogy a természet „igazságtalan". (I. m. 304–305. o.) A természet jogi normákat tartalmaz, s ír elő, az embernek kell igazságosnak lennie úgy, hogy ezen normákat betartja. Nem a természet tehát az igazságos, hanem az emberi diszpozíció jellemzője az igazságosság, ha az ember a jog, azaz a természetjog és a neki megfelelő pozitív jog szerint jár el.

[6] Hans Kelsen 'A jog mint sajátos társadalmi technika' In *Jog és filozófia* i. m. 199. o.

[7] Egy állandó és változhatatlan tökéletes társadalmi rendből táplálkozó abszolút érvényességű „tiszta ideális természetjog", amiről Kelsen visszatérően evidenciaként ír – talán Cicero bizonyos szöveghelyeit kivéve –, a klasszikus jogfilozófiai (!), s nem pedig a pusztán filozófiai vagy a teológiai gondolkodásban nem is létezett, így azt nem is kellett ideológiai vagy egyéb megfontolásból „relativizálni". Vö. Hans Kelsen *General Theory of Law and State* (New Jersey: The Lawbook Exchange, Ltd 1999), 396-397. o., 431-432. o., 443. o.

[8] Hans Kelsen 'Jogi pozitivizmus és a természetjog doktrínája' in *Jog és filozófia* i. m. 356. o.

[9] Robert. P. George a Finnist követő analitikus természetjogászok táborába tartozóként az e kör által kidolgozott érvrendszert szegezi Kelsen érveivel szembe: így például a lét és a legyen kantiánus logikai szétválasztását érvé-

nyesként tételezi Szent Tamás természetjogi tanaira is, vagyis Kelsen ez irányú bírálatait úgy hatálytalanítja, hogy a skolasztika fejedelmét „megvédi" a „naturalista hiba" vádjától. (Vö. Robert P. Goerge *Kelsen and Aquinas on „the Natural-Law Doctrine". STEP – St. Thomas Education Project* – Rediscovering the Roots of Western Culture and Civilization. The Concept of Law in Thomas Aquinas. www.thomasinternational.org) A Finnis neve által fémjelezhető körrel szemben álló tomista természetjogászokból álló tábor természetesen elutasítja a lét és legyen különválasztásának kérdéskörét a felvilágosodás egész ez irányú projektjével együtt, s Szent Tamás természetjogi tanait klasszikus ontológiai és metafizikai alapállásból értelmezik. Ezen vita összefoglalásához lásd Anthony J. Lisska *Aquinas's Theory of Natural Law* – An Analytic Reconstruction (Oxford: Clarendon Press 1996)

[10] Vö. R. P. George i. m.

[11] Wolfgang Waldstein *Teoria generale del diritto – Dall'antichità ad oggi* (Roma: Pontificia Università Lateranense 2001), 124. o.

[12] H. Kelsen i. m. 352. o.

[13] Hans Kelsen 'Mi az igazságosság? ' i. m. 321. o.

[14] Hans Kelsen 'Jogi pozitivizmus és a természetjog doktrínája' i. m. 355. o.

[15] Alfred Verdrosst többek között a platóni és az arisztotelészi igazságosság-felfogások kelseni újszerű megközelítései és kritikái indították a klasszikus források behatóbb vizsgálatára, amely végül a kelseni bírálatok hathatós cáfolatát eredményezte. Verdross ilyen irányú törekvései és teoretikus sikerei már a *Grundlinien der antiken Rechts- und Staatsphilosophie* című művében tetten érhetők. Vö.: Alfred Verdross *Grundlinien der antiken Rechts- und Staatsphilosophie* (Wien: Springer 1946)

[16] Alfred Verdross 'A materiális jogfilozófia megújítása' In *Jog és filozófia* i. m. 275. o.

[17] Az értelmet tudományos leíró értelemként fogja fel, amelynek megértése így csak a *leírható*ként érzékelhetőeket ragadja meg a természet, s így az ember világában is. Az *előíró*ként létezőket következésképpen nem képes meglátni és megérteni. Az értelem valóban „nem írhat elő", de az emberi természet világában jelen levő előírót recipiálhatja, vagyis az előíró normativitásában ekképpen részesedhet, amint azt *mint-előírt*at észleli. (Vö. Hans Kelsen 'Mi az igazságosság?' i. m. 320. o.) A modern kori észjogi természetjogi iskolák valóban úgy tárják elénk az ész működését, mint amelyből a normák erednek. Ezzel szemben a klasszikus természetjogi irányzatok, s azok továbbélései (legalábbis azok, amelyek nem szakítanak radikálisan a korábbi értelmezési hagyományokkal) úgy tekintenek az emberi észre, mint a természeti törvény előírásainak hírnökére, az objektív értelemben vett *ratio* aktív receptorára, amelyben természetszerűleg részesedik, s a *helyes értelem*, valamint a *gyakorlati morális tudás* révén találja meg a rajta kívül eredő normák konkrét tartalmát. Kelsen a racionális megismerhetőség szempontjából csak a kauzális folyamatokként leírható, mintegy „kvantifikálható" érdekvezérelt cselekvéseket képes elfogadni. i. m. 321. o.

[18] H. Kelsen i. m. 319. o.

[19] Carlos J. Errázuriz 'Riflessioni sulla critica di Hans Kelsen al diritto naturale' *Iustitia* (Giuffrè Editore) 1993/3–4. 236–240. o.

[20] Javier Hervada *Introduzione critica al diritto naturale* (Milano: Giuffrè Editore 1990), 145–146. o. A probléma kifejtéséhez részletesebben lásd Frivaldszky János *Természetjog – eszmetörténet* (Budapest: Szent István Társulat 2001), 264., 271. o.

[21] Vö. Sergio Cotta 'A természet fogalma a jogban'. in *Természetjog – szöveggyűjtemény* szerk. Frivaldszky János (Budapest: Szent István Társulat 2004), 110–117. o. Francesco D'Agostino Cotta ez irányú érveit veszi alapul elemzésében. Vö. Francesco D'Agostino *Filosofia del diritto* (Torino: G. Giappichelli Editore 1996), 80–87. o.

[22] Immanuel Kant 'Az erkölcsök metafizikájának alapvetése' in Immanuel Kant *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája* ford. Berényi Gábor (Budapest: Gondolat 1991), 46. o.

[23] Sergio Cotta 'A természetjog antropológiai meghatározása' in *Természetjog – szöveggyűjtemény* i. m. 118–122. o.

[24] Vö. Hans Kelsen *General Theory of Law and State* i. m. 416–417. o.

[25] I. m. 411. o.

[26] Vö. John Finnis *Natural law and natural rights* (Oxford: Clarendon Press 1980), 28–29. o.

[27] Vö. i. m. 25–29. o.

[28] Vö. H. Kelsen i. m. 412-413. o.

[29] Vö. J. Finnis i. m. 27-29. o.

[30] Ehhez lásd Werner Krawietz 'A jog lépcsős felépítésének tana – a politikai teológia szekularizációja?' in *Jog és filozófia* i. m. 420. o.

[31] Felfogása szerint mind az altruista mind az egoista ember cselekvései okozatos folyamatokként, a kauzalitás törvényei szerint írhatóak le. Ami pedig létező valóságként mint okozatos folyamat jelen van, az természet-szerinti, vagyis természetes, következésképpen értelmetlen dolog „nem természetes természetről" beszélni. (Vö. Hans Kelsen

'Jogi pozitivizmus és a természetjog doktrínája', i. m. 354. o.) Annak a kérdésnek a megválaszolását illetően pedig, hogy miért minősülnek olyan dolgok manapság természetesnek, normálisnak, amelyek korábban nem voltak azok, talán Jacques Maritain érvelését a legkézenfekvőbb figyelembe venni. Eszerint egy dolog a természeti törvény és más annak megismerése, mivel ez utóbbi diakronikus folyamatként a történelemben teljesedik ki a népek lelkiismeretének fejlődésével párhuzamosan. Így teljesen érthető, ha egy ilyen érlelődési, tudatosulási folyamatban ma már nem fogadható el a természetjog alapján egy olyan jelenség vagy magatartás, ami a civilizációs haladás egy korábbi szakaszában még elfogadható volt.

[32] Kelsen 'A jog mint sajátos társadalmi technika' i. m. 197–200. o.

[33] J. Hervada i. m. 18-23. o.

[34] E kutatás eredménye Verdross kilencvenedik születésnapjára készült ünnepi tanulmánykötetben jelent meg „Ist das *suum cuique* eine Leerformel?" címmel. Verdross személyesen fejezte ki Waldsteinnek a nagyrabecsülését az elkészült munkaért. Később némi kiegészítéssel a *Studia et Documenta Historiae et Iuris* hasábjain került publikálásra. Lásd Wolfgang Waldstein 'Ist das suum cuique eine Leerformel?' *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, 1995/61. 179–215. o.

[35] J. Hervada i. m. 17–18. o.

[36] Immanuel Kant *Az erkölcsök metafizikája.* In Immanuel Kant *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája* i. m. 333. o.

[37] Figyelemre méltó, hogy Szent Tamás a *restitutio*ban látja a *iutitia commutativa* megvalósulását. Szerinte ugyanis a *restitutio* nem más, mint hogy valakit ismét visszahelyezünk annak birtokába, ami az övé. A tomista Josef Pieper ezt a „visszaadást" úgy értelmezi, mint egy járandóság, azaz *debitum* megfizetését, hiszen valakinek azt adjuk meg, ami jár neki. Láthattuk Kant ellenvetését, mely szerint ha az övé, akkor viszont nem kell neki odaadni. Pieper Hervadával egyező módon éppen a járandóság fogalmában látja ennek a látszólagos ellentmondásnak a megoldását, hiszen bár az övé, mégsem birtokolja azt. Ezáltal a *suum* elismerését immáron joggal nevezhetjük „helyreállításnak", azaz visszaadásnak vagy kárjóvátételnek, végeredményben az eredeti jog visszaállításának. /Josef Pieper *A négy sarkalatos erény* (Budapest: Vigília Kiadó 1996), 82. o./ Elgondolkoztatóak Pieper az irányú fejtegetései, hogy az emberi együttélésben a „paradicsomi állapot" az érdekellentétek, a háború és az igazságosság egyirányú sérülése miatt folyton-folyvást felborul. Az igazságosság mint utólagos helyreállítás itt kap rendező, a harmonikus társadalmi együttélést biztosító szerepet. Az ember feladata az, hogy belássa az igazságtalanságot, amelyet esetleg ő hozott létre és helyreállítsa az igazságosságot. Ezután Pieper kitágítja a horizontot és a társadalmi cselekedetek kihatásait vizsgálva megállapítja, hogy minden tett megzavarja a fennálló állapotokat, ily módon mindig adósokká vagy hitelezőkké válunk, s „mivel az emberek között kialakul egy állandó adósviszony, újra meg újra felmerül annak követelménye, hogy »helyreállítás« útján szüntessék meg adósságukat. Az igazságosságot soha nem lehet egyszer s mindenkorra »helyreállítani«, véglegessé tenni. Mindig »ismét« (*iterato*) létre kell hozni, »helyre kell állítani«. A »kiegyenlítődéshez való visszatérés« – amellyel Tamás szerint bekövetkezik a »*restitutio*« – véget nem érő feladat. Ez azt jelenti, hogy az igazságosság aktusának szerkezetében az emberi együttélés dinamizmusa fejeződik ki." (i. m. 83. o.) A *restitutió*t jelentő igazságosság alapjául pedig a jog áll, azaz a természetjog és az annak megfelelő pozitív jog.

[38] Nézetünk szerint a reciprocitás puszta formális *univerzális* formulává való átalakítása nem teremt objektív alapot az igazságosság számára. Kelsen az aranyszabálytól hamar eljut a kanti kategorikus imperatívuszhoz, pontosabban azt állítja, hogy Kantot az aranyszabály inspirálhatta a kategorikus imperatívusz megfogalmazásában, majd arra a megállapításra jut, hogy semmi sem dedukálható ezen „üres formulából". (Hans Kelsen 'Mi az igazságosság?' i. m. 317. o.) A kritikát jogosnak érezzük, amennyiben a kategorikus imperatívuszt magát tekintjük, tekintenénk univerzalitásigényével az igazságosság megalapozásának. Az univerzálisra kiterjesztett reciprocitás ugyanis valóban nem teremt objektív alapot az igazságosság számára. Még annak kommunikatív, diszkurzív racionalitással bővített és átalakított változata sem, ahogy arra Karl-Otto Apel nézetünk szerint végeredményben sikertelen teoretikus konstrukciós kísérletei is rámutatnak. A svájci polgári törvénykönyv (*Zivilgesetzbuch*) híres 1. §-ának 2. fordulata idézi talán fel leginkább logikájában az univerzálás szemléletmódját. A kódex megfogalmazásában a bírónak törvényi rendelkezés és szokásjog hiányában azon szabály (Regel) alapján kell döntenie, amelyet ő, ha törvényhozó lenne, megalkotna ilyen esetekre. A törvényhozó optimális esetben az általánosra van tekintettel, így hát ezt a nézőpontot kell magáévá tennie az egyedi helyzetben döntő bírónak, s a partikuláris esetet általános érvényűként felismert norma alapján kell eldöntenie. A gondolat nem új, hiszen már Arisztotelész is úgy látta, hogy a törvény általánosságából fakadó hézagosságát úgy kell kitölteni, „ahogy valószínűleg maga a törvényhozó is kívánná, ha véletlenül jelen volna, s ahogy – ha ilyen esetről tudott volna – már törvényben is intézkedett volna". /Arisztotelész *Nikomakhoszi Etika* (Budapest: Európa Könyvkiadó 1997), 1137b. 182. o./ Kérdéses persze, hogy a puszta univerzális racionalitás biztosít-e önmagában objektív igazságossági alapot a normatalálláshoz.

[39] Wolfgang Waldstein *Saggi sul diritto non scritto* (Padova: Cedam 2002), 115–116. o. 78. jegyzet.

[40] Nyíri Tamás *A filozófiai gondolkodás fejlődése* (Budapest: Szent István Társulat 1973), 97. o.

[41] Alfred Verdross 'Die Aristotelische Naturrechtslehre' *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie,* 1970/56. 527–537. o.

[42] Gratianus *dictum in princ. dist.* 1.

[43] H. Kelsen i. m. 312–313. o.

[44] János 13, 34.

[45] Hans Kelsen *General Theory of Law and State* i. m. 416-417. o. A természetjog politikai-ideológiai alkalmazhatóságának problémájához lásd Frivaldszky János 'A természetjogi gondolkodás összehasonlító kutatásának egynémely tartalmi értelmezési és módszertani kérdése' in *Természetjog – szöveggyűjtemény* i.m. 5-28. o. Itt különösen a tanulmány 2., valamint a 3. 5. 9. és 11. pontjai engednek betekintést a természetjognak a kritikai, illetőleg a legitimációs funkcióval, továbbá a politikával való viszonyának szerkezetébe.

[46] Bár Kelsent legtermékenyebb és legmeghatározóbb alkotói korszakában kantiánus gondolkodóként ismerjük, ő maga Kant jogfilozófiáját éppen természetjogias jellege miatt elutasítja. Úgy véli, hogy Kant transzcendentális filozófiája elvileg predesztinálná a nagy szellemi elődöt a jogpozitivista álláspont elfoglalására, de Kant ezt a konzekvens lépést nem tudta megtenni. (Vö. H. Kelsen i. m. 444-446. o.)

[47] Legújabban Diego Quaglioni cáfolja részletesen Kelsen igazságosságot és a természetjogot érintő bírálatait *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna* címmel megjelent kötetében. Quaglioni Kelsen-kritikája egy nagyívű jogfilozófia-történeti kutatás eredménye, amely a kontinentális hagyományú (neo)klasszikus természetjog nagy reprezentánsának, Michel Villeynek a szellemi hitvallásából indul ki. Diego Quaglioni *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna* (Bologna: il Mulino 2004)

A SZUBSZIDIARITÁS MINT A „TÁRSADALOMELMÉLET SZILÁRD ÉS ÖRÖKÉRVÉNYŰ” ALAPELVE

EGY ESETTANULMÁNY: SZUBSZIDIARITÁS ÉS AZ EURÓPAI IDENTITÁS, AVAGY A KÖZÖSSÉGEK EURÓPÁJÁÉRT

1. Elöljáróban: természeti törvény-e a szubszidiaritás elve?

A XI. Pius pápa *Quadragesimo anno* kezdetű enciklikájában a szubszidiaritás elvéről úgy ír, mint a „társadalomelmélet *szilárd* és *örökérvényű elvéről*”, amely „*rendkívülien fontos alapelv*”, s amelyet „*sem megcáfolni, sem megváltoztatni nem lehetséges*”.[1] A szubszidiaritás elve így megfelel a természeti törvényi jelleg minden ismérvének, eszerint egyértelműen természetjogi alapelvnek minősül. Az elv *tartalmában* pedig a következőket írja elő:

> „Amit az egyes egyének saját erejükből és képességeik révén meg tudnak valósítani, azt a *hatáskörükből kivenni* és a közösségre bízni tilos; éppen így mindazt, amit egy kisebb és alacsonyabb szinten szerveződött közösség képes végrehajtani és ellátni, egy nagyobb és magasabb szinten szerveződött társulásra *áthárítani jogszerűtlenség* és egyúttal *súlyos bűn*, a *társadalom helyes rendjének felforgatása*, mivel minden társadalmi tevékenység lényegénél és bennerejlő erejénél fogva segíteni – szubszidiálni – köteles a társadalmi egész egyes részeit, ellenben soha nem szabad bomlasztania vagy bekebeleznie azokat (kiemelések tőlem: F. J.).”[2]

Látható tehát, hogy az elv (természet)*jogi* jellegű, mivel annak megsértése, a *hatáskörök elvonása* és feljebb hárítása *jogtalanságot* eredményezne. A természetjogi elv *érvényesítésének* fő területe az említett enciklika időszakában az *állam* és az egyes *közösségi csoportok, társadalmi szervezetek* közötti kapcsolatrendszer, kompetenciarendszer megoszlása, kialakítása volt:

> „A kézenfekvő megoldás tehát az, ha az állami vezetés a kisebb jelentőségű teendők és problémák megoldását, amelyek őt amúgy is csak szétforgácsolnák, átengedi az alacsonyabb szervezettségű csoportoknak: ezáltal szabadabban, határozottabban, tehát hatékonyabban tudja elvégezni azt, ami kizárólag az ő hatáskörébe tartozik, s amit ennélfogva csak ő képes megtenni irányító, ellenőrző, preferáló és korlátozó tevékenysége révén, ahogy a konkrét helyzet vagy a szükség követeli. Az államférfiak legyenek meggyőződve arról, hogy minél tökéletesebben működik a különböző társadalmi feladatokra szerveződő alakulatok rendje az említett

> szubszidiaritási elv érvényesítésével, annál nagyobb lesz az államhatalom tekintélye és cselekvésének hatásfoka, annál sikeresebb lesz és annál kedvezőbb helyzetbe kerül maga az állam is.”[3]

Ezen érvényesülési dimenzió továbbra is elsőrendű, hiszen a politikai hatalommal továbbra is az államok rendelkeznek, amelyek meghatározzák normatív aktusaikkal az állam és a társadalmi szervezetek, egyéb közösségek közötti kompetencia-megoszlást.

Emellé azonban időközben beléptek olyan, az államok politikai hatalmában részesülő, illetőleg azok felhatalmazása révén mostmár eredendő hatáskörrel is rendelkező nagyobb politikai egységek is, amelyek a politikai integrációnak olykor már kontinens méretű képződményei. Európában az Európai Unió jelenti ezt az új formációt. Mint minden politikai szerveződésre, így természetesen az Unióra is érvényes a szubszidiaritás szilárd, *általános* és örökérvényű elve.

Tekintsük át, hogy mit is jelent ezen természetjogi követelmény az uniós intézmények, a leendő alkotmányos szerződés, valamint a főbb intézményi gyakorlatok szintjein. Reményeink szerint a szóban forgó elv valódi, s nem csak deklarált érvényesítésével az Unió is nem csak hatékonyabb lesz feladatai ellátásában, hanem a helyesebb társadalmi-politikai rend kialakítása a nagyobb társadalmi fokú elfogadottságot és legitimitást is fog eredményezni egy olyan új Európában, amelyet immáron nem pusztán központi intézményei, politikái és pénzügyi forrásai tartanak egybe, hanem az össztársadalmi megelégedettség is.

2. Az Unió és a tagállami hatáskörök anatómiája

A szubszidiaritás elve úgy jelenik meg az utóbbi évtizedekben, mint az Unió minden bajára való *panacea*.[4] Nemcsak az intézményi problémákra és a politikai integráció kérdéseire megoldás, hanem az önazonosság keresésére is a legjobb út. De miképpen lehet identitásképző egy jelenleg döntően hatásköri szemléletben alkalmazott társadalomszerkezeti elv, ráadásul ha negatív szemléletben, beavatkozás-mentességként szokták meghatározni? Lehet-e az Unió politikai jövőjéről szóló vitát egy jobbára hatáskörinek tekintett elv köré szervezve, a hatáskörmegosztás intézményi kérdéseire szűkítve lefolytatni? Ezekre a kérdésekre keressük a választ oly módon, hogy az elv igazi, eredeti tartalmára is visszatekintünk.

Először vizsgáljuk meg a szubszidiaritás elvét azon a területen, ahol az jelenleg pregnánsan felmerül, vagyis az Unió és a nemzeti államok közötti viszonyban. A szubszidiaritás döntési kompetencia-elosztásként írható le hatásköri (jogi) értelemben, márpedig politikailag releváns, (részben) autonóm szerveződési egységei az Uniónak jelenleg csak az államok. Látni fogjuk azonban, hogy egyrészt a régiók szerepe minden erősödés ellenére az *Alkotmányos Szerződés*ben nem jut el abba a stádiumba, hogy a szubszidiaritás elve alapján a politikák és a döntések meghatározó szintjei legyenek, másrészt a városok és a községek szövetségei már azt sérelmezik, hogy a szubregionális szint az államok belügye marad. Ez a helyzet már azért sem tartható, mert uniós érdek, hogy a közösségi döntések hatékonyak legyenek, s ehhez pedig – ahogy azt a Bizottság több dokumentumában is megfogalmazta – a régiókon belüli önkormányzatok aktív részvétele szükséges.[5]

A szubszidiaritás manapság egyrészt a népszuverenitás új megnyilvánulásaként jelenik meg a fokozottabb társadalmi részvétel lehetővé tétele által, másrészt a jogok hatékonyabb

biztosítását jelenti oly tekintetben, hogy az elv elősegíti a társadalomalkotó egységek kifejlődését, amelyek viszont a polgárok javáért vannak. Ezen intermediális közösségek hatékony működése teszi lehetővé, hogy a személyek tudjanak élni jogaikkal, kötelességeiket pedig tudják teljesíteni.[6] Pozitív megfogalmazásban tehát az elv biztosítja a közösségi autonómiát és elősegíti annak kiteljesedését, ezáltal pedig a polgárok javának középpontba kerülését; negatív megközelítésben pedig tiltja a felsőbb hatalmi fórumok számára az alsóbbak illetékességi területeire való indokolatlan – a közjó követelményével nem indokolható – beavatkozást. Úgy tűnik azonban, hogy ez utóbbi szemlélet a domináns az EU jogában mind az elv megjelenését, mind jogi megfogalmazását, de a joggyakorlatot tekintve is. Márpedig a pozitív, azaz tevőleges megfogalmazásban az elv éppen a *képessé tételt*, a kisegítést jelenti. Ez távolról sem jelent egyfajta liberális társadalom-modellt. Nem jelent, mivel társadalom-koncepciójában nem *individuum*okat feltételez, hanem közösségekben élő felelős, aktív és szolidáris *személy*eket. De nem támogatja a túlbürokratizált, atyáskodó politikai hatalom-felfogást sem, mert az fogyasztói kliens szemléletével nem szolgálja a személy valódi kiteljesülését és a társadalmi test egészséges fejlődését. A szubszidiaritás eredeti értelmében tehát *kisegítést* jelent. A segítség tágabb értelemben lehet *közvetlen* a *szolidaritás* elve alapján, s lehet *közvetett* a szubszidiaritás elvének értelmében.[7] A segítség, mint ösztönzés és kisegítés tehát alapvetően közvetett, vagyis tiszteletben tartja az érintettek méltóságát, önmeghatározó jellegét. *Közösségi kiteljesülést*, sajátos célt és *identitást* kiteljesítő jellege van. Ez ugyanis a magasabb közhatalmi szinten szerveződő politikai formációk igazi létjogosultsága és feladata a közjó szolgálatában. Eközben azonban az igazságosság és a közjó elveit szem előtt tartva *koordinál* is a különböző társadalmi és politikai egységek között.

Köztudomású, hogy a szubszidiaritás az EU közjogában elsődleges jogforrásként a *Maastrichti Szerződés*ben került megfogalmazásra, mintegy az integráció elmélyülésére a tagállamok részéről adott politikai indíttatású *ellenreakcióként*. A politikai centralizációt a régiók, illetőleg a polgárok Európájának víziója kívánja ellensúlyozni. Ezt célozta a Régiók Bizottságának felállítása is. A dominánsan negatív szemléletű megközelítésben az elv szerepe az EU jogában a hatáskör-elhatárolás, a hatásköri tilalom felállítása a centralizációs hatású közösségi cselekvésekkel szemben.

Egy rövidebb tételes jogi kitérőt szükséges tennünk, hogy megvizsgáljuk sikeres lehet-e egy ilyen vállalkozás. Az Unió tagállamokat érintő hatáskörei közül a *kizárólagosak* esetén természetesen nem beszélhetünk a szubszidiaritás érvényesülésének követelményéről. A szubszidiaritás elve tehát a *nem kizárólagos* hatáskörökbe tartozó *párhuzamos (megosztott)* és a *versengő* hatáskörök esetén merül fel. A szerződések csak a kizárólagos és a nem kizárólagos hatáskörök fogalmával operálnak, és nem határozzák meg pontosan sem az egyik, sem a másik kategóriába tartozó hatásköröket. A két hatáskör egymáshoz való viszonyát sem rögzítik egzakt módon, minthogy a hatályos jogban ez taxatív felsorolásban nem jelenik meg, ugyanis a szerződésekben a funkcionalista megközelítést választották. Ezért probléma a gyakorlatban a kizárólagos és a nem kizárólagos hatáskörök elkülönítése, így a vita már nem annyira a *jogalap* körül, hanem a *hatáskör* körül folyik, s ezen keresztül próbálják az államok a szubszidiaritás elvét érvényesíteni.[8] Fontos azonban szem előtt tartanunk, hogy a párhuzamos hatáskörök esetén is érvényesül a jogrendszerek „hierarchiája", mivel a tagállami szabályozás vagy intézkedés tiszteletben kell hogy tartsa a közösségi jog *primátusának* elvét, vagyis nem hozhat a közösségi joggal vagy célkitűzésekkel ellentétes tartalmú szabályozást, rendelkezést.

Különösen érdekes a versengő hatáskör tényleges tartalma, mert annak értelmében a tagállam *maradványhatáskör*ében [*residuary competence*] csak addig járhat el autonóm módon a szóban forgó szabályozási területen, ameddig az Unió még nem élt a szerződésben számára biztosított jogával. Ha ezzel élt, onnantól kezdve megszűnik a tagállamok szabályalkotási jogosultsága e területen. A fentiek ellenére az Unió hatáskörei a *korlátozott felhatalmazások* elve értelmében mindig az alapító szerződésekben foglalt kifejezett felhatalmazáson alapulnak, és az ott meghatározott célok érdekében, azon belül gyakorlandók, ezért általános szabályozási hatáskörrel az Unió nem rendelkezik. Az Unió nem teremthet maga számára újabb hatásköröket sem[9], amit azonban nagy mértékben relativizál az *EKSZ* 308. (korábban 235.) cikke, amely általános jelleggel *kiegészítő hatásköröket* [*supplementary powers*] (*tartalékjogköröket*) határozott meg az Unió jogalkotó szervei számára: „Ha a Közösség fellépése bizonyul szükségesnek ahhoz, hogy a közös piac működése során a Közösség valamely célkitűzése megvalósuljon, és e szerződés nem biztosítja a szükséges hatáskört, a Tanács, a Bizottság javaslata alapján és az Európai Parlamenttel folytatott konzultációt követően egyhangúan meghozza a megfelelő rendelkezéseket." Az az uniós szerv pedig, amely a közösségi jog értelmezésére (is) hivatott, vagyis az Európai Bíróság az előbbieken túl *bennfoglalt hatásköröket* [*implied powers*] állapított meg. Vagyis egyrészt a „kiegészítő" hatáskörök szerződésen alapulnak, másrészt a Bíróság további „bennfoglalt" hatásköröket nyilvánít ki úgy, hogy egyrészt tételszerűen rögzíti ezek létezését, másrészt nevesíti is ezen jogköröket. Márpedig köztudott, hogy az inherens jogkörök koncepciója és főleg gyakorlata nem csak jogértelmezési, hanem legalább annyira hatalmi alapú, azaz politikai természetű kérdés is. A hatáskörök gyakorlása közben történik ugyanis a jogkiterjesztés a hatalmi mező ellenállásának vagy ellent nem állásának függvényében, annak keretei között. Elég legyen példának az európai alkotmányozás kapcsán gyakran emlegetett amerikai „unió" alkotmányos rendszerét felhozni, ahol az amerikai elnök jogkörei az inherens jogkörök megállapítása eredményeképpen a Kongresszus ellenében fokozatosan bővültek a *horizontális hatalommegosztás* kompetenciáit alakítva[10], míg a Kongresszus a szövetség kontra tagállam *vertikális (területi) hatalommegosztási* erőterében a *kifejezett* [*expressed powers*] (taxatíve felsorolt) és a *tiltott* hatáskörök [*denied powers*] között a „*bennfoglalt hatáskörök*" [*implied powers*] révén manőverezhet.[11] Ez utóbbi feljogosítja ugyanis a Kongresszust, hogy a szövetségre kifejezetten ráruházott hatáskörök érvényesítéséhez a szükséges és megfelelő törvényeket meghozza.[12] Ennek alapján a Legfelső Bíróság folyamatosan *bővítette* a Kongresszus hatásköreit a tagállamok rovására. Azonban az is igaz, hogy a bíróság ez irányú tevékenysége nélkül nem alakulhatna ki alkotmányos egyensúly a tagállamok és a szövetség között. Ez utóbbi érdekében a *Supreme Court* több ügyben hozott döntésében megsemmisítette azon szövetségi törvényeket, amelyek a tagállamok hatásköreit a 10. alkotmány kiegészítés alapján sértették.[13] Általános érvénnyel is megállapítható, hogy az általában vett hatásköri bíráskodás mindig az alkotmánybíráskodás egyik fő ügycsoportja volt, sőt magának az intézmény létrejöttének is egyik fő forrása. Az amerikai alkotmány bennfoglalt hatáskörei nagyjából strukturálisan úgy működnek, mint az európai uniós jogi rendszerben a kiegészítő és bennfoglalt hatáskörök együtt, talán hozzátéve még az *előfoglalás* [*pre-emption*] bizonyos eseteit is. A kompetencia-kiterjesztés tehát jórészt az Európai Bíróság – egyébként az integrációnak elkötelezett – joggyakorlatában értelmező hatalmánál fogva érvényesült, bár jogértelmezéseiben a kompetencia-kiterjesztés korlátait is kijelölte. Az Alkotmányos Szerződésben található „rugalmassági klauzula" csak jogfolytonos, bár kiterjesztett értelmű utódja az *EKSZ 308.* cikkében

foglaltaknak.[14] A megfogalmazás is szinte teljességgel azonos, annyi eltéréssel, hogy az Európai Parlament erősödésével párhuzamosan már nemcsak konzultálni kell vele, hanem egyetértését is be kell szerezni. A hatásköri cím végén foglalt klauzula kompetencia-alakító hatása tehát egyelőre nem ismert, bár a cím elején egyértelműen rögzítésre került, hogy *minden* hatásköri kérdésre a szubszidiaritás (és vele az arányosság) elve a mérvadó.

Kérdés, hogy a hatáskörök alkotmányos forrása, a hatáskör-átruházás elve miként egyeztethető össze az azok gyakorlása folytán „keletkező" közösségi hatáskörökkel, vagyis a megosztott hatáskörökben az Uniós kompetencia-elsőbbséggel, illetőleg a rugalmassági klauzula alapján keletkezett hatáskörrel? A hatáskör-átruházás elve, amely kifejezettséget kell, hogy tartalmazzon, nem érvényesülhet maradéktalanul, ha a generálklauzulák révén konkrét ügyekben dinamikus kompetencia-kiterjesztések várhatók, márpedig a szubszidiaritás „dinamikus" fogalom. A hatáskör-átruházás elve alapján az Unió nem rendelkezik eredendő hatáskörrel, a hatáskört a tagállamok ruházzák át. Azonban kompetencia-meghatározás kérdésében a gyakorlatban az Uniós szerveké lesz az elsőbbség. A megosztott hatáskörök esetén ugyanis kétoldalú, ráadásul ellentétes irányú kötést tartalmaz az *Alkotmányos Szerződés*. Egyrészt a szubszidiaritás elve alapján az Unió azokon a területeken, amelyek nem kizárólagos hatáskörei, „csak akkor és annyiban járhat el, amikor és amennyiben a megtenni szándékozott intézkedés céljait a tagállamok sem központi, sem regionális vagy helyi szinten nem tudják kielégítően megvalósítani, így azok a tervezett intézkedés terjedelme vagy hatása miatt az Unió szintjén jobban megvalósíthatók"[15]. Ilyenek nézetünk szerint például az egyetemes *közösségi javak*, mint a természeti és az emberi környezet, amelyek védelme csak ezen a szinten biztosítható.[16] Másfelől viszont a cselekvési elsőbbség az Uniót illeti a megosztott hatáskörök esetén, vagyis az Unió dönti el, hogy kíván-e intézkedést tenni, minthogy hatáskörének megállapítása e területen az ő kompetenciája. Mintha már előzetes „látens hatásköréről" lenne szó még a kinyilvánítás előtt is mintegy feltételezve, hogy a hatásköri elsőbbség mindig az Uniót illeti. Nagy tehát a felelősség az Unión, hogy a szubszidiaritás elve alapján állapítsa meg hatáskörét és így éljen hatáskörmegállapítási és cselekvési elsőbbségével. Ezt kényszerítheti ki a nemzeti parlamentek által majdan gyakorolandó szubszidiaritás-kontroll, mint előzetes (*ex ante*) politikai szűrő, illetőleg az Európai Bírósághoz való fordulás lehetősége mint utólagos (*ex post*) jogi kontroll. Csakhogy a szubszidiaritás elvének érvényesülése elsősorban politikai kérdés[17], amint azt a Konvent ezen elv érvényesülésével foglalkozó I. munkacsoportja is megállapította. Ezért ezen elv érvényesülése érdekében politikai természetű kérdésekre szabott működésmechanizmust és intézményi rendszert kellett volna kialakítani. Ha tisztán hatásköri kérdésről lenne szó egy világos struktúrájú államszervezeti konstrukcióban, akkor jogi természetűnek is minősíthetnénk, s ennek megfelelően a jogi kontroll lehetne a meghatározó. Azonban a szubszidiaritás társadalomfilozófiai és cselekvési elve át kellene hogy hassa teljes vertikumában a hatásköri kérdéseket. Emiatt a szubszidiaritás elvét a politikai döntések logikája szerint a 'helyes értelem' és a politikai 'prudenciális tudás' révén kellene alkalmazni a konkrét döntési szituációkban az összes körülmény figyelembevételével[18] a közjóra tekintettel, mégpedig diszkurzív egyeztető folyamatban. Konkretizáló alkalmazása más elvekkel együtt (perszonalitás, közjó, igazságosság, szolidaritás) csak akkor lehet sikeres, ha valódi párbeszéd alakulna ki az elv adott helyzetbeni tartalmáról az érdekeltek között. Az *Alkotmányos Szerződés*ben szereplő megoldás, vagyis az Uniós jogalkotó szervek kötelező indoklása e tekintetben csak az *egyik* nézőpontból megfogalmazott „monológ", amiként a parlamentek utólagos reflexiója is csak időben eltolt ellenvetés,

ami igazi *dialógust* nem hoz létre. Sokkal inkább tehát az Uniós és nemzeti szervek egymásközti valódi dialógusát kellett volna intézményesíteni, amiben nem csak kitalálva megidézhetik vagy beszámíthatják a másik szint feltételezett nézőpontjait, érveit, hanem azok valóban meg is jelenthetnének, talán éppen a várthoz képest más tartalommal.[19] A Bizottság véleménye szerint ugyanis olyan körülményeket kell vizsgálni a szubszidiaritás érvényesülését ellenőrző tesztekhez, amelyek nézetünk szerint csak valódi interakcióban értelmezhetőek.[20] Enélkül honnan lehetne megállapítani, hogy a tagállamok az adott célt eszközeikkel vagy szintjükön nem képesek elérni? Csak az érdekek, a nézőpontok és az értékek ezen reális ütköztetésében létrejövő – klasszikus értelemben vett – dialektikus érvelési folyamatban tárul fel a konkrét szabályozási terület, a konkrét döntési tartalom igazi természete, vagyis hogy mit jelent a közjó a jelenlegi kérdésben, s hogy ennek megfelelően melyik a legmegfelelőbb szint a szabályozásra és a cselekvésre. Egy ilyen kontroverziás eljárás az érvek valódi egymásra való reflexióját hozná létre, ami nem csak a közjó tartalmának helyes megállapítását eredményezhetné, hanem legitimációt is teremthetne a döntések számára. Ezen túl mindegyik szint (közösségi, állami, regionális stb.) Unióban elfoglalt helyének pontos, identitásszerű meghatározásához is hozzájárulhatna, minthogy egy ilyen dialógusban mindenki saját hagyományának hermeneutikai horizontjában[21], de a másikéra nyitottan találkozik az eldöntendő kérdéssel. Ez kölcsönös gazdagodást és interakciós önmeghatározási lehetőséget jelent, miközben – mint említettük – praktikusan a szabályozási tárgy vagy az eldöntendő kérdés valódi többoldalú körüljárását is eredményezi. Márpedig a körülmények alapos számbavétele át nem hárítható feladata az érintetteknek a szubszidiaritás elvének meghatározásakor (is). Eközben újból és újból megfogalmazódhatna mindegyik szint sajátos értéke és funkciója, amivel csak ő rendelkezik. Mindezen túl a mérlegelésben és a döntésben részt vevő felek között kialakulhatna az az identitásképző *politikai barátság*, ami az alapító atyák iniciatívájának vezérmotívuma volt, az integrációnak pedig egyik fő normatív alapja[22], továbbá a klasszikus európai politikai tradíciónak is szerves része.[23]

Az *Alkotmányos Szerződés*ben a megosztott hatáskörök szabályozásával, ideértve a szubszidiaritás elvének szerepeltetését is, valamint a rugalmassági klauzula alapján pusztán jogi érveléssel, a hatáskörök precíz elemzésével nem dönthető el a megfelelő szabályozási szint kérdése. Sőt, a belső feszültségek jórészt onnan fakadnak, hogy a szabályok egyszerre kívánják preferálni az államok és az Unió érdekét[24], de véleményünk szerint talán mégis ez utóbbi javára. A probléma az, hogy a nemzeti parlamentek – politikai szervek lévén – nem igazán alkalmasak jogi természetű ügyek elbírálására, így a megfelelő hatáskör megállapítására. Mint politikai szervek más politikai szervekkel való párbeszédben lennének képesek a kérdést egyedi esetekben körüljárni, s így érdekeiket is megjelenítve a helyes döntési szintet megtalálni. Nem az önlegitimáló eljárások önmagában való szaporítása, hanem a valódi érdekegyeztető párbeszéd kialakítása lett volna a cél. Az Uniós közösségi logika és a nemzeti érdekek összeegyeztetése folyamatában mindkét fél tanulva alakulna, s így konkréttá válna mindkettő célja az új európai konstellációban. Egy a nemzeti parlamentek képviselőiből és az Uniós jogalkotókból álló speciális Szubszidiaritás Bizottság felállítása lett volna a helyes megoldás, amit azonban a Munkacsoport elvetett, mert az nézetük szerint lassította volna a jogalkotói eljárást.[25] Egy ilyen bonyolult hatású elv esetében, amikor távolról sem borítékolható a helyes döntés, csak a döntés tárgyának, a döntések kihatásainak több oldalról való körüljárása alapján lenne lehetséges a valószínűleg helyes döntés elérése egy interaktív diszkurzív folyamatban, ahol szintén meg lehet hagyni a vétó jogát a felek részére. Ehelyett a Tervezetben a

szubszidiaritás csak a kompetenciákat érintő szélső cselekvési korlátként, hatásköri vétóként értelmezhető. Így a döntés meghozatalát meg lehet ugyan akadályozni, de tartalmának helyes kialakítása csak „próba szerencse" alapján történhet, mintegy remélve, hogy a nemzeti parlamentek érdekeinek beszámítása jól sikerült. Hogyan fog ebből létrejönni a közjó intézményi szintekre lebontott európai tartalma? Ha nem tud körvonalazódni, akkor a jobbik esetben a szubszidiaritás negatív, autonómiákat védő oldala fog érvényesülni. Kérdés viszont, hogy a nemzeti parlamentek politikai szubszidiaritás-kontrollja alkalmas korlátja-e az esetleges Uniós kompetencia-kiterjesztésnek? Ha azonban a nemzeti „széthúzó" erők erősebbek az Uniót integráló alkotmányos céloknál, akkor politikai megoldás nem is születhetik. Ekkor csak az utólagos bírói út igénybevétele jelentheti majd az igazi, immáron az *Alkotmányos Szerződés* hiteles értelmezésén nyugvó megoldást, ami viszont még nem jelenti a kérdés megnyugtató lezárását. A szerződések kötik az államokat, így az államok sem bújhatnak ki szerződéses kötelezettségeik alól a szuszidiaritásra hivatkozva.[26]

A szubszidiaritás elve az *Alkotmányos Szerződés*ben a hatásköri kérdésekbe integrálódik – ráadásul olyan ambivalens módon, ahogy arról fentebb már írtunk. Így „kaméleon természete"[27] miatt potenciálisan ugyanúgy lehet oka a föderatív elmélyítésnek, mint ahogy eredményezheti a decentralizációt is a minimalista verzió, a kormányköziség irányába.[28] A szubszidiaritás tehát végső soron nem a legfelsőbb cselekvési elv a hatáskörök vonatkozásában, hanem csak a megosztott és inherens hatáskörök ellentmondásos szabályozásának, konstellációjának *egyik* belső elve, miközben az imént említett hatásköri elvek (megosztott hatáskör, rugalmassági klauzula) mintha nem is a szubszidiaritás elve alapján működnének. A megosztott hatáskör tartalmában inkább a versengő jogkörökhöz tendál, semmint klasszikus párhuzamos hatáskör lenne. A hatáskörmegosztás kérdése egy egyszerűbb szövetségi formáció alapján megoldódhatott volna, de erre nem volt megfelelő politikai akarat. A szubszidiaritás elvének vonatkozásában kérdés, hogy a tagállamok minimális megfelelő működése is alapot szolgáltathat-e a közösségi szervek cselekvési kompetenciájának kizárására? A válasz úgy tűnik, hogy igenlő, miközben a mércék (pl. szükségességi és hatékonysági mércék) alkalmazása számos gondot vet fel.[29] Egy biztos: komoly szerep hárul majd az Európai Bíróság értelmezési gyakorlatára. A „rugalmassági klauzula" aktivista alkalmazása például a közösségi hatáskörök növelésének irányába, így egy szövetségi formáció felé mozdíthatja el a rendszert. Márpedig ez a szubszidiaritás helyettesítő komponenséről a hatáskörelvonás durva diszfunkcionális működésére is eltolhatja a folyamatokat. Ezáltal azonban elsorvaszthatja a szubnacionális szintű közösségeket, ha ennek a nemzeti parlamentek, illetve a Régiók Bizottsága nem állják útját – már ha tudják. Itt jegyezzük meg, hogy elvileg a szubszidiaritás alapján sem terjesztheti ki az Unió kompetenciáját olyan területre, amelyre nincsen szerződési felhatalmazása.[30]

Az *arányosság* elve mindazonáltal megfelelő garanciát nyújthat arra, hogy a szükségesnél mélyebb beavatkozásra ne kerüljön sor. Ezen elv szubszidiaritáshoz rendelt értelme ugyanis arról rendelkezik, hogy a közösségi intézkedés nem léphet túl azon, ami a szerződésben foglalt célokhoz szükséges. Az *Amszterdami Szerződés*hez csatolt *A szubszidiaritás és az arányosság elvének alkalmazásáról szóló jegyzőkönyv* szerint a Közösség csak a szükséges mértékben alkosson jogszabályokat, a közösségi cselekvésnek továbbá a lehető legegyszerűbbnek kell lennie, hogy az intézkedés célja megfelelően és hatékonyan valósulhasson meg. Az arányosság elve alapján tehát az elérendő célhoz rendelt eszközöket kell vizsgálni. Az intézkedésnek feltétlenül szükségesnek kell lennie az elérendő célhoz, az eszköznek pedig alkalmasnak, s

ezek nem mehetnek túl a cél eléréséhez szükséges mértéken. Ilyen eszköz lehet például a kellő rugalmasságot engedő keretszabály és az irányelv. A szubszidiaritás társadalomfilozófiai értelme viszont a beavatkozás időbeli terjedelmét is korlátozza, hiszen csak addig állhat fenn, ameddig az feltétlenül szükséges, vagyis a kisegítésnek valóban csak „ki-segítés”-nek kellene lennie a „képessé tétel” értelmében azon esetekben, amikor csak időlegesen nem képes az alsóbb fokú szerv saját vagy átvett feladatait ellátni. Az *Alkotmányos Szerződés* azonos című 2. számú jegyzőkönyve célként tűzi ki preambulumában, hogy a döntések a polgárokhoz legközelebbi szinten kerüljenek meghozatalra. Ezt segítené elő a 2. cikk., amelynek értelmében az európai törvényhozási aktusokra irányuló javaslatokat a Bizottságnak *széles körű konzultációra* kell bocsátania, amelynek során adott esetben a regionális és a helyi hatásokat is figyelembe kell venni. Ez a rendelkezés végre elszakad a tagállami, nemzeti parlamenti szinttől, és a szubnacionális egységek érdekeit is figyelembe veszi. A Bizottság Fehér Könyve az európai kormányzás [*European governance*] reformjáról már korábban előirányozta ezen célokat. Így például a jó kormányzás [*good governance*] öt alapelve között szerepelnek a részvétel és a nyitottság elvei, de figyelemre méltóak az elszámoltathatóság és a hatékonyság elvei is. Ez az öt elv megerősíti és a kormányzásra konkretizálja a szubszidiaritás és az arányosság elveit.[31] Ezen elveken túl a részvétel elve is központi szerepet kap az állampolgárok minél szélesebb körű bevonása érdekében, olyannyira, hogy a közvetlen állampolgári részvételt a demokrácia egyik alapformájának tekinti, s ehhez a megfelelő információkkal való ellátást irányozza elő. A regionális és a helyi önkormányzatok szerepét az eszmecserében szintén fokozni kívánja, miközben az információkhoz való hozzáférés lehetőségét is növelnék. A civil társadalom szereplőit – ideértve az egyházakat is – hasonlóképpen kiemelten kezelnék nemcsak az uniós politikák tartalmának kialakításában, de a végrehajtásban is. Ezek újfajta kommunikációs feladatokat rónak az uniós intézményekre, amelyeket megfelelő technikákkal, eszközökkel és eljárásokkal lehetne megvalósítani. Végezetül még két momentumát emelném ki a dokumentumnak. Az egyik az, hogy a Fehér Könyv jó érzékkel rámutat arra, hogy a fentiek érdekében (is) újra kellene definiálni minden egyes közösségi intézmény szerepét, célját és felelősségét. Ez gyakorlatilag a szubszidiaritás elve alapján a hatáskörök és feladatok újraértékelését jelenti a közjó eléréshez rendelten. A másik az, hogy a fentiek nem szerződésmódosítással érhetőek el, hanem „elsődlegesen politikai akarat kérdése, amelynek egyaránt meg kellene lennie nemcsak a Bizottság, de az összes egyéb érintett, így a Tanács, a Parlament, a tagállamok és az állampolgárok részéről is”[32].

3. A szubszidiaritás az alkotmányozó konvent érdeklődésének homlokterében: Az I. számú munkacsoport munkája kapcsán felvetődő politikai filozófiai kérdések

Az Unió legitimációs válságának és a legitimáció-teremtésének, de ezzel kapcsolatosan identitásteremtésének is egyik központi kérdése régóta a szubszidiaritás, minthogy a polgárok, a közösségek és a régiók Európájának megvalósítása igazi kihívás az európai integrációs folyamatban. Ezt mutatja az a tény, hogy az alkotmányozó Konvent I. számú munkacsoportja foglalkozott a szubszidiaritás elvének érvényesíthetőségével. Egy sajátos kettősség jellemezte azonban az útkeresést. Az elv érvényesülésének intézményi-eljárási, azaz technikai oldalát, az Unió és a

tagállamok relációját illetően hamar konszenzusra jutottak – némi Konvent-elnöki segítséggel – az „alkotmányozó atyák". Ami viszont a szubszidiaritást mint cselekvést vezérlő tartalmi értékek megvalósulását, vagyis mint társadalomszervezési és társadalomszemléleti politikai elvet illeti, ez az elv is a szemléletmódokra épülő technikák általános sorsában osztozik: az alapul szolgáló látásmód és beállítódás vagy van, vagy nincs, de az elvet érvényesíteni hivatott intézmények ezek hiányát vagy fogyatékosságait pótolni nem képesek. Röviden: a szubszidiaritást érvényesíteni szánt intézményi, eljárási, hatásköri megoldások megalkottattak, de azok működtetéséhez, az adekvát politikai cselekvéshez úgy tűnik egyelőre hiányzik a megfelelő társadalmi és politikai vízió az Unióban, de talán az ez irányú politikai akarat is a szereplők részéről. Ez viszont azt jelenti, hogy az Unió továbbra is felülről kívánja önmagát decentralizálni, ahelyett, hogy alulról építkezően gondolná újra önmagát.

A szubszdiaritás elve, mint már említettük, az Unió jogába az egyre mélyülő (politikai) integráció egyik mérföldkövénél adott ellenreakcióként került bele kifejezett, általános érvényű elvként, ti. a nem kívánt centralizációval szembeni biztosítékként. Következésképpen nem egy alulról felfelé építkező szerveződés konstitúciós elveként, ami a szerveződés lényegét és alapját fejezi ki, hanem az ezzel ellentétes irányban ható folyamatokkal szembeni – végső soron politikai indíttatású – garanciaként.

A Konvent szóban forgó munkacsoportja amit csak itt-ott érzékelt, az az elv kisegítő/megsegítő jellege, minden más társadalomszervező elvvel való szerves kapcsolata, illetőleg meghatározott filozófiai antropológián nyugvó társadalom- és politikai filozófiai jellege. Lehet, hogy strukturálisan is predesztinálva volt a fentről való decentralizálásra, talán éppen az elitalkotmányozási jelleg, a testület arisztokratikus volta folytán[33]. Minden igyekezet és esetleges jó szándék ellenére is a Konvent munkáját nem kísérte nagy társadalmi érdeklődés. Ennek következtében a társadalmi *participáció* is alacsony volt, ami viszont az *Alkotmányos Szerződés* csekély legitimációs bázisát is sejteti. Nyilvánvaló jele ennek a ratifikáció elhúzódása is. Nem „alulról felfelé" ható alkotmányozási szándék jellemezte sem az elhatározást, sem a szövegezést. A szubszidiaritás tehát szoros összefüggésben áll a *legitimáció*val és a társadalmi részvétellel. Mindazonáltal sokszor úgy tűnik, hogy az Unió vezetése jól felfogott érdekből tudatosan inkább rendszerközpontúan legitimizáció-orientált, semmint meggyőződésesen és hitelesen, belülről értékvezérelten legitimitás-orientált. Mindez identitás-problémákkal, identitáskonfliktusokkal is összefügg, ami a rosszul felfogott célok megvalósításának igyekezetéből fakad.

4. A szubszidiaritás társadalomfilozófiai és politikai filozófiai vetülete: A közösségek anatómiája

A szubszidiaritás elve a katolikus Egyház társadalmi tanításában meghatározott társadalomfilozófiába illeszkedik.[34] Ezen filozófiában az említett elv a közjó, a személyiség és a szolidaritás elveivel van szoros kapcsolatban.[35] A szubszidiaritás elvét mind a társadalom, mind a személy oldaláról meg lehet határozni.[36] A fentiekben inkább az első utat jártuk, minthogy az Unióban elsősorban mint hatásköri kérdés merül fel. Most inkább közelítsük meg az elv működését a személy oldaláról[37]. Ezen társadalom-koncepcióban az egyén és az állam (illetőleg más politikai közhatalmi formációk a nemzetköziekig bezárólag) között számos közbülső tár-

sadalmi egység létezik, köztük kiemelt helyen a család. Minden ilyen egységnek van sajátos célja és közjava. A magasabb entitások létjogosultságát szintén azok közjava határozza meg, ami egyben hatásköri és cselekvési korlát is, hiszen annyiban és addig van legitimitásuk és önálló jogosultságuk, ameddig a közjóért vannak. Miden társadalmi formáció célja a személy, minthogy annak kiteljesedését szolgálja: a társadalom van tehát az emberért és nem fordítva. Viszont az ember természeténél fogva társas lény, aminek következtében csak társiasságának kibontakoztatása révén tud kiteljesedni. Ezen közösségek is azonban az emberért vannak, ezért fontos a szubszidiaritás elve. Úgy tűnik, hogy mindebből egy a közösségek szerves hálózatát feltételező társadalomkép bontakozik ki. Az intézmények erre épülnek úgy, hogy az előbbiek sajátos céljait nem nyomják el, hanem elősegítik a szubszidiaritás és – közvetlen beavatkozási szükség esetén – a szolidaritás logikája által.

A szubszidiaritás elvét tekintve: az legelőször mint „tartalékállományból való utánpótlás”, s így mint kisegítés jelenik meg. (A *prima acies*, vagyis az elől, az első csatasorokban harcoló *cohor*sok a *subsidium*ból kaptak segítséget.) A szubszidiárius cselekvés nem hatáskörelvonás és nem a kompetenciák centralizációja, hanem megsegítés, kisegítés szükség esetén. Ez *támogatást* és *képessé tételt* jelent. Bonyolultabb hatásmechanizmusában pedig *iránymutatást*, *ösztönzést*, *koordinálást* és *integrálást*, és csak kivételesen *helyettesítést*.[38] Az *Alkotmányos Szerződés* tervezetének I-12. cikkének (5) bekezdése a hatáskörök típusainál – bizonyos területeken és feltételek mellett – nevesíti az Unió támogató, összehangoló és kiegészítő hatáskörét, ezen intézkedésekre való jogkörét a tagállamok vonatkozásában, anélkül azonban hogy elvonná a tagállamoknak e területeken meglevő hatáskörét. Talán nem tévedünk, ha azt állítjuk, hogy ez a szubszidiárius, azaz össszehangoló-kisegítő szemléletmód nem határozza meg döntően manapság sem az intézményrendszert, sem az uniós jogalkotást. Inkább a feladatok megoldásának a *hatékonysága*, s mögöttes irányzékként az egységes gazdasági (piaci) mennyiségorientált szempontok a meghatározóak, semmint a partikuláris entitások különbözőségeiben rejlő minőségi értékek valorizációja.[39] Mégis történt számos előrelépés például a jogharmonizáció típusának, eszközeinek terén. (Korábban épp ez volt a közösségi centralizáció egyik kitüntetett eszköze.) Ez azért is fontos tényező, mert az Unió olyan „kvázi államalakulat”, amely sem teljes szuverenitással, sem saját végrehajtó szervezetrendszerrel, sem „államalkotó” néppel nem rendelkezik, viszont saját jogrendszere mégis van, még akkor is, ha az sajátos (s nem mindig hierarchikus) interakcióban van az egyes nemzeti jogokkal.[40] Csak emlékeztetünk arra, hogy a jogharmonizáció terén kezdetben az eltérést nem engedő „totális” jogegységesítés volt a jellemző, míg ezt később felváltotta a rugalmasabb és a nemzeti különbözőségeknek is jobban teret engedő jogharmonizáció. Az Európai Unió olyan heterogén többszintű aggregátum, amely sokkal inkább tűnik egy posztmodern *sui generis* formációnak, semmint nemzetállamok hagyományos – azaz modern államtani, alkotmányjogi vagy nemzetközi jogi fogalmakkal leírható – egyesülésének egy újabb szuverén állami alakulatban. Még az *Alkotmányos Szerződés* sem fog létrehozni *ex novo* egy önálló szuverén államot. A politikai rendszer ezen valós vagy még csak kívánatos *többközpontúsága* és *többszintűsége* azonban nem öncélú, hanem mint minden *societas*, az emberi személy és közösségeinek szolgálatában kell hogy álljon. Az Unió kívánatos posztmodernitása a „helyi” felértékeléseként a *személyiség* elvének középpontba emelését is eredményezheti, vagyis éppen hogy nem a személy eltűnését, a személy, az „alany halálát” az uniós rendszer önreferenciális, jobbára gazdaság-, piac- és hatékonyságorientált logikájában. Biztató jel, hogy a szubszidiaritás elve az Unió tételes jogába éppen a

környezetjog részéről került be, amely az emberi létminőséget védi, s a humán és a természeti környezetet kifejezetten „posztmateriális" értékként tartalmazza. A posztmodernitás nem az önszerveződő *rendszerek* társadalma és joga kell hogy legyen. A modernitást meghaladja annyiban, hogy nem kívánja az egy központból való vezérlést a jogalkotásnál és a politikai döntéseknél. A „poszt" jelző iránya viszont nem a premodernitás felé mutat, hanem a modernitás hibáiból való tanulás felé, ami viszont a modernitás előtti társadalomfilozófiából is kell hogy merítsen. Szerencsére nem vagyunk teoretikus segítség híján, hiszen a szubszidiaritást is feltételező társadalomkoncepció egyik nagy teoretikusa, Jacques Maritain például – akiről Schuman oly nagy megbecsüléssel ír[41] – *Az igazi humanizmus [Humanisme Intégral]* [42] című művében olyan elméletet vázolt fel, amely irányadó lehet korunk Európai Uniója számára is. A perszonalizmus filozófiájára építő elmélet fellelhető az Egyház több dokumentumában. Míg a *Quadragesimo Anno* kontúrosabb társadalomontológiára épült, a későbbiek inkább az ember igazságára és néhány konstans alapelv köré szerveződnek markánsabb társadalomfilozófiai háttér nélkül. Kérdés, hogy ezek alapján összeállhat-e egy határozottabb társadalomfilozófia. Igazából azonban mindegy is, mert az Egyház társadalmi tanítása, minthogy lényegében a cselekvésre irányul az alapelvek bázisán, a gondolkodási kiindulópontok és ítéletalkotási kritériumok egységét, és így a cselekvési irányelvek egységét nyújtja, amelyek minden körülmények között iránymutatásul szolgálnak.[43] Éppen ebben áll az Egyház társadalmi tanításának cselekvésorientáló hivatása és sajátos „műfaji" jellege, ami egyben jól illeszkedik a posztmodern kor igényéhez is. A szubszidiaritás éppen egy ilyen nagy sikernek örvendő, sokféle politikai formációban hatékonyan működni képes elv.

Minthogy nem csak a tagállamok, hanem a kisebb közösségek is címzettjei az uniós döntéseknek, így azoknak alanyai is kell hogy legyenek a szubszidiaritás és a részvétel elveinek értelmében. Az intermediális entitások tagjainak cselekvőeknek kellene lenniük már a perszonalizmus elve alapján is. Mivel a közösségi dokumentumokban a szubszidiaritás kapcsán csak Unióról és tagállamokról, valamint mellékesen még régiókról van szó, ezért lehet szó államtani és alkotmányjogi értelemben vett entitások közötti *hatásköri* vitáról. De a szubszidiaritás nem csak államszervezeti, hanem társadalomszervezeti elv is. Ehhez meg kell érteni és szükség esetén újra kell fogalmazni a nem állami közösségek konstrukciós elveit, identitását és a közjóért vállalt szerepüket. Az államokon belül és azokon túlmutatóan a tág értelemben vett „civil" társadalom sejtjei és formációi szintén aktorai kell hogy legyenek a döntési folyamatoknak és a közösségi cselekvéseknek.

A fentiekből is már világossá vállhatott, hogy a participáció a szubszidiaritás kiegészítő, sőt tulajdonképpen feltételezett, inherens elve.[44] Az Egyház társadalmi tanításának újabb dokumentumai erre minduntalan rámutatnak. A közösségeiben megvalósulni, kiteljesedni hivatott személy a közjót keresve aktívan kell, hogy hozzájáruljon a közösség javához is. Ebben önmaga kifejlesztését is megtapasztalja, mivel természeténél fogva társas kapcsolatokra rendeltetett. A kisebb közösségek java a nagyobbak közjaváig bezárólag mindig igényli a személyek aktív szerepvállalását, de mindig szem előtt kell tartani, hogy a társadalom van a személyekért, ezért a személy miatt van a közösségeknek hivatásuk és rendeltetésük sajátlagos célokkal. A személy tehát nem csak a közösségek aktív cselekvő alanya, de egyszersmind az intézmények normatív alapja is, minthogy az ez utóbbiakat mozgató közjó végső címzettje az emberi személy, jogaival együtt.[45] A személyek és azok közösségei, szervezeti formációi így „segítséget kapnak az önsegélyre", amiáltal mindezek maguk is hozzájárulnak önmaguk és más személyek s azok

közösségeinek kiteljesedéséhez. Ehhez kell számukra a megfelelő cselekvési teret biztosítani. A közjó biztosítása ugyanis nemcsak a politikai szervek feladata, hanem az egész társadalmi működést át kell hogy hassa a családtól az Unió legfelső szintjéig. Ezért kell tiszteletben tartani a kisebb közösségek, az intermediális formációk közösségi jogait. A szubszidiaritás elve ezen alapszik, vagyis nem szabad olyan területen hatáskört elvonva fentről beavatkozni, ahol az önszerveződés és az önmeghatározás elve alapján alacsonyabb szinten is meghozhatók a szükséges döntések, illetőleg azok ott hatékonyan végrehajthatóak. A részvétel elve pedig az intézményekben való aktív közreműködésen alapszik a döntési szintektől függetlenül. Szűkebb értelemben a magasabb szinten hozott, de az alacsonyabb szintet is érintő döntésekben való részvételt jelenti. Láthatjuk tehát, hogy a részvétel elve a perszonalitás és a közjóra orientáltság elvével együtt adják a szubszidiaritás teljesebb, helyes értelmezési kontextusát. És akkor még nem is említettük a szolidaritás hasonló fontosságú elvi jelentőségét, ami a szubszidiárius kisegítés elvéből közvetlenül fakad azon alanyok és közösségek vonatkozásában, akik és amelyek nem tudnak magukon segíteni. Ez mint elv világosabb a nemzetközi közösség esetében, de koncepcionálisan és a megvalósulást tekintve is kívánni valót hagy maga után egy olyan kvázi államalakulat esetében, mint az Unió, ahol a szolidaritás intézményes, sőt államszervezeti elvek között valósul meg.

A fenti szemlélet eredményeképpen az Uniós polgár nem a privatisztikus bezárkózást választja az Uniós intézményrendszerrel szemben jóléti sovinizmusába visszavonulva[46], hanem azonosságát képező és kifejező szervezeteiben és közösségein keresztül aktív módon kívánja meghatározni az Uniós döntéseket. Sőt, egy ilyen hozzáállással a tagállamok – köztük például a korábbi szegények, akik most a csatlakozás után, a „családba új gyerekek születése” után hirtelen relatíve gazdagok lettek – sem a jólétüket fenyegető jött-menteknek tekintik majd az újonnan csatlakozó európai államokat, hanem lehetővé teszik, hogy a szolidaritás szellemében velük együtt gondolhassák újra az így átalakuló Európa új identitását. Minden csatlakozási hullámmal ugyanis az Unió új jelleget kapott, új arculattal gazdagodott. Talán éppen a közép-kelet európai államok is hozzájárulhatnak történelmi és kulturális hagyományaikkal ahhoz, hogy az etnikai és nemzeti kisebbségek nagyobb, konstitutív szerepet kapjanak Európa önazonosságának meghatározásában, ami már túl van a régiók kizárólagosságának horizontján.

Jegyzetek

[1] XI. Pius pápa ’*Quadragesimo anno* kezdetű enciklikája’ in *Az Egyház társadalmi tanítása – dokumentumok* szerk. Tomka Miklós, Goják János (Budapest: Szent István Társulat É.n.), 81. o.

[2] Uo.

[3] I. m. 81-82. o.

[4] Kende Tamás, Szűcs Tamás szerk. *Európai közjog és politika* (Budapest: Osiris Kiadó 2002), 510. o. Amint a szubszidiaritás elve a *Maastrichti Szerződés*ben megfogalmazásra került, rögtön – egy éven belül – megjelentek az első tudományos kutatási eredményeket tartalmazó publikációk. Nem meglepő, hogy az elv szorgalmazásában élen járó Németországban találjuk meg ezen első munkákat. Figyelemre méltó azonban, hogy kifejezetten jogi jellegű tanulmányok is napvilágot láttak, mi jól mutatja azt, hogy jogi terminusokban is megragadható az egyébként társadalomfilozófiai vagy szociológiai elv. Lásd például: *Die Subsidiarität Europas* Herausgegeben von Detlef Merten (Berlin: Duncker & Humblot 1993) [Schriften zum Europäischen Recht] Band 16

[5] *Autonomie locali e Federalismo: Le sfide della sussidiarietà nell’Unione europea*, Berlino 22 novembre 2004, http://www.astrid-online.it/Dossier--r/La-propost/A-S--2544-/Convegno_23__11_04_documento_Berlino.pdf

[6] XXIII. János *Pacem in Terris* enciklika. (1963. április 11.) AAS 55, 1963, 294–295.

[7] II. János Pál *Centesemius Annus* enciklika (1991. május 1.) (Libreria Editrice Vaticana 1991), 26-27 o.

[8] Kende Tamás, Szűcs Tamás szerk., i. m. 492. o.

[9] Nincs saját kompetencia-meghatározó hatásköre, amit a német szakirodalomban Kompetenz-Kompetenz-nek neveznek. Azért nem rendelkezik vele, mert azzal csak egy alkotmány által univerzális felhatalmazással bíró szuverén állam rendelkezhet, márpedig az Unió nem az.

[10] Kenneth Janda, Jeffrey M. Berry, Jerry Goldman *Az Amerikai demokrácia* (Budapest: Osiris Kiadó 1996), 304-306. o. Ezen elnöki inherens jogkörök az elnökök politikai kezdeményezéseinek, konkrét politikai szituációkban történő akcióiknak Kongresszusi, illetőleg bírósági jóváhagyása nyomán „jöttek létre".

[11] Vö.: Képes György *A tökéletesebb unió: az Amerikai Egyesült Államok Alkotmánya* (Budapest: Gondolat 2003), 75–77. o. A szerző a hatalom vertikális, azaz területi megosztásában a föderalizmus pandantjaként szereplő municipalitás (önkormányzatiság) elvét a szubszidiaritással hozza összefüggésbe, amelyet az önkormányzatiság értelmében mint elfogadott elvet említ, i. m. 159. o. Meg kell jegyeznünk azonban, hogy a szubszidiaritás elvét az amerikai alkotmány nem nevesíti. Nézetünk szerint az sajátos tartalmában csak olyan meghatározott társadalom-koncepción nyugodhat, amely nem az Amerikai Egyesült Államokra jellemző.

[12] Az Alkotmány 8. §-ának utolsó fordulata szerint „a Kongresszus hatáskörrel bír [. . .] olyan törvények megalkotására, amelyek szükségesek és megfelelőek a fenti hatáskör, valamint az Egyesült Államok kormányára, annak bármelyik minisztériumára vagy tisztségviselőire ráruházott hatáskör érvényesítése érdekében."

[13] Képes György, i. m. 150. o. A 10. Alkotmánykiegészítés: „Az alkotmány által az Egyesült Államokra rá nem ruházott, de az egyes államoknak meg nem tagadott jogok az államokat, illetve a népet illetik."

[14] A Bíróság véleménye szerint azonban a 308. cikk nem eredményezhet tartalmilag szerződésmódosítást, ahhoz ugyanis az előírt eljárást be kell tartani. Azonban az is igaz, hogy mindkét eljárás és intézmény alanyai az államok. Így nem kell „félteni" a tagállamokat a Tanácstól. Paczolay Péter hatásos és találó elemzésben összeveti a rugalmassági klauzulát az USA alkotmányának fent említett 8. §-ával. *Szuverenitás és szubszidiaritás az Európai Unió és annak tagállami között*, a 2004. szeptember 14-én Szegeden tartott előadás alapján készült kézirat, 6-7. o.

[15] I-11. (3)

[16] II. János Pál, i. m. 62. o.

[17] Megállapítható, hogy bár a szubszidiaritás figyelembe vétele a jogalkotási termék érvényességi kelléke, s ennek elmulasztása semmisséget eredményezhet, a Bíróság éppen az elv politikai természete miatt elég visszafogottan kezeli az elv érvényesülésének vizsgálatát, s jobbára csak néhány formális paraméter ellenőrzésére szorítkozik, ami voltaképpen a szubszidiaritás érvényesülésére vonatkozó körülmények mérlegelésének követelményeit jelenti.

[18] Vö.: XXIII. János *Mater et Magistra* 236-238. in *Az Egyház társadalmi tanítása – dokumentumok*, i. m. 153. o.

[19] A Konvent Szubszidiaritás munkacsoportjának javaslata szerint a Bizottság éves jogalkotói programjának bemutatása jó alkalom a szubszidiaritás érvényesüléséről szóló előzetes vita számára, amelyet az Európai Parlamentnek és a nemzeti parlamenteknek is le kellene folytatniuk. Ld. Horváth Zoltán, Sinka László „Az Európai Konvent első konkrét eredményei – A Szubszidiaritás és a Jogi Személyiség munkacsoportok jelentései" *Európai Tükör* 2002/5. 149. o. A valódi „korai figyelmeztető rendszer" ezen előre hozott szakaszban érvényesülne hatékonyan, másrészt igazi dialógus jöhetne így létre demokratikus alapon. Ezen funkció utólagos jelentéssel természetesen nem váltható ki. Ld. az *Alkotmányos Szerződés* 2. kiegészítő jegyzőkönyvének 9. cikkét. A Konvent elnöke leszögezte, hogy a nemzeti parlamentek bevonása a szubszidiaritás elvének ellenőrzésébe csak kiegészítő eljárás, mivel az elsődleges kontrollt a kormányok általi ellenőrzés jelenti a Tanácsban. Kérdéses azonban, hogy ez a szerv valóban meg tudja-e jeleníteni egy ilyen bonyolult hatású elv tekintetében az összes releváns szempontot és érdeket. Vö.: i. m. 153. o.

[20] *A Bizottság közleménye a szubszidiaritás elvéről* (technikai elemzés), Boll. CE 10-1992, 116. o.

[21] Vö.: Frivaldszky János „Hermeneutika a személy, a hagyomány és a közjó értéktalajáról" *Valóság* 1996/7. 97–102. o.

[22] Robert Schuman *Európáért* (Pécs: Pannónia Könyvek 1991), 41, 46, 49, 59, 67, 73. o. De az előbbiek értelmében szólhatunk a szolidaritásról és a keresztényi szeretet törvényéről is a szubszidiaritás és az európai egységesülési folyamat vonatkozásában, ahol az interdependencia ontológiai köteléke normatív kötelezettséggé alakul át. Paolo Venzano „La sussidiarietà nel Magistero sociale della Chiesa: una rivoluzione possibile" *Nuova Umanità* 2000/1. 96–97. o.

[23] Fulvio Di Blasi „Amicizia, non uguaglianza" in Fulvio Di Blasi, Giuseppe Romano szerk. *L'Europa fra radici e progetto – Civiltá cristiana o relativismo etico?* (Soveria Mannelli: Rubbettino Editore 2005), 39–50. o.

[24] Vö.: Paczolay Péter, i. m. 5. o.

[25] Horváth Zoltán, Sinka László, i. m. 148. o.

[26] C-11/95 *Bizottság v. Belgium* [1996] ECR I–4115. o.

[27] J. Steiner „Subsidiarity under the Maastricht Treaty" in D. O'Keeffe, P. Twomey (eds.) *Legal issues of the Maastricht Treaty* (London: Wiley 1994), 57. o.

[28] Vö.: Kende Tamás, Szűcs Tamás szerk., i. m. 514. o.

[29] Ld. Marco Barucco *Il ruolo del principio di sussidiarietà nel sistema dell'Unione Europea* http://www.jus.unitn.it/CARDOZO/Obiter_dictum/barucc2.htm

[30] Kende Tamás, Szűcs Tamás szerk., i. m. 516. o.

[31] Horváth Zoltán, Sinka László „Az Európai Bizottság Fehér Könyve az európai kormányzás reformjáról” *Európai Tükör* 2001/5. 174. o.

[32] I. m. 184. o.

[33] Az *Alkotmányos Szerződés* első mondataiban, egész hangnemében egy meghatározatlan alanyként, valahonnan fentről szól, s nem Európa polgárai nevében. Így azok nem is érezhetik majd sajátjuknak ezt az alkotmányos alapszerződést. A preambulumban az aláírók kifejezetten megköszönik az alkotmányozó atyáknak, hogy elkészítették a tervezetet. Ilyen körülmények között nehéz elhinni, hogy voltaképpen Európa népe alkotmányoz. Boros János „Felülről irányított demokrácia – az európai alkotmánytervezet mint a demokrácia félreértése” *Magyar Tudomány* 2004/5. Az *alkotmányozás* mindig csak *össztársadalmi vállalkozás* lehet mind a legitimáció, mind az értéktartalmak meghatározása miatt: Frivaldszky János „Társadalmi diskurzus és szociális jogok” *Politikatudományi Szemle*, 1996/1. 93-104. o.

[34] Paolo Magagnotti *A kisegítés (szubszidiaritás) elve az egyház társadalmi tanításában* (Pécs: A Baranya Megyei Önkormányzat és a Pécs-egyházmegyei Justitia et Pax Bizottság közös kiadása 1993)

[35] Holló László *Európai Unió – értékközösség* (Róma: Erkölcsteológiai Füzetek 2006), 259. o.

[36] Tomka Miklós „Az Egyház társadalmi tanítása” in Tomka Miklós, Goják János szerk., i. m. 15. o.

[37] A szubszidiaritás elve a perszonalista filozófián alapszik. Ld. Chantal Millon-Delsol *Il principio di sussidiarietà* (Milano: Giuffrè Editore 2003), 46. o.

[38] XXIII. János *Mater et Magistra* enciklika, (1961. május 15.), AAS 53, 1961, 414. o.

[39] A jellegénél fogva kvantifikálható hatékonyság a közjó egyik fontos, de azt nem kimerítő aspektusa. Inkább annak biztosítására vonatkozik, semmint konkrét tartalmára. Bár az is igaz, hogy az, hogy valamilyen célt csak magasabb szinten lehet hatékonyan érvényesíteni, önmagában már fontos indok lehet a hatáskör fentebbre történő telepítésére. Vö. VI. Pál: A „Rerum novarum” 75. évfordulója alkalmából mondott beszéd (1966. május 22.), AAS 58, 1966, 495. o. Az *Alkotmányos Szerződés*hez csatolt, *A szubszidiaritás és az arányosság elveinek alkalmazásáról* szóló 2. jegyzőkönyv (5. cikkében) rögzíti, hogy ezen két elv érvényesülésére vonatkozó *indoklással* kell az európai törvényalkotási aktusok tervezeteit ellátni. Ezen indoklásban elő kell adni a minőségi, és ahol csak lehet a mennyiségi mutatókat annak igazolására, hogy Uniós szinten az adott cél jobban megvalósítható.

[40] Neil MacCormick „A Maastricht-ítélet: szuverenitás – ma” in Takács Péter szerk. *Államtan – írások a XX. századi általános államtudomány köréből* (Budapest: Szent István Társulat 2003), 911-921. o.

[41] Robert Schuman, i. m. 59. o.

[42] Jacques Maritain *Az igazi humanizmus* (Budapest: Szent István Társulat 1996)

[43] A Hittani Kongregáció *Libertatis Conscientia* kezdetű dokumentuma (1986) 72. in Tomka Miklós, Goják János szerk., i. m. 471. o.

[44] Vö.: *Compendium of the Social Doctrine of the Church* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana 2004), 107-109. o.

[45] Vö.: Frivaldszky János „A közjó fogalma a katolikus egyház társadalmi tanításában” in Garadnai János szerk. *Rend, hatalom, szabadság – válogatás a III. országos politológus vándorgyűlés előadásaiból* (Miskolc: Miskolci Egyetem Kiadó 1999), 18-26. o.

[46] Jürgen Habermas „Állampolgárság és nemzeti identitás” in Szénási Éva szerk. *Elméletek az európai egységről* (Budapest: L'Harmattan, Zsigmond Király Főiskola 2004), 163-182. o.

A DEMOKRATIKUS KORMÁNYZAT TERMÉSZETJOGI KÖTÖTTSÉGÉRŐL

1. Az állam és a politikai kormányzat természetjogi alapjairól

Az állam és kormányzat célja az *emberi természet céljai*ból fakad.[1] Léteznek olyan emberi célok, amelyek az ember társas természetéből fakadóan csak közösségben tudnak megvalósítani, s vannak olyanok, amelyek kifejezetten a politikai társadalom létét igénylik. Ez utóbbit koordináló, vezető kormányzat létoka az emberi természetben rejlő,n csak társadalmilag kifejleszthető célok szolgálata. Ez a politikai közösséget alkotó személyek céljainak, javának, azaz a közjó megvalósításán keresztül történhet a természetes igazságossági relációkat kiteljesítve. Ezen relációk az emberi együttélés rend-jellegéből fakadnak, amely társadalom java ismételten az azokat alkotó személyek helyesen értelmezett java. A társadalom van tehát az azt alkotó személyekért, így a társadalom közjava végső soron a személyek egyéni és közösségi javait jelenti. A közjó keresése a társadalmat alkotó minden személy és közösség együttes felelőssége.[2] A szubszidiaritás elve pedig rámutat arra, hogy a közjó minden közbülső társadalmi egység célja. A kormányzatra azonban, mint az autonóm politikai közösség legfőbb vezető testületére kiemelt szerep hárul.

A politikai hatalom törvényekkel biztosítja a polgárok cselekvéseinek koordinációját[3] a közjó érdekében. A törvények jogi jellege, azaz *kötelező ereje* az emberi természet objektív céljaiban rejlik, amelyeket a természeti törvények fejeznek ki normatív módon. Ezek nem puszta kívánalmak vagy jogon kívüli értékek, amelyek az ember alkotta jogban esetlegesen megjelenve azt humánusabbá, értékesebbé tehetik, hanem valódi jogi jelleget hordoznak, s ekképpen valódi kötelező erővel rendelkeznek. Az ember alkotta jog abban tér el a természetjogtól, hogy kényszerítő erő áll mögötte. Egy állam alkotta törvény azonban annyiban minősül törvénynek, s annyiban rendelkezik jogi kötelező erővel, amennyiben az emberi természetből fakadó természetjogi kritériumoknak megfelel. Az állam és a törvények mögött álló *kényszerítő erő* nem jog, hanem csak a jog foganatosítója. A kényszer lehetősége vagy realitása ugyanis nem a jogiság lényegi eleme. A jog lényegi eleme a kötelező erő, ami pedig – ismételjük – az emberi természeten alapszik. Bármekkora is a kényszerítő erő, illetve bármilyen hatékony is az erőszakszervezet, nem képes jogi erővel kötelezni, ha a végrehajtott törvények, rendelkezések *ellentmondanak* a természetjognak. A jog érvényessége nem akaraton és nem is erőn alapszik, hanem az emberi természet igazságain nyugszik. A törvény ugyanis csak azt foglalja magába, ami a Másiknak, a többieknek jog szerint jár. Mindenek előtt a természetjog szerint, továbbá az előbbinek megfelelő ember alkotta törvény szerint vagy szerződés, esetleg konvenció szerint. A természetjognak megfelelő törvények és a szerződések révén mindenki azt kell, hogy megadja a Másiknak, ami őt jog szerint illeti. A törvények és a szerződések kötelező erejének

végső alapja az ember természetéből fakadó természeti célok, amelyek csak a közösség által biztosíthatóak. A természetjog ezeket deontológiaként jeleníti meg, vagyis az emberi létből és együttlét ontológiai struktúrájából fakadó jogi követelményekként, ami a Másikat vagy a közösséget természetes igazságosságként megilleti.[4] Az igazságosság három ismert viszonyrendszere ezeket konkretizálja: *törvényi (egyetemes)* igazságosság, amivel az egyén a törvények alapján a társadalomnak tartozik, *osztó* igazságosság, amely révén a politikai közösség a személynek járót, vagy a reá hárulót állapítja meg, és a *kölcsönös* igazságosság, amelyben a felek egymásnak juttatják az őket jog szerint megilletőt.

A törvényeket mind a kormányzatnak, államnak, mind a polgároknak be kell tartaniuk, minthogy az emberi természet céljai csak így képesek megvalósulni. A törvények meghozatalának és betartásának kritérium-együttese az un. jogállamiság követelményrendszerében kerül megfogalmazásra. A „jog"-államiság vagy a „jog uralma" teljes értelmében a *jog* uralmát jelenti még a törvényesség felett is, vagyis az alkotmányban foglalt, végső soron pozitiválódott természetjogi igazságossági elvek érvényesülését a törvények meghozatalában és alkalmazásában. A formális jogállamiság kritériumait sokan *természetjogi* kritériumoknak tartják, amelyek be nem tartása az állam és a kormányzat jogszerűségének kérdését veti fel.[5] Az alkotmányosság tartalmi elemei, úgy mint például az emberi jogok és azok garanciarendszere közismerten természetjogi eredetű elvek alapján kerültek bele a nemzeti alkotmányokba.

A *törvényesség* azért lényegi eleme a jogállamiságnak, mert egyébként egyáltalában nem képes a kormányzat az emberek közötti rendet szolgálni, a koordinációt végrehajtani, illetőleg az emberek nem képesek cselekvéseiket a törvényi normákhoz szabni, ha a törvény a magatartás vezérlőjeként zsinórmértékként nem működik. A törvény ugyanis természeténél fogva magatartásirányító *eszköz*ként az emberek tevékenységét szabályozó *zsinórmérték*, amelyhez cselekedeteiket szabniuk kell, és amelyek szerint cselekedeteik megítélhetőek. A rosszul kihirdetett, nagyon gyakran változtatott, érthetetlen, ellentmondásos, gyakorlatban meg nem valósuló, vagy teljesíthetetlen előírásokat tartalmazó törvények nem felelnek meg a törvényesség elveinek. Ne feledjük, hogy a törvényalkotás létoka és ebből fakadó célja az ember társas természetéből fakadó együttélési természetjogi rendezőelvek konkretizálása. Ha erre egyáltalában alkalmatlan, akkor nem minősül a jogalkotási termék törvénynek. Ez még nem jelenti azt, hogy akkor meg sem kell próbálni ezeket betartani, éppen ellenkezőleg. A helyes cselekvés ugyanis nem absztrakt filozófiai igazságok közvetlen alkalmazását, érvényesítését jelenti, hanem a helyes döntés megtalálását az adott helyzetben a gyakorlati értelem által. Ezért az utolsó pillanatig a jogrendszer és a szóban forgó jogág alapelveinek, valamint az alkotmányosság elveinek megfelelően a törvény jogi jellegét helyes értelmezéssel és alkalmazással lehetőség szerint meg kell menteni. A gyakorlati értelem ugyanis a következményekre tekintettel azt diktálja, hogy a hibás, fogyatékos vagy esetleg alkalmatlan törvények alkalmazásánál még nagyobb baj forrásozik abból, ha egyáltalán nincs zsinórmérték. A törvények nem követése végső soron az egész állami intézményrendszert szétzilálja A *jogbiztonság* tehát egyik nagyon fontos követelménye az ember alkotta jog működési világának. Ezért kell a törvényeket mindenkinek betartania, de különösen azoknak, akik azokat alkotják, s akiknek közhatalmi funkciója a közjóval magyarázható.

Az ember alkotta törvény csak akkor nem minősül jognak, s így nem követendő, ha nyilvánvalóan ellentmond a természetjognak, nevezetesen a természetes emberi jogoknak vagy a természetes erkölcsi törvénynek, amelyek a keresztény tanítás szerint isteni rendelésen nyug-

szanak. Ez jogállamiságban, ahol az egész állami intézményrendszer a jog uralma alatt áll, s amelynek védelmére számos szerv szakosodott, csak egészen kivételes, extrém esetben fordulhat elő, s így csak elvi lehetőség marad.A természetjog-ellenesség azonban érdekes módon a demokráciákban leginkább éppen az emberi jogok helytelen, természet-ellenes felfogásából fakad, s csak ritkábban az alkotmányos alapjogok nyílt megsértésben. Semmiféle természetjoggal ellentétes *akarat* nem lehet forrása a szó igazi értelmében vett jognak, még az emberi jogokat érvényesíteni kívánó sem.

A politikai társadalom tehát az ember társas természetén alapszik, az állam pedig a politikai társadalom szervezett, központosított hatalommal rendelkező formája. Szükség van tehát kormányzatra, amely a politikai közösséget irányítva, a közjóra orientált jogalkotással koordinálja az emberek cselekvéseit. A bűnbeesés utáni emberi természet alkalmas a közösségi, társadalmi, sőt a politikai együttélésből fakadó elvek megismerésére, s az azokból fakadó követelmények teljesítésére. Mindazonáltal az akarat gyengesége és a gyakorlati bölcsesség megismerő-képességének fogyatékossága miatt az ember ráutalt nemcsak a többiekre, hanem azon *intézmények*re is, amelyek ezeket pótolják. Az intézmények tehát korlátozásukkal, a bennük rejlő történelmileg kipróbált kollektív tapasztalati bölcsességgel teljesítik ki az adott életviszonyok között az emberi természetben foglalt célokat. Nem az ember jelenlegi (földi) természetéből indul ki tehát – a vallott politikai ideológiától függetlenül – az a nézet, amely a közjó követelményét lábbal tipró kormányok, vagy a korrupt és megunt „acsarkodó" politikai elitek tapasztalatából kiindulva arra az elvi következtetésre jut, hogy a „gonosz" politikusok társadalmával a jó és romlatlan polgárok „természeti állapotban" levő társadalma áll szemben. Ezen széles ideológiai skálán elhelyezkedő nézetek szerint a politikai közösség teljes kialakult intézményrendszerét fel kell számolni, amiután a romlatlan emberi természet mitikus „aranykori" állapotához kell visszatérni, vagy a soha meg nem valósultat kell rögvest elérni, hogy aztán majd embert-felszabadító absztrakt elvek, ideológiák vagy mítoszok alapján, illetőleg egy vezető mitikus vezető erejébe vetett hitre alapozottanegy új, immáron hierarchia, állam és intézmények nélküli emancipatórikus hatású politikai társadalmat lehessen felépíteni. Az ezen utópisztikus és naiv eszmékre való fogékonyság most is érezhető Európában is, de hazánkban is.

Mint láthattuk, a korábban vázolt *mérsékelten optimista* filozófiai antropológia igényli az emberek erénybeli és észbeli képességeinek hiányosságait pótló intézmények jótékonyan korlátozó és kiteljesítő hatását. Nem lehet tehát intézmények nélkül erkölcsileg helyes, össztársadalmi mértékben boldog életet élni, mert a „*tabula rasa* hozzáállás" az emberi viszonyok radikális alakíthatóságának akarat-elvűségének kísértését rejti magában, amelyben a voluntarisztikus elnyomást legfeljebb csak a hirdetett tetszetős ideológiák fogják leplezni.

Mint mondtuk, a kormány létének oka az emberi természetben foglalt, helyesen vett célok szolgálata, illetve az ezek érvényesülését biztosítani hivatott természetes emberi jogok tiszteletben tartása. Az a kormány, amely a közjó megvalósulását nyilvánvalóan akadályozza, illetőleg az alapvető emberi jogokat rendszerint és nyilvánvalóan sérti, értelemszerűen nem hogy nem szolgálja az ember természetes céljainak megvalósulást, amelyre hivatva lenne, hanem azokat fenyegeti. Egy ilyen kormány természetjog-ellenes törvényei vagy rendelkezései nem minősülnek fogalmilag jognak.[6]

2. A hatalomgyakorlás természetjogi korlátairól: John Locke szerződéselmélete

I. A „ki kormányozzon?" kérdésre a történelmi tapasztalat azt a választ adta a nyugati civilizációs körben, hogy azok, akik leginkább képviselik azokat, akik érdekében történik a kormányzás: ezek a demokratikusan választott képviselők.

> „Talán könnyebb az embereknek lemondaniuk a politikai életben való aktív részvételről, s megtörténhetett, hogy bizonyos esetekben gondtalanabbul és boldogabban éltek az államban politikai rabszolgákként vagy passzivitásban, ráhagyva a vezetőkre a közösség irányításának minden gondját. Ám ilyenkor lemondtak egy természetüknek járó privilégiumról, azon privilégiumok egyikéről, amelyek bizonyos értelemben keményebbé teszik az életet és több-kevesebb fáradsággal járnak, de ugyanakkor megfelelnek az emberi méltóságnak. A civilizáció azon állapota, ahol az emberek, *individuális személyekként is, szabadon választják a hatalom gyakorlóit, s ahol a nemzet ellenőrzi az államot, magától értetődően tökéletesebb állapot*. Mert ha igaz, hogy a politikai hatalom lényegi feladata szabad embereket a közjó felé irányítani, természetes, hogy e *szabad emberek maguk választják azokat, akik feladata őket irányítani, s akik által ők maguk részt vesznek a hatalom ellenőrzésében*: ez a politikai életben való aktív részvétel legelemibb formája. Ezért van az általános választójognak – amelynek révén minden felnőtt emberi személy mint ilyen jogosult megnyilatkozni a közösség ügyeiben, leadva szavazatát a népképviselők és az állami vezetők választásakor – alapvető politikai és emberi értéke, s ezért azon jogok egyike, amelyekről szabad emberek közössége semmilyen körülmények között nem mondhat le."[7]

Olyan természetjogi beállítottságú teoretikust kell tehát keresnünk az eszmetörténetben, aki a demokratikus kormányzás elvi alapjait úgy dolgozta ki, hogy közben a polgári társadalom és az egyének természetes jogaitis mindvégig szem előtt tartja. Ez a személy csak John Locke (1632–1704) lehet, akinek tekintélye és gondolatainak meghatározó hatása mind a mai napig megkérdőjelezhetetlen.

A polgári társadalom ideológusaként is tekinthető John Locke leszögezi, hogy a *politikai hatalom* ott létezik, ahol tulajdonnal rendelkeznek az emberek, míg a *zsarnoki (abszolút) hatalom* csakis olyannal szemben lehetséges, akinek nincs tulajdona. A tulajdon természetjogi alapjaiból fakad a kormányzat tevékenységének azon korlátja, hogy az állampolgárok *beleegyezése* nélkül nem vehetik el tulajdonuk vagy vagyonuk semennyi részét. Azon tulajdon ugyanis, amit bárki is elvehet, fogalmilag nem minősülhet tulajdonnak. Bárki kezébe is legyen a kormányzás letéve, azt azzal a céllal és feltétellel kapták *megbízás* gyanánt, hogy az emberek megvédhessék és megtarthassák tulajdonukat.[8] Következésképpen a kormányzati hatalom célhoz kötött, és a természeti törvény által *korlátozott*, így Locke meggyőződéssel hirdeti, hogy adókat is csak a polgárok, szavazatuk többsége által biztosított vagy általuk választott képviselőik útján adott *felhatalmazása* alapján vethet ki és hajthat be a kormányzat az állam fenntartására, működtetésére. Mert azon hatalom, amely

> „arra tart igényt, hogy saját hatalmánál fogva és az emberek beleegyezése nélkül *adókat vethessen ki* és szedhessen az emberektől, az ezzel megsérti a *tulajdon alapvető törvényét*, és aláássa az állam célját."[9]

Az emberek tulajdona feletti önkényes hatalomgyakorlás nem egyezik a polgári kormányzat természetével és lényegi céljaival, sőt ellentétes a tulajdont védő alapvető természeti törvénnyel és természetjoggal, de a társadalmi szerződéskötés ész-törvényével is. Az ész szabályaival teljesen ellentétes – írja Locke –, hogy mikor a polgári társadalom tagjai szerződést kötnek arra, hogy törvények alatt fognak élni, ugyanakkor megállapodjanak abban, hogy egy személy, az uralkodó a megegyezés értelmében a természeti állapot szabadságában fog maradni, hogy belátása és önkénye szerint azt csináljon, ami neki tetszik, és így büntetlenül mindent meg is tehet, mert hatalma van rá. Teljességgel ésszerűtlen olyan társadalmat létrehozni, ahol éppen a leghatalmasabb személy, akire a kormányzás hatalmát átruházzák, ne legyen alárendelve a természeti törvény előírásainak. Az emberek ilyeténképpen biztonság híján lesznek, márpedig ez az eredeti ok, amelyért a politikai társadalmat kezdetben létrehozták. A természeti törvény olyan örök szabály, amely mindenkire, így az állam legfőbb hatalmának gyakorlóira, a törvényhozókra nézve is kötelező.[10]

Locke úgy véli, az állam (felnőtt) polgárai teljes joggal megítélhetik, hogy mi jelenti, s mi nem a polgári társadalom megőrzését[11], tehát véleményt alkothatnak arról, hogy mikor hágja át az uralkodó a természeti törvény előírásait, amely esetben a polgári társadalom az őt létrehozó eredeti szerződés logikájával ellentétes állapotba kerül az abszolút és önkényes uralkodó zsarnoki kormányzása hatására, amely erőszakkal szemben jogos az erővel történő szembeszállás.[12] Ha a természeti állapotban minden embernek hatalmában van megítélni, hogy mi szükséges önfenntartásához, akkor ezen hatalmukat nem ruházhatják át teljes egészében a kormányzatra, mert a természeti törvény érvénye olyan esetekre is kiterjed, amikor az önfenntartás és a biztonság éppen a polgári kormányzat alatt kerül veszélybe az önkényes abszolút és zsarnok hatalomgyakorlás miatt. Annak megállapítása tehát, hogy mikor van az emberek élete veszélyben, elidegeníthetetlen emberi jog, mert a természettel és az önfenntartás ösztönével és törvényével ellentétes, hogy az ember eleve és teljesen lemondjon ennek megítéléséről.[13]

Az uralkodásra jogcím szükségeltetik, mint ahogy az *ellenállás jogára* is. Locke politikai filozófiai szótárában a „tulajdon" terminus öleli fel a jogcímek teljességét: az élet, a szabadság és a javak biztos és védelmezett birtoklását. A *jogcím*, mint alanyi jog egyénhez kötött a természetjog szerint. A kormányzat egyetlen értelme és célja a jogcím(ek) védelme, amely a tulajdon fogalmában foglaltatik össze, amely individuális sérthetetlen jogosítvány. A tulajdonjog un. „abszolút szerkezetű jogviszony" lévén mindenkit tartózkodásra kötelez a tulajdon szabad élvezetében, s csakis szerződéses vagy beleegyezéses feljogosítottság, a részleges joglemondás hatalmazhat fel valakit is törvények révén való rendelkezésre akár a tulajdon felett is, de ennek természeti törvényi alapja és természetjogi korlátja van. Aki ezekkel szemben gyakorolja a kormányzati és/vagy törvényhozói hatalmat, az a természeti állapot szabadságát, sőt a *hadiállapotot* hozza a felek viszonyába, ahol már a jogtalan erőszakot alkalmazóval szemben, a jogsértővel szemben az erővel való fellépés a természeti törvény értelmében törvényes, és a természetjog szerint pedig jogos.

Ezen szerződés-elmélet fő mondanivalója korunk polgári társadalma számára, hogy az osztó vagy törvényes igazságosság alapja nem lehet önkényes, társadalmi beleegyezéstől függet-

lentörvényhozási politika, és még az adópolitikával érvényesítendő *szolidaritás* elve is a beleegyezésen kell, hogy alapuljon. A költségvetés vagy az állam céljaira történő elvonás még inkább igényli a nyomósnak tekintett indokok általános elfogadását.

II. Locke szerint minden hatalom, kormányzat „megbízás" [*trust*] révén jön létre. A megbízási szerződésben a jogviszony ura, a „szerződéses érdek" hordozója a társadalom, a nép, s így a szerződéses cél folytán a megbízás feltételes jellegű. Így a jogokról való lemondás is csak *feltételes joglemondást* jelent. A kormányzat csak *megbízás* révén gyakorolja a hatalmát az alávetési megbízási „szerződés" révén [*pactum subiectionis*], de mindvégig a kormányzat céljából fakadó alapvető természeti törvényi elvi korlátok által behatároltan. A természetjog következésképpen a polgári társadalom állapotában [*pactum unionis*] is megvan és érvényes, sőt, a törvényhozó hatalom célja éppen annak fokozottabb és egyértelmű, részrehajlás nélküli érvényesítése, kikényszerítése. Így ha veszélyeztetve van a tulajdon (élet, szabadság, anyagi javak), akkor e természetes veleszületett jogok jogosultjai a természeti törvény értelmében ellenállhatnak a jogsértőnek, mivel az alávetési (megbízási) szerződés csak annyiban érvényes, amennyiben a *szerződési cél* megvalósul. Nem a kormányzat szerződéses jogáról van szó, hanem „megbízási szerződés"-ről, feltételes engedélyről, olyan *megbízás*ról tehát, ami tárgyát és így érvényét veszti, ha feltételei nem valósulnak meg, mert a hatalom gyakorlói megsértik őket.[14] A kormányzati hatalom nem jog a megbízóval szemben, hanem a megbízottnak vannak kötelezettségei a megbízója iránt, s ha ez nem realizálódik, akkor a megbízási szerződés a szerződési jogsértés révén lényegét vesztené el, így az érvényes sem lehet többé a felek között. A megbízóra csak addig érvényesek a szerződéses feltételek, amíg a megbízási szerződés lényegi természetét betartja a kormányzati és törvényhozói hatalom, amely így a jogviszony jellegénél fogva nem jelenthet jogot a megbízóval *szemben*. A *a.)* társadalmi *egyesülési* szerződés és a *b.)* az alávetési *megbízási* szerződés megkülönböztetése okán a kormányzat felbomlása nem lehet azonos a társadalom felbomlásával. Az annak való ellenállás joga, aki a hadiállapotot hozza, vagy akarja visszahozni, éppen így válik érthetővé és politikailag gyakorolhatóvá. Az ellenállás nem politikai, hanem természeti jog, de alkalmazhatósága politikai, effektív kritériumokon kell hogy nyugodjon, minthogy valós és tömeges jogsérelem esetén alkalmazható, amelyért a zsarnok a felelős, aki a polgárokkal, a társadalommal szemben hadiállapotba helyezte magát. A nép következésképpen a társadalom védelmezője, és a zsarnok maga a lázadó[15]. Locke az emberi természetről már korábbi írásaiban is olyan képet rajzol, amely önző, makacs és civakodó, s sokszor állati módon viselkedik, de a *Második értekezés*ben már ugyanezt az uralkodókra nézve is megállapítja[16], akik mivel hatalommal rendelkeznek, vadállatként viselkedve az erőszak törvényét alkalmazva az alattvalók nagy kárára lehetnek, ami viszont az egész társadalmat veszélyezteti.

A kormányok felbomlásának – egyik fő – oka, ha akár a törvényhozó hatalom, akár az uralkodó a beléje vetett *bizalommal ellentétesen* cselekszik, ami akkor valósul meg, ha a kormányzati főhatalom tagjai vagy az uralkodó tulajdonsértést próbálnak meg elkövetni az alattvalókkal szemben, „és megpróbálják önmagukat vagy a közösség valamely részét olyan úrnak megtenni, aki önkényesen rendelkezhet az emberek életével, szabadságával és vagyonával."[17] Így a megbízás értelemszerűen érvényét veszti, mivel nem valósul meg az a cél, amiért az emberek társulásra léptek. Ha tehát a törvényhozó legfőbb kormányzati hatalom megszegi a „társadalomnak az alapvető törvényét", akkor *hitszegés*ével eljátsza a beléje vetett bizalmat, s vele a hatalmat, ami így *visszaszáll* a népre, akinek joga lesz arra, hogy szabadon ismét

törvényhozó hatalmat állítson fel, s így gondoskodjanak az emberek védelmükről és biztonságukról, amelyet a legfőbb természeti törvény ír elő, s a természetjog pedig véd, és amelyre az ember természeténél fogva elfojthatatlan belső vággyal törekszik, amiért is kötötték meg az eredeti szerződést. Az ellenállás joga valódi – paradox módon: helyreállítást célzó – politikai ellenállásba csaphat át, amelynek jogosságát egyetlen földi hatalom sem bírálhatja el, hanem mindenki maga, illetve a jogsérelmet szenvedő nép mint megbízó dönti el, hogy a másik fél, az uralkodó hadiállapotba helyezte-e magát vele szemben[18], s végső soron csakis Istenhez lehet fellebbezni, minthogy a Gondviselő Isten láthatja és ítélheti meg annak igazoltságát.

A fentiekkel szemben a demokratikus társadalmakban immáron nincs szükség a „végső ellenállás" eszközének alkalmazására a fenti esetekben sem, minthogy a kormányok demokratikus módon történő leválthatósága, valamint az alkotmányos biztosítékrendszer konszolidált, intézményesített megoldásokat tartalmaz ezen esetekre. Az már más kérdés, hogy a természetjog, és a közjóért viselt erkölcsi felelősség alapján élni kell ezen eszközökkel.

3. A demokratikus kormányzat megbízáson alapuló jellegéből fakadó követelményekről

A modern demokratikus politikai rendszer tehát John Locke koncepciója szerint egyfajta megbízási szerződés logikájából alakult ki, ahol a kormányzat a megbízottak, a közjó érdekében jár el. A megbízás természete lényegileg a *bizalom* meglétét, sőt természeti törvényen alapuló voltát feltételezi. Az embereknek tehát a természeti törvény szerint, azaz a békesség keresésének kötelessége miatt meg kell bízniuk, vagy legalábbis meg kell próbálniuk megbízni úgy az uralkodóban, mint egymásban, ami viszont nem jelenti azt, hogy elutasítják a tapasztalat által nyújtott tanulságokat.[19] A bizalom, tehát hogy a megbízott a megbízó érdekében jár el, a megbízás *központi* eleme. Elképzelhetetlen, hogy fennmaradjon a megbízás olyan helyzetben, amikor a megbízott a megbízót átveri, úgymond az „ő érdekében". A polgári jog rendelkezése szerint pedig a *megtévesztéssel* kötött szerződést a megtévesztett jogi úton eleve „megtámadhatja", minthogy akarat-kifejezés hibájával van dolgunk, mivel a szerződésben foglaltakat a megtévesztett fél szabadon nem akarta, márpedig természetjogilag csak a szabadon kötött egyezségek kötnek jogi erővel [*pacta sunt servanda*].

Korunkban a megbízás aktusa a demokratikus politikai rendszerekben csak a választásokra korlátozódik. A világháború utáni, „konstruktív bizalmatlansági indítvány" intézményével védett kormányok egy stabil pártrendszerben szinte megbuktathatatlanok a parlamentben. A demokráciák ráadásul hangsúlyosan vezér-központúakká válnak úgy, hogy közben igazi nagy államférfiak nincsenek már. Ezért különös jelentőséget kell tulajdonítani a választásokkor a közérdekű információkhoz való hozzájutás jogához, minthogy csak ezek alapján tudnak dönteni a polgárok arról, hogy *kit* bízzanak meg a kormányzással.

A megbízás és a bizalom tehát két szinten jelenik meg: *a.)* egyrészt a *választópolgárok bízzák meg* kormányzással a választáson induló pártokat és/vagy egyéni jelölteket, amelyekre szavaznak. Másrészt a kormányzás bizalomhoz kötöttsége megjelenik a *b.) parlament bizalmához kötött a kormány* alapvető alkotmányos elvként szereplő közjogi konstrukciójában.[20]

Az *a.)* első vonatkozás tekintetében elmondható, hogy a megbízottaknak úgy kell szolgálniuk a közjót, hogy annak tartalmát aszerint alakítják, ami a választási megbízásban szerepelt.

Ez legalább, minimálisan azt jelenti, hogy a közjót alapvetően érintő kérdésekben nem valósíthatnak meg *gyökeresen más* kormányzati politikát, mint ami a választási ígéreteikben *kifejezetten* szerepelt. Ezen kritérium számonkérhetőségére leginkább az egyéni kerületi (többségi) választási rendszerrel rendelkező angolszász országokban van lehetőség (így a John Locke által hangsúlyozott megbízás-jelleg is itt a legnyilvánvalóbb), amely választási rendszerben a választópolgárok szinte közvetlenül már kormányprogramra is szavaznak, mivel többnyire két párt verseng a hatalomért, s a győztes párt kormányra kerülése esetén elszámoltatható a kormányzati politikát illetően.[21] Ezt segíti elő az is, hogy *közvetlen kapcsolat* van az egyéni választókörzetekben a képviselő(jelölt) és a választók között. Az arányos választási rendszerben általában többpárti koalíciós kormányok léteznek, amelyek létrejöttéhez, magához a kormányalakításhoz szükséges a *koalíciós megegyezés*. Azonban a koalíciós szerződés sem mehet szembe sem a közjóval, sem a választói megbízás közjót érintő leglényegesebb elemeivel. (Általánosságban is elmondható, hogy sem közjogi sem magánjogi szerződés nem sértheti a közjót. Ha egy ilyen szerződés a közjót, mint a törvényiség fogalmi elemét teljesen egyértelműen, az alapvető emberi jogokat is érintően nagyon súlyosan sérti, akkor fogalmilag nem minősül törvénynek, jognak.) Ha a „választási megbízási szerződésben" foglaltakkal gyökeresen ellentétes politikát folytat a kormány, akkor az intézményes és a civiltársadalmi demokratikus véleménynyilvánítási és nyomásgyakorlási *politikai* eszközökkel lehet a becsapott megbízó félnek az eredeti megállapodáshoz való visszatérést szorgalmaznia.

Ami *b.)* a kormány parlament bizalmához való kötöttségét illeti, elmondható, hogy a pártok korszakában a *pártfegyelem* nem mehet el odáig, hogy az teljesen kiüresítse ezt a legfontosabb közjogi elvet olyan technikákkal, amelyekkel gyakorlatilag teljesen elveszik a kormánypárti (vagy esetleg az ellenzéki) politikusok mint a választok által megbízott *parlamenti képviselők* szabad és felelős döntési lehetőségét a bizalmi szavazás kérdésében. Ezt alkotmányos közjogi eszközökkel kell garantálni:

> „Ugyanakkor látjuk: magának ama ténynek az alapján, hogy minden személynek mint ilyennek normális körülmények között ki kell tudnia fejezni gondolatait és akaratát politikai kérdésekben, az is természetes, hogy a társadalom tagjai eszméik és törekvéseik rokonsága alapján tömörülnek politikai pártokba vagy politikai iskolákba. *Sok rosszat mondtak a politikai pártokról*, és e szemrehányásokat jogossá teszik mindazon *visszaélések*, amelyek *megrontották működésüket*, s amelyek következtében megbénult és elkorcsosult az európai demokráciák politikai élete. E hibák azonban nem tartoznak e tömörülések fogalmának lényegéhez, amelyek különbözősége megfelel a politikai közösség tagjai által képviselt koncepciók és gyakorlati perspektívák természetes sokféleségének. [. . .] Az új demokrácia feladata *nem a politikai pártok eltörlése, hanem az állam alkotmányának, a törvényhozó testületeknek és a kormányzati szerveknek oly módon való szabályozása, hogy ezek, noha nagy fontosságú kérdésekben továbbra is a képviselőtestület ellenőrzése alatt maradnak, ne álljanak többé a pártok uralma alatt.* Ez nem a kör négyszögesítésének problémája, az efféle átalakítás tökéletesen elképzelhető egy új demokráciában. (kiemelés tőlem: F. J.)"[22]

Posztmodernnek nevezett korunkban azt hangoztatják, hogy a politikai rendszer nem épülhet igazságra, hanem csak a demokratikus eljárásokban „igaznak tartott" döntésekre. A tartal-

mi, így erkölcsi igazságokra épülő közjó hasonlóképpen elenyészik a népboldogítónak feltüntetett *gazdasági* célzatú politikai programok között. A rendszerek hatékonysága, „java" (piac, költségvetés) pedig sokszor előnyt élvez az ember javával szemben. Nem szabad azonban szem elől téveszteni, hogy a politika az emberek politikai társadalmának közjaváért van, amelynek tartalmának meghatározásából nem lehet magukat az érintettek kizárni, akikért maga a politikai intézményrendszer is létezik.[23] Nem lehet a funkcionális rendszerek szempontjait a társadalmat alkotó személyek javával szemben kijátszani, minthogy az egész politikai rendszer, amely az egyes társadalmi alrendszereket koordinálja, a társadalmat alkotó személyek és azok közösségeinek javára van. A megbízás aktusa ezért fontos, mivel annak demokratikus eljárása van hivatva garantálni azt, hogy azok bízzák meg közvetlenül a politikai élet résztvevőit, akikért maga a politika is van.

A mediatizált politikai világában azonban csak az „van", és az is csakis úgy van, ahogy azt a média bemutatja; következésképpen a választásokkor, amikor a megbízás aktusa történik, azon információkra hagyatkozhatnak csak a választók, amiket a vezér-demokráciák elitje átenged a média szűrőjén. Ha azonban a demokratikus választást az információ-visszatartás üresíti ki, vagy ami még rosszabb, hazugság ferdíti el, akkor a bizalom-kinyilvánítás utolsó politika-alakítási esélye is megszűnik. A polgárok nem dönthetnek a megbízott személyéről programjának ismerete alapján.

Francis Fukuyama szerint a sikeres államok gazdasága a részt vevők egymásba és a rendszerbe vetett bizalmára épül.[24] Úgy vélem ez áll a politikai szférára is. A kormányzatot érintő alapvető bizalmi elv sérülésének esetére azonban nem automatikusan indul be a „politikai fogyasztóvédelem", hanem azt aktiválni kell az alkotmányos intézményrendszer működtetésével.

A demokrácia strukturálisan a beleegyezés aktusára, s így egy össztársadalmi szintű jogviszony *erkölcsi* kötelékére épül, még a deklaráltan *procedurális igazságosság* (a formális jogszerű eljárások) által uralt politika világában is. Ha a politikai szereplők saját érdekeikből nem állnak ki a bizalmi kötelék erkölcsi értékei mellett, akkor akaratlanul is erodálják azt az erkölcsi humuszt, amit könnyen fel lehet emészteni, de szinte lehetetlen újrapótolni. Sőt, a bizalom-vesztés megmételyezi a társadalmi kapcsolatokat is, megfertőzve a levegőt, amit szívunk. Bizalmatlanságban, hazugságban egyetlen nép és egyetlen politikai közösség sem képes nemes célokért összefogni, áldozatokat hozni vagy reformokat végrehajtani. Az erkölcsi tőke magától meg nem újuló erőforrás, hanem csakis az őszinteség és az igazságkeresés útján szerezhető vissza annak beismerésével, hogy a nemzet számára nem létezhetik olyan hatékony és jótékony reform, amely nem számol a közjóval, s annak az igazsághoz és annak kimondásához való szerves kötődésével.

4. Az ellenállás kérdése a felhatalmazáson alapuló kormányzat igazságtalan és természetjog-ellenes jogi aktusai esetében

Ha a politikai kormányzat, a hatalom nem tesz eleget létokának, minthogy nem szolgálja minimálisan sem a közjót, hanem azt akadályozza, s ha a közjó meghaladhatatlan elemét, az emberi – immáron alkotmányos – alapvető jogokat egyértelműen tömegesensérti, akkor nem minősül fogalmilag kormányzatnak. Ha pusztán erőszakszervezet természetjogi legitimáció híján, akkor a politikai társadalom létokának, vagyis címzettjeinek, a polgároknak elidegeníthetetlen

önvédelmi természetjoga lép érvénybe a jogtalan támadással szemben. Az önvédelem módja *eszközeiben* azonban csakis természetjogszerű, azaz alkotmányos lehet, mert a jogtalanságra csak jogszerűen lehet válaszolni. Ez történetileg változó, s az idők folyamán a békés, de aktív ellenállás repertoárját is kifejlesztette, következésképpen jogállamiságban és demokráciában a természetjog érvényesítésének nem indokolt, s nem is jogos eszköze a kormányzattal szembeni erőszak. Azonban mint már szóltunk róla, a közjóért viselt felelősség az ember társas (közösségi és politikai) természetén alapszik. Ezért a közjót és az emberi jogokat súlyosan sértő kormányzat nyilvános bírálata, valamint a közjóért és az emberi jogokért való felszólalás és fellépés legkülönbözőbb békés és jogszerű formáiban az emberért és a társadalomért felvállalandó *erkölcsi kötelesség*. De nézzük meg egy kicsit rendszeresebb áttekintésben, hogy milyen cselekvési helyzet áll elő akkor, ha valamely általános norma vagy egyedi normatív aktus természetjog-ellenesnek bizonyul.

Ha valamely jogszabály vagy normatív aktus *a.) pusztán igazságtalannak* tűnik, vagy úgy tűnik, hogy a hatalom *b.)* az *igazságosságot sértve átlépte* a pozitív jog által biztosított jogalkotási *hatáskörét*, akkor az igénybe veendő rendes és a rendkívüli jogorvoslat *legális* eszközein[25], valamint a *nyilvánosság erején* kívül más eszköz nem vehető igénybe. Ezek azonban nem csak igénybe vehetőek, hanem *igénybe veendőek* is a jogszerűség és az igazságosság érdekében. Ha a közjót érintő kérdésről van szó, akkor pedig még nagyobb felelősséggel kell eljárni a köz érdekében, vagyis, hogy ne születhessen jogellenes vagy igazságtalan általános norma vagy egyedi normatív aktus. Haa közjót és az igazságosságot védő ezen felelősséggel és a társadalomért felvállalandó ezen erkölcsi kötelességgel a polgárok nem élnek, akkor előfordulhat, hogy az egyébként demokratikus és jogszerű kormányzatban egyre inkább a jogsértő vagy akár esetleg a diktatórikus elemek is megerősödnek. Az igazságtalan vagy jogsértő törvények alkotói vagy végrehajtói ugyanis bátorítást kaphatnak a nem-tiltakozásból, az össztársadalmi hallgatásból, s így kormányzat és annak haszonélvezőinek önnön *magánérdeküket* egyre inkább érvényesíthetik a köz javával szemben, az ez ellen szavukat felemelőket pedig társadalmi és nyilvánosságbéli támogatottság híján egyre jogtalanabbul és erőszakosabban hallgattathatja el az erőszak monopóliumával rendelkező kormányzat.

Három megjegyzést kell azonban mindezekhez hozzáfűzni, amely közül kettő a normák igazságosságát, a harmadik pedig a hatáskör átlépésének kérdését érinti. Az egyik az, hogy az igazságosságot *folyamatosan keresni kell*, s azért *kitartóan* és *állhatatosan kell küzdeni*, annál inkább, minél jobban érinti az a közjót. E tekintetben pedig a *kiszolgáltatottak* érdeke még inkább védelemre szorul, minthogy ők nem képesek érdekeiket megjeleníteni. Az igazságosság keresése és az azért való kiállás tehát természetes *emberi erkölcsi kötelesség* azon oknál fogva, hogy az ember erkölcsi és egyben társas lény. Csakhogy, s ez a második észrevételünk, az igazságosság keresése *prudenciális* megfontolást igényel, minthogy az emberi ügyekben sokszor csak *valószínűség* szerint igazságos döntések léteznek, ráadásul az igazságos helyzetet több, egyaránt igazságos és jogszerű eszközzel is el lehet érni. Így bölcs megfontolásra és *helyes értelemre* van szükség ahhoz, hogy valóban az igazságosság szerinti megítélésre jusson valaki, az összes szóba jöhető megoldást alaposan mérlegelve. Nem helyes, ha valaki eleve abból az alapállából indul ki, hogy csak egyféle igazságos megoldás lehet, és a problematikus helyzet vagy norma igazságosságáról való *párbeszéd*, diskurzus lehetőségét kizárja. Ezért az igazságosság kérdéseinek *megvitatására* elsősorban az intézményesített demokratikus intézményeket, valamint a civiltársadalmi fórumokat kell igénybe venni. A harmadik észrevételünk

az, hogy a hatáskör átlépésének megítélése jobbára *jogi* kérdés, így annak megítélésére a jogi szervek illetékesek. A jogbiztonság és a tekintély biztosította *rend fennmaradása* a jog létéből fakadó össztársadalmi érték és érdek, ezért komoly indokok szólnak amellett, hogy ezen hatáskörátlépés miatt jogtalan normáknak is engedelmeskedjünk.

> „De vajon szabad-e ily *érvénytelen s igazságtalan törvénynek engedelmeskednünk*? Itt különbséget kell tennünk oly törvények közt, melyek *magában véve bűnös dolgot* parancsolnak, s olyanok közt, melyek csak azért igazságtalanok, mivel a törvényhozó hatáskörét túllépik, mivel pl. ő olyast parancsol, mihez joga nincs. Az utóbbiaknak magában véve, vagyis bizonyos körülményektől eltekintve, *engedelmeskedhetünk*, sőt esetről-esetre kötelességünk is engedelmeskedni. Nem mintha ezen törvények *magukban véve* köteleznének, hanem mivel a természettörvény parancsolja, hogy a törvényt megtartsuk, ha annak áthágásából akár reánk, akár a társadalomra sokkal nagyobb hátrányok származnának."[26]

A *jogszerű* autoritás ugyanis természetjogon alapszik, így az, s annak törvényei még akkor is részesednek valamiképpen ezen méltóságból, ha a közhatalom birtokosai azzal, hatáskörüket átlépve jogtalanul visszaélnek. Ha viszont a hatáskörtúllépés nem csak a pozitív jogot, hanem a természetjogot is egyértelműen és rendszerint, súlyosan érinti, akkor már nem minősül jognak a pozitív jogi előírás, minthogy az az (alapvető) *emberi jogokat* és/vagy a *természetes erkölcsi törvényt* sérti, márpedig az ez utóbbiaknak ellentmondó pozitív jog természetjogból nyert *kötelező erővel* és így *jogi érvényességgel nem rendelkezik*. Ekkor azonban már nem csak lehetőség, hanem természetes jog is az ellenállás. Ismételjük: a „pusztán" a pozitív jognak ellentmondó jogi normák érvényességének megítélése elsősorban a jogászok feladata, s nem a polgároké. Azonban, mint az imént szóltunk róla, más a helyzet akkor, ha a hatáskör-átlépés az alkotmányban foglalt vagy abban nem foglalt, de *alapvető emberi jogokról* van szó, vagyis, ha az azokat egészen nyilvánvalóan sérti a pozitív jog bármely formájában. Ezen elvileg fennálló helyzet alapján a gyakorlatban lehet vitatni a pozitív jog érvényességét is, az érvénytelenség megállapítására azonban csak az *erényes* és *bölcs* elmék *egybehangzó, teljes bizonyossága* esetén szabad jutni.[27] Végül, ha a „hatáskörtúllépés" a demokratikus választásokon kapott felhatalmazottságban foglalt megbízás tartalmát érinti, akkor a *politikai* véleménynyilvánítás demokratikus, *békés* és *jogszerű* eszközeivel lehet és kell élni, az állampolgárságból, a politikai közösséghez való tartozás, tagság adta felelősséggel és tudatossággal.

Ha a pozitív jogi norma vagy jogi döntés *önmagában erkölcstelen dolgot ír elő*, illetve az *alapvető emberi jogokat* nyilvánvalóan *sértő magatartást ír elő*, akkor az jogi minőséggel egyáltalán nem rendelkezik, s így azt *semmilyen körülmények között* nem szabad végrehajtani.

> „De ha oly törvényekről van szó, melyek *magában véve bűnös dolgot* parancsolnak, *sohasem szabad azoknak engedelmeskednünk*. Itt érvényesül: *malo mori, quam foedari*. Inkább kell Istennek, mint az embereknek engedelmeskednünk."[28]

Ekkor a *passzív ellenállás* lehetősége merül fel, vagyis a jogi normában foglaltak *végre nem hajtása*, vállalva akár az azzal járó pozitív jogi szankciót is. Erőszakhoz azonban nem lehet fordulni.[29] (A pozitív jog által is bűncselekménynek minősített tett elkövetésére pedig eleve senki sem kötelezhető jogszerűen.)

Az *aktív erőszakhoz folyamodó, azaz fegyveres vagy felfegyverkezett ellenállást* kiváltó politikai helyzet lehetősége demokráciákban eleve *fel sem merülhet*, így ezt a lehetőséget nem is tárgyaljuk, mivel ezen fejezet csak a *demokratikus* kormányzat természetjogi kötöttségeit tárgyalja, s nem pedig a *diktatúrákat*. Egy rezsim vagy alkotmányos (demokratikus) jogállam vagy diktatúra. Csak ez utóbbi esetben lehet szó aktív, erőszakhoz forduló ellenállásról, de ez esetben is több, egyidejű feltétel konjunktív fennállása esetén. A kétféle rezsim között bizonyos átmenetek lehetségesek, azonban ezen esetekben a konkrét kormányzattal vagy a természetjogellenes törvénnyel szembeni *békés*, de az emberi jogokért, az igazságosságért és a közjóért felvállalt határozott ellenállás és tiltakozás számos eddig ismert formájának alkalmazhatóságában, illetőleg újabbak megtalálásában kell gondolni. Ha Mahatma Gandhi (1869-1948) vagy Martin Luther King (1929-1968) nem hitt volna a *békés* és egyben *hatásos* ellenállás eszközében, akkor ma nem is tudnánk rájuk, mint a követendő példa egyik, meglévő lehetőségére hivatkozni.

(Így a teljesség miatt említjük csak meg[30], hogy a tamási tan szerint az alábbi négy konjunktív feltétel megléte esetén merülhet csak fel a *zsarnokságban* a szóban forgó aktív és fegyveres ellenállás lehetősége, de mindig csak *ultima ratio*ként[31], azaz, ha minden más eszköz hatástalannak bizonyult:

(1) A *zsarnokságnak* vagy a hatalom igazságtalanságának *állandónak* és *szokásosnak* kell lennie, olyan mértékűnek, hogy az már *elviselhetetlen*.

(2) A helyzet súlyosságának *nyilvánvalónak* kell lennie, de nem akármilyen magánember számára, hanem a nép *tisztességben* és *bölcsességben jobb része* számára.

(3) A *siker megalapozott reményének* meg kell lennie.

(4) A zsarnoki kormány megbukása nem szabad, hogy *rosszabb helyzetet* eredményezzen annál, mint amiből az erőszakhoz való fordulással ki szeretnének kerülni.)

5. A politika erkölcsisége

Manapság szokás szkeptikusan tekinteni az államra és a politikai intézményrendszerre. Közismert Szent Ágoston azon megállapítása, miszerint *igazságosság* nélkül állam, politikai közösség nem állhat fenn: ha nincs bennük igazságosság, mi mások az országok (királyságok) mint nagy rablóbandák[32] [*magna latrocinia*]? Cicero számára is az igazságosság nem annyira regulatív, hanem *konstitutív* eleme az államnak, azonban Szent Ágoston az igazságosságot tisztán kereszténytől szellemben fogta fel, így az messze meghaladta annak cicerói értelmét. Egy (minimális) igazságossággal tehát minden államnak rendelkeznie kell, egy pogány állam azonban nem érheti el az igazságosság tökéletességét, nem valósíthatja meg az igazi igazságosságot, hiszen nem ismeri el az egy és igaz Isten jogait. A földi állam fogalma ekképpen morálisan némileg kiüresedik, mert tökéletlen megvalósítójaként az igazságosságnak az igazi igazságosságtól nagyon messze áll. Így válik érthetővé az, hogy Szent Ágoston egy másik meghatározásában már kihagyja az igazságosságot az állam meghatározásából, s nem szerepelteti azt, mint állam-konstitutív fogalmi elvet, és helyette ekképpen adja meg az állam (a nép) lényegét: „A nép olyan értelmes sokaság társulása, amelyet az egyetértésben szeretett dolgok egysége hoz létre”[33]. Ez nem a korábbi állam-meghatározásának „minimalista”, sőt „amorális”, módosított felfogása, amelyet egyesek szerint azért fogalmazott meg, mert látta, hogy egyetlen állam sem

képes elérni a keresztény igazságosságot. Az „igazságosság" fogalmát funkcionálisan kiváltó „egyetértésben szeretett dolgok egysége"-meghatározás sokkal inkább egy idealitásban, illetve földi perspektivikus moralitásban meglehetősen visszafogott tényszerű leírásban az állami közösségbe összefogott nép empirikus „politológiai" definiálására szolgál.[34] Egyfajta realitáselvű *jelenség*-leírását adta következésképpen a politikailag megvalósult államoknak, s nem pedig filozófiai fogalom-meghatározással élt. Legalább ez a „politológiai" állam-fogalom iránymutató lehetne, vagyis, hogy *egyetértés* szükségeltetik az egységben szeretett dolgokat illetően. A demokratikusan gyakorolt hatalomnak is erre kell irányulnia, minthogy ezt az egyetértést kell létrehoznia és érvényesítenie eljárásai révén.

A politika és a jog szerves része sajátos erkölcsiségük. E nélkül nem lennének azok, amik; mint ahogy – egy hétköznapi példával élve – mai fogalmaink szerint nem torta az sem, ami nem édes. Nem lehet következésképpen ezen két társadalmi szféra fogalmátmegadni immanens, fogalmukat adó elemeik nélkül, így nem lehet a politikát sem meghatározni a közjó és az igazságosság nélkül. A politikát nem kell „humanizálni", mert lényegénél fogva az ember szolgálatáért van. Ekképpen a véletlenül cukor nélkül készült tortába sem lehet „utólag" beleinjekciózni az édességet, vagy esetleg nagyobb mennyiségben a tetejére kenni. Ha a cukor, azaz a torta édessége a cukrászsütemény lényegi eleme, akkor kihagyhatatlan immanens része, tehát nem is tehető azonossá a kész torta tetejére rákenhető „plusz" cukormázzal, ami tetszés és ízlés kérdése.

A természetjog felhatalmazó szabályaival ellentétes, a megbízás tartalmával merőben ellentétes tartalmú politika nem tehető elfogadhatóvá, legitimálhatóvá a média világa által lehetővé tett virtuális és szimbolikus kormányzás megnyerő kommunikációjával, akkor sem, ha az rövid távon hatásosnak bizonyul. Általában is elmondható, hogy a politikát nem álságosan vagy jószándékúan marketing és egyéb technikákkal felszínesen az elfogadtatás végett „humanizálni" szükséges, hanem az adott politikai rendszert vagy politikai gyakorlatot kell visszavezetni fogalmi lényegéhez.

Jegyzetek

[1] Újabban megjelentek olyan népszerű, elsősorban angolszász szerzők tollából való elméletek, amelyek a gyakorlati ésszerűséget nevezik egyfajta természetjognak, s nem az emberi természetből indulnak ki.

[2] Vö.: Frivaldszky János „A közjó fogalma a katolikus egyház társadalmi tanításában" in. *Rend, hatalom, szabadság – válogatás a III. országos politológus vándorgyűlés előadásaiból* szerk. Garadnai János (Miskolci Egyetem Kiadó 1999), 18-26. o.

[3] Ez például John Finnis gyakorlati filozófiaként megfogalmazott természetjogi koncepciójának egyik központi tétele.

[4] Nem az egész természeti törvény természetjog tehát, hanem csak azon része, amely a Másoknak jog szerint járót határozza meg a személyközi és társadalmi kapcsolatokban. A többi a természetes erkölcs egyéb területeit foglalja magába.

[5] Lásd pl.: Lon L. Fuller *The Morality of Law* (Yale University Press 1969)

[6] A törvény Aquinói Szent Tamás definíciója szerintugyanis „az értelem rendelkezése a közjó érdekében, amelyet az fogalmaz meg, aki a közösség gondját viseli, és amelyet kihirdettek." *Sum. Theol*., I-II. q. 90. a. 4.

[7] Jacques Maritain 'A személy jogai' in Frivaldszky János szerk. *Természetjog, szöveggyűjtemény* (Budapest: Szent István Társulat 2006), 93-94. o.

[8] John Locke *Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről hatásköréről és céljáról* (Budapest: Gondolat 1986), 138. o.

[9] I. m. 139–140. o.

[10] I. m. 135. o.
[11] John Dunn *Locke* (Budapest: Atlantisz Könyvkiadó 1992), 44. o.
[12] J. Locke, i. m. 184. o.
[13] Robert A. Goldwin 'John Locke' in *A politikai filozófia története* I, szerk. Leo Strauss-Joseph Cropsey (Budapest: Európa Könyvkiadó 1994), 688. o.
[14] Horváth Barna *Angol jogelmélet* (Budapest: Pallas Stúdió-Attraktor Kft. 2001), 180-181. o.
[15] R. A. Goldwin, i. m. 687. o.
[16] J. Dunn, i. m. 60. o.
[17] J. Locke, i. m. 195. o.
[18] I. m. 211-212. o.
[19] J. Dunn, i. m. 68. o.
[20] Kaare Strøm, Wolfgang C. Müller and Torbjörn Bergman (eds.) *Delegation and accountability in parliamentary democracies*. (Oxford: Oxford University Press 2003)
[21] Ld. Enyedi Zsolt és Körösényi András *Pártok és pártrendszerek* 2. jav. kiadás (Budapest: Osiris Kiadó 2004), 28. o., Körösényi András *Pártok és pártrendszerek* (Budapest: Századvég Kiadó 1993), 109. o., 118. o.
[22] J. Maritain, i. m. 94. o.
[23] A „*societas pro persona*" kérdéséhez lásd: Reginaldo Pizzorni *Il fondamento etico-religioso del diritto secondo San Tommaso D'Aquino* (Milano: Massimo 1989), 244-248. o.
[24] F. Fukuyama *Bizalom* (Budapest: Európa Könyvkiadó 1997)
[25] Vö.: Rudolf von Jhering 'Küzdelem a jogért' in *Jog és filozófia* szerk. Varga Csaba (Budapest: Szent István Társulat 2001), 1-25. o.
[26] Viktor Cathrein 'Általános erkölcsbölcselet (részteletek)' in Frivaldszky János szerk. *Természetjog, szöveggyűjtemény* (Budapest: Szent István Társulat 2006), 67. o., vö.: Reginaldo Pizzorni *Diritto naturale e diritto positivo* (Bologna: Edizioni Studio Domenicano 1999), 353. o.
[27] „Hogy valamely köz- és jogos törvény iránt az engedelmességet megtagadhassuk, nem elégséges a törvény erkölcsi megengedettsége fölött való bármily kétely, hanem a törvény tilos voltának *bizonyosnak* kell lennie. A műveletlenek kötelessége tehát ily kérdésekben olyanokhoz fordulni, kiknek erényében és éleslátásában megbíznak. Visszaélni mindennel, még az államhatalommal is lehet. De józan eszű ember valamely dolog fölött való ítéletét nem alapítja esetleges visszaélésre." V. Cathrein i. m. 68. o.
[28] V. Cathrein, i. m. 67. o.
[29] „Ha azt mondjuk, hogy bűnös törvénynek nem szabad engedelmeskednünk, vagy mi még több, kötelesség bűnös törvénynek nem engedelmeskednünk, ebből még nem következik, hogy fizikai erőszak alkalmazásával védhetjük magunkat a hatóság ellenében." V. Cathrein, i. m. 68. o.
[30] Ld. R. Pizzorni, i. m. 360-372. o.
[31] R. Pizzorni, i. m. 361. o.
[32] *De civitate Dei* IV, 4.
[33] *De civitate Dei* XIX, 24.
[34] A fogalom meghatározásakor elsősorban a Római Birodalom példája volt előtte.

A TERMÉSZETTŐL A TERMÉSZETJOGIG: SZÜKSÉGES-E AZ EMBERI TERMÉSZET EGY TERMÉSZETJOGI TANHOZ?

1. Milyen (emberi) természet?

A történelem során a filozófusok mindig rendelkeztek egy többé-kevésbé markánsan megfogalmazott képpel az emberi természetről.[1]

A jogfilozófia szempontjából e kérdés úgy merült fel, hogy milyen is – az univerzum, az élő, illetve az élettelen természet „természete", de mindenekelőtt – az *ember természete*, amely normatív eligazítással szolgál az állami és (pozitív) jogi berendezkedésre nézve. Sokszor az élettelen univerzum természeti törvényeit vitték át az emberi viszonyokra, néha pedig az emberi jogi és igazságossági viszonyok logikáját vitték át képletesen a természeti törvényekre.[2]

Nagy a különbség a tekintetben, hogy mit is értettek a „természet" fogalma alatt. A biológiai-naturalisztikus felfogásoktól az idealista-szellemi, racionalista, illetve metafizikai-teológiai megfogalmazásokig terjed a skála. Rá kell azonban mutatnunk arra is, hogy az ember természetéről vallott felfogások nem szakíthatóak el a mindenkori tágabb filozófiai, vallási, szellemi kontextustól, valamint a tudományelméletben uralkodó paradigmáktól.

Az alapul vett *természet-felfogás* szerint (illetve a hozzá kapcsolódó ész-koncepciók szerint) alapvetően három természetjog-típust különíthetünk el: *a.) biológiai-naturalista* (empirista), *b.) teológiai* és *c.) racionalista* természetjogot.

A modern természetjogi tanok vonatkozásában pedig elmondható, hogy mind a mai napig a leginkább mérvadó kategórizációval és azok jellemzőinek kidolgozásával Jacques Maritain járult hozzá az emberi természetről vallott modern felfogásokból kiinduló természetjogi elméletek megértéséhez azáltal, hogy azokat a Szent Tamási tannal vetette össze, továbbá azáltal is, hogy a modern természetjogi tanok gondolati előzményeit is feltárta.[3] A francia természetjogász *a.)* a *tomista*, a *b.) racionalista* és az *c.) empirista* felfogásokat veti össze a természet, az értelem, a természeti törvény (természeti állapot) és végül a gyakorlati társadalmi beállítottság vonatkozásában.[4]

2. Az ember egyéni természete és/vagy a közösségek természete?

A természetjogi gondolkodási irányok közül manapság a legmeghatározóbbnak a *klasszikus természetjogi* örökség számít. Az ezen irányzathoz tartozók népes táborából a leginkább elismert gondolkodónak talán mind a mai napig Michel Villey számít. Ő a kozmikus természetből, illetőleg – mint majd látni fogjuk – a *társadalmi csoportok rendjéből*, tehát a *politikai közösségek* változó természetéből indul ki.

> „[Első állításomat úgy foglalnám össze], hogy a természetjog *klasszikus*, arisztoteliánus elmélete szerint – ahogyan azt Szent Tamás átvette – bizonyára nem az *ész* az a forrás, amelyből a jognak, a természetjognak erednie kell, és nem is az *ember természete*, hanem az *egész* – a globálisan értelmezett – természet, amelyet, azt hiszem, nevezhetek *kozmikus* természetnek."[5]

Kárhoztatja azt a Ciceróig visszanyúló, de igazából a modern korban széles körben elterjedt közkeletű felfogást, miszerint az *egyes ember* (erkölcsi) *természetéből* kiindulva kell a természetjogot kutatni, illetőleg bírálja azt a kanti koncepciót, hogy „jogot *a priori* vezessük le az *ész bizonyos axiómáiból*"[6], majd hozzáteszi, hogy a „természetjog kifejezés etimológiailag ennek pontosan az ellenkezőjét jelenti: egy *tapasztalati módszert*, amely a *külső természet megfigyelésén*, a *külső tapasztalásból a posteriori* nyert jog ismeretén alapul.(kiemelés tőlem: F. J)"[7] Ő a maga részéről a klasszikus természetjogi hagyományhoz visszatérve, Arisztotelész és részben – az általa sajátosan értelmezett – Aquinói Szent Tamás koncepciójához nyúl vissza. Arisztotelész szerinte a *kozmikus* természetből, illetve az ember közösségi-politikai természetének következményeként előálló *politikai közösségek természetéből* indul ki:

> „Ha a természetjog autentikus és klasszikus filozófiájának szerzőire, Arisztotelészre és Szent Tamásra hivatkozunk, akkor véleményem szerint meg kell állapítanunk, arra ösztönöznek bennünket, hogy a jogot egy jóval gazdagabb és teljesebb természetben keressük. Hangsúlyozom, az egész természetben, ennek az előttünk álló *egész* világnak a megfigyelése által, azaz, a *kozmikus* természetben. Arisztotelész módszere egyáltalán nem az elszigetelt, individuális ember megfigyeléséből indul ki, esszencialista absztrakcióval, hanem az emberi csoportok megfigyeléséből. Olyan csoportokéból, amelyek – az állatcsoportokhoz hasonlóan – természetszerűleg léteznek, mivelhogy Arisztotelész nem választja el sztoikus módon az emberi és az állati világot. Az emberi társadalmakat ugyanúgy gondolja el, ahogyan a méhrajokat. Számára az ember természetszerűleg politikai állat: *Zóon politikon* – ez a természetjog klasszikus filozófiájának *alapvető axiómája*. Ez a tétel alapvetően eltér attól a sztoikus állítástól, hogy az ember csak társias [*sociabilitas*], csak a hajlam van meg benne a társadalomalkotásra – arra a társadalomra, amelyet az ember csak utólag, szabadon és értelme által hoz létre. Arisztotelész számára az embernek nemcsak természetes hajlama van arra, hogy politikaivá *váljon*, magát politikaivá tegye, hanem eleve és természetszerűleg az. A csoportok rendje természetes. És az arisztotelészi értelemben vett természet ezért nemcsak ránk ható nyomás, nemcsak ható *ok*, mint a sztoikus természet, hanem *cél*-ok is. És ez a társas élet azon *rendje*, amelynek megvalósítására hajlamunk van, s amelyet államaink csak részlegesen valósítanak meg."[8]

Sok kritika érte Villeyt atekintetben – elég csak Giovanni Ambrosettire utalni[9] –, hogy a modern észjogi absztrakt természetjog individualista emberképének bírálatában túlságosan is a másik oldalra billent át, így túlzottan is *pragmatikusan*, ekképpen pedig elmélet-ellenesen, *antifilozófikusan* közelíti meg a természetjogot és az annak alapjául álló természetet, mint a politikai csoportok természetét. Az empirikusan, szinte már szociológiailag leírt csoportok természetéből ugyanis éppen a *normatív*-jelleg tűnik el. Kétséges az is, írja Ambrosetti, hogy a

römaiak természetjoga sem lett volna más, mint az „igazságos" nyitott, folyamatos gyakorlati keresése. Ha áttekintjük a jelen kötetben azt, amit a römaiak természetjogi gondolkodásáról írtunk, akkor azt kell mondanunk, hogy Ambrosettinek részben igaza van. Egyszóval, az a kritika Villey-el szemben, hogy túlságosan is leegyszerűsíti a természetjog problémáját.

Mi úgy véljük, hogy az egyes ember filozófiailag vett, *teoretikusan megállapított természetéből* igenis következnek bizonyos természetes alanyi jogok, a maguk abszolút szerkezetű jogviszonyaikkal, amelyek mindenki mást arra köteleznek, hogy az alany ezen alapvető jogait tiszteletben tartsák, s hogy így jogszerű joggyakorlását ne akadályozzák. Csakhogy, mivel az ember társas lény is, így ezért egyrészt vannak korlátozható alanyi jogok is, amelyek mások hasonló jogainak érvényesülése érdekében, ezen szükségesség erejéig arányos és alkalmas eszközökkel korlátozhatóak, azonban az alanyi jogok lényeges tartalmait nem lehet kiüresíteni, minthogy azok az emberi természetből, annak az ember *személyi méltóságából* származnak és azon alapulnak; másrészt számos *relatív szerkezetű jogviszony* is létezik, amelyeknek csak egy része jön létre a felek akaratából – ahogy ezt hangsúlyozza Villey is. Ez utóbbi jogviszonytípus alapvető, hiszen megmutatja a jog igazi természetét, vagyis *közösségi* és *személyközi viszonyokhoz kötött* jellegét. A klasszikusok mindig is így tekintettek a jog jelenségére. Amiben igaza van Villeynek az tehát az, hogy az *egyes emberek atomizált képéből* nem lehet a természetjog és a jogiság másik alapvető lényegi jellemzőjét, annak személyközi és közösségi jellegét megértenünk, és arról helyes képet alkotnunk. A Villey által energikusan bírált, helytelen jogszemlélet a modern korban lesz nagyon elterjedt, részben az időközben meghatározóvá vált sztoikus (Cicero-) recepció hatására, amihez hozzátehetjük, hogy részben az epikureus és nominalista hatásra is (Hobbes). A természetjog és a jog helytelen, individualista szemléletének alapjául így meghatározott ember-kép, emberi természet áll. A modernek öröksége mind a mai napig hat, azzal a változással, hogy az emberi jogok mögül időközben a filozófiai emberkép eltűnt, de maradt a jogszemlélet.

Tekintsük most át, hogy milyen ember-felfogások, milyen jogi kötelem-keletkeztető hatásokat indukálnak. Úgy tűnik, hogy a *személyközi viszonyok jogiságának* áttekintésével tudjuk leginkább megérteni a modern korban megjelent radikálisan új emberképet, amely meghatározónak bizonyul egészen napjainkig.

3. A személyköziség jogi természetéről: avagy mi a szerződés lényege, a konszenzus vagy az objektív 'causa'?

Mint említettük, a modern korban észlelhető sztoikus hatást nem mindenki tekinti minden vonatkozásban egyértelműen jótékonynak. Michel Villey például úgy tartja – tömören kifejezve –, hogy olyan mértékben csúszott félre a klasszikus korból a modernbe történő átmenettel a természetjogi-jogfilozófiai gondolkodás, amilyen mértékben a sztoikus hatás erősödött.

A klasszikus természetjog korában a jogászok a *helyes elosztásra* törekedtek, azt keresve, hogy *megadják mindenkinek az őt illetőt*. Egy ilyen optikában – legalábbis Michel Villey olvasatában, aki Arisztotelész nyomán a politikai közösségből indul ki – a *disztributív igazságosság* kerül előtérbe. A modern korban nagy hatást gyakorló cicerói gondolatiság azonban ezzel szemben a *megőrzést*, a konzerválást helyezi a középpontba, amely a civil (polgári) jog szellemiségének jobban megfelelni látszik, legalábbis annak modern értelme szerint. Azonban Villey

szerint a végső soron – a sztoikusok által megfogalmazott – *fatum* által teremtett tulajdonosi viszonyok *konzerválása* nyomán nem feltétlenül azt biztosítják, azt adják meg mindenkinek, ami őt megilleti. A cicerói gondolatiság szerint ugyanis bármilyen jogcímen is szerzett valaki, vagy lépett birtokba, az védelmet élvez. Hiszen – tágabb perspektívában – minden ami létezik, az jogos, mert azon *logosz* akarta, amely a történelmet irányítja. Ez azonban, mint említettük, voltaképpen a sorsnak való alávetettséget jelenti, ami oly kedves a sztoikus etika számára.

A „*senkit meg nem károsítani*" ősi római jogi elv modern megfelelője a „*nem elvenni a Másik tulajdonát*" [*alieni abstinentia*][10] , amely alapvetően *negatív* megfogalmazásban a jogsértéstől való *tartózkodást* írja elő, illetőleg az ebből következő másik alapvető modern jogelv, az *adott szóhoz való hűség a szerződésekben* immáron *kizárólagos* tartalmait jelentik a modern személyközi és a társadalmi-politikai igazságosságnak. Ekképpen az egész *klasszikus* kort uraló, *pozitív* megfogalmazású, azaz *tevőleges* magatartást kívánó „*mindenkinek megadni az őt illetőt*" alapvető jogi elv *elenyészik*, s hagyományos tartalmában végképp *eltűnik* az individualizmus talaján. A klasszikus korban egyértelműen primátust élvező „mindenkinek megadni az őt illetőt" elv *visszavételre* kerül tehát a „másikat meg nem károsítani" elv dominanciája miatt, s így ez utóbbi kiváltságos, *meghatározó* helyzetbe kerül. Amikor viszont az olykor már-már atomista individualizmus miatt a személyközi és közösségi jelleg visszaszorul, akkor annak természetjogi rendezőelvei sem értelmezhetőek már korábbi értelmeikben. A „megadni a Másiknak az őt illetőt" elv esetén nem lehet tudni immáron, hogy *mi* illeti a másikat. Azt kell neki megadni, amit követel, amire igényt tart? Az alanyi jogok ugyanis *követelhetőek*, csakhogy a követelhetőség pontos tartalma kérdéses a személyközi dimenzióban, különösen ha ezen jogok kollízióba kerülnek egymással. A nem alanyi jogok esetében pedig szintén hiányzik a kölcsönösség horizontja, azaz a hangsúlyos személyközi dimenzió, amelyben a felek jogai és kötelességei értelmezhetőek lennének.

A fentiek újdonságát akkor értjük meg, ha az előzményekre visszatérünk. A római jogelveket tekintve megállapíthatjuk, hogy az '*alterum non laedere*' negatív megfogalmazású, jogsértéstől való tartózkodást előíró elvét a '*ius suum cuique tribuere*' pozitív, tevőleges magatartást megfogalmazó *legfőbb* elv terelte *minimalista* verziójától az igényesebb, a személyközi igazságosság *bonyolult jogi dimenzióját* jobban figyelembe vevő, *magasabb* erkölcsi tartalmai felé. A középkorban pedig a természetjog összefoglalásaként megjelenő *aranyszabály* eleve a Másik érdekeire tekintettel levő *reciprocitás* horizontja miatt a személyköziség elvéből tekint a felek jogaira és a kötelességeire. Ezen formális megfogalmazású elv igényli a Másik *mindenkori jogaira való aktív odafigyelést*, s így ennek megfelelően az elv egyedi esetekben konkrét tartalmakkal való kitöltését. E formulában a negatív megfogalmazás a pozitív verzióval együtt végső soron a Másikat, a mindenkit az adott tipikus szituációban *megilletőre* helyezte a hangsúlyt úgy, hogy a kiindulópont nem a *követelhető* vagy védendő alanyi jog *statikus* szemlélete volt, hanem a Másikat folytonosan változó jogi tartalom szerint megillető „jogos", s így az eszerint *megteendő jogszerű cselekvés keresése*, vagyis a *megadandó* „jogos" *dinamikus* szemlélete, amelynek konkrét tartalma esetről-esetre határozandó meg az interszubjektív viszonyban. Nem annyira a Másikét „*nem elvenni*", a sajátot pedig *követelni*, hanem a mindenkori Másiknak *folytonos* és *állandó akarattal megadni* az őt illeti jogost volt tehát a jogelvben kifejeződő szemléleti alapállás.

Továbbá sem a *ius suum cuique tribuere* elvére, sem az aranyszabályra nem tekintettek úgy a klasszikus korszakban, mint egy, a geometria módjára felépíthető *tudományos rendszer alap-*

elvére. De *nem is lettek* volna azok *alkalmasak rá,* hiszen ezen elvek a *személyközi viszonyok természetéhez* utalják a jogost keresőt, márpedig az életviszonyokként (jogviszonyokként) *változik.*

A modernség '*alieni abstinentia*' elve immáron már nem csak cselekvést vezérlő zsinórmértékként orientálja a jogászt, mint a „mindenkinek megadni az őt illetőt" klasszikus jogelv, hanem elsődleges és *igaz alapelvként* egy *tudományos rendszer axiómájaként szolgál,* amelyből az *apodiktikus szillogizmusok* tudományos [*syllogismus scientialis*] eszközével, *deduktíve* utólagosan „bizonyítottan helyes" *jogi előírásokat lehet levezetni.*[11] Nem tág, orientatív jellegű jogelvvel van már dolgunk, hanem egy rendszer biztos igazságként tételezett axiómájával, amelyből a jogi előírások komplett, zárt, *belülről logikailag koherens törvényi* rendszerét lehet levezetni. Ez a tudományosság és a logikai alternatívátlanság miatt a *jogbiztonság* érzetét keltheti, különösen, hogy a jogász helyett azon bíró alakja kerül középpontba, aki az ily módon geometriai rendszerként előállott *törvényt,* annak alávetve, pusztán mechanikusan *alkalmazza.*[12] A geometriailag felépített rendszer alapköve az '*alieni abstinentia*', amelyből mint *bizonyíthatatlan,* alapul vett igaz premisszából *szükségszerűen* következnek a többi természetjogi elvek és jogi előírások. A '*pacta sunt servanda*' elve sem önmagában kötelező, hanem azért érvényes, s így feltétlenül igaz, mert az '*alieni abstinentia*' *kógens* elvéből szükségszerűen következik. A szerződéstől való egyoldalú elállás ugyanis sérti az '*alieni abstinentia*' minden körülmények között érvényes alapelvét (minthogy a Másiknak jogsérelmet okoz), s így már a '*pacta sunt servanda*' elve is osztozik az axióma, azaz az '*alieni abstinentia*' kógenciájában és igazságában, s így feltétlenül érvényes lesz.[13]

A '*alieni abstinentia*' elve, valamint az előbbi igazságából származó, s így szintén kógens '*pacta sunt servanda*' elvéből előálló helyzet az *individualista liberalizmus* ideológiájának kiválóan megfelelt. A tulajdon- és vagyonszerzés szabad, a szerzett tulajdon azonban védendő. A szerződések pedig minden körülmények között betartandóak. Ezt kívánja ugyanis a tulajdon átruházásakor, de a vagyon szerzésekor is a forgalom biztonsága. A *szerzett tulajdon védelme* és a szerzés szabadsága tehát a központi elvek az individualizmus eszmei bázisán.

Kérdés azonban, hogy mi a Másiké, amit nem szabad tőle elvenni? Nyilvánvalóan az ő tulajdona az, ami az övé. Kérdés azonban, hogy mindenkit az illet-e meg, amit tulajdonként igényel. Nyilvánvalóan nem. Mi a helyzet akkor, ha ugyanarra a dologra többen tartanak igényt? Ezen esetben kit mi illet jog szerint? Majd a törvény eldönti – mondhatnánk –, csakhogy a törvényben jogelvek is vannak, amelyek a törvényi szabályok értelmezését irányítják. Ráadásul számos konkrét helyzetben a Másikat megillető jog csak a jogelvek alapján értelmezhető.

Mi a teendő abban az esetben, ha a felek olyanban egyeztek meg, amely ellenkezik az *objektív méltányossággal,* akár a kettejük viszonylatában, akár a kívülálló többiek vonatkozásában? Nos, ezen kérdésekre a modern természetjogi gondolkodás képviselői *individualista* és *konszenzualista-akaratelvű* szemléletmódjuk aligha tudnak kielégítő választ adni.

A helyes megoldás mindazonáltal nem annyira Michel Villey megközelítéséből látszik érkezőnek, aki a *politikai közösséget* tekinti a természetjog hiteles referenciaközegének, s így a disztributív igazságosságot némileg előtérbe helyezve, a személyközi kapcsolatokat mintegy *közjogiasítja,* hanem úgy véljük, hogy a polgárjogon belül maradva is a helyes természetjogi gondolkodás arra kell irányuljon, hogy a Másik valóban azt kapja meg, ami őt illeti, nem csak azért mert már birtokolt (tulajdonolt), vagy mert valamiben már megegyeztek, hanem ezeken túl, vagy akár ezek ellenében is azért, mert az adott jogviszonyban feltárulkozó *természetes*

méltányosság szerint neki ez vagy az a dolog (jog) *jár*.[14] A személyközi viszonyok az egyes társadalmi relációkban ugyanis strukturáltak, vagyis tartalmazzák az igazságossági elveiket. Ezt törvényileg ki lehet fejezni és az abban foglalt méltányossági/igazságossági elrendezettséget elő lehet, s sokszor pedig elő is kell törvényileg írni; mindazonáltal a *jogiság* forrása nem a politikai hatalom alkotta *törvény*. Fontos tudatosítani, hogy nem a politikai hatalom termékeként megjelenő törvényhez jobban kötődő *disztributív igazságosság* a megoldás a *felek* igazságos viszonyára, hanem a *kommutatív* (kiigazító) igazságosság helyes értelmezése. Míg ugyanis az *osztó igazságosság* a *személyek* és a *dolgok* összemérésében, arányosságában biztosítja az egyenlőséget, addig a felek közötti viszonyban megjelenő *kommutatív* vagy kiigazító igazságosság a *dolgok egyenértékűségében*. Ez utóbbi relációban ezen egyenlőséget, egyenértékűséget kell biztosítani, akár *a.) dolgok kicseréléséről* van szó (pl. adásvétel vagy bérlet esetén, amikor szolgáltatás és ellenszolgáltatás cserél gazdát), akár valamely *b.) dolog átadásáról* van szó (pl. letét, szívességi használat, haszonkölcsön), amely a dolog visszaszolgáltatásának kötelezettségét hozza létre, vagy akár *c.) károkozásról*, amely a helyreállítás/kártérítés kötelezettségét tartalmazza.[15]

A modern kor ciceróiörökösége szerint az ígéretek és a szerződések aggályos és pontos betartása olyan őszinteségi *magánerkölcsi* követelmény, amelyhez mindenkinek *minden körülmények között* tartania kell magát. Csakhogy az akaratok találkozása által létrehozott *konszenzus* nem a legfontosabb eleme a szerződésnek, ha annak arisztotelészi értelmét vesszük, amint ennek tárgyalására mindjárt kitérünk.

Abban igaza van Villeynek, hogy a cicerói tan modern újraélesztésének eredménye a *tulajdonjog középpontba állítása* lett. Ez nagy tetszésre talált a modern jogászok körében, mint fentebb már utaltunk rá. Nem a személyközi vagy közösségi elvű *objektív* igazságosság, hanem a tulajdonjog védelme, a Másik javainak meg nem károsítása a fő társadalomszervezési elv immáron. Az első elv tehát a „*Másik javának meg nem sértése*", a második pedig az *ígéretek megtartása*. Az egész korabeli társadalom struktúrája – gondoljunk a '*társadalmi szerződés*' fikciójára – a felek közötti szerződés kötőerején nyugodott, amelyben a szerződés kötelező erejének alapja, *hatóoka* a szerződő felek *akaratának* találkozása. Márpedig az arisztotelészi természetjogi gondolkodásban fellelhető szerződés-koncepció merőben más alapokon áll, mint a Cicerótól örökölt miénk – nyomatékosítja Villey. A „kommutációk" tárgyában megjelenő kiigazító igazságosságról van szó, amely a cserék, az ügyletek során merül fel: a *synallagma* görög szó latin megfelelője a *contractus*. A jogász feladata abban áll, hogy a cserékben a szolgáltatások *egyenértékűségét* határozza meg. De az arisztotelészi eredeti verzióban – mint ismeretes – különböztet *általános* és *partikuláris* igazságosság között, ez utóbbi tekintetében pedig *disztributív* (osztó) és a *kiigazító* igazságosság között.[16] Ez utóbbinak pedig két osztálya van: az egyik része az *akaratunktól függ* a másik pedig *akaratunktól független*:

> „Ennek pedig [a kiigazító igazságosságnak] két osztálya van, ugyanis az emberek közötti ügyeletek egy része saját akaratunktól függ, más részük akaratunk ellenére keletkezik; saját akaratunkból keletkeznek az ilyenek: adás, vétel, pénzkölcsönzés, kezesség, haszonélvezet, pénzletét, bérlet; saját akaratunktól függőknek azért nevezzük őket, mert e jogügyleteknek a kezdeményezése [*arche ton synallagmaton*] akaratunktól függ. Az akaratunk ellenére keletkezett jogügyleteknek megint egy része titokban végrehajtott cselekmény, pl. lopás, házasságtörés, méregkeverés,

> kerítés, rabszolgák elcsábítása, orgyilkosság, hamis tanúzás; másik része erőszakos tett, pl. meggyalázás, bilincsbe verés, emberölés, rablás, megcsonkítás, rágalmazás, becsmérlés."[17]

A *synallagma* a felek közötti bilaterális *objektív kapcsolat*, amely *független* az akaratuktól olyan értelemben, hogy az akarat meglehet, de adott esetben hiányozhat is. Arisztotelész egy *közösségi* együttélési *rend* modalitását írta le, amely inkább társadalom-anatómia, semmint jogelmélet.[18] Mégis a római jogászok, de általában a klasszikus természetjogi elmélet képviselői mind a mai napig ezen igazságossági formákhoz térnek vissza, ideértve a kiigazító-igazságosság lényegét is.

A római jogban – az arisztotelészi passzusban megfogalmazottakhoz – hasonlóképpen a szerződés *lényege* nem akaratok konszenzusaként került megfogalmazásra, mintha a szerződő felek akarata lenne a szerződés hatóoka. Bizonyos vagyoneltolódás vagy a károkozás szintén eredményezhet ugyanis *kötelmet*, s így jogosultságot és kötelezettséget a felek oldalán (például kártérítési vagy bizonyos helyreállítási kötelezettséget, a másik oldalról pedig ezek igénylésére való jogosultságot). Bizonyos szerződésekként számon tartott kötelmek keletkezésükkor szintén nem találkozó akaratok konszenzusaként jönnek létre.[19] A szerződés lényegi „*causa*"-ja következésképpen nem a felek akarata.

Mindegy, hogy a felek viszonyában a vagyoneltolódást, a vagyonelemek „átkerülését" egyik féltől a másikhoz, vagy – hogy általánosan fogalmazzunk – a felek viszonyában bekövetkezett vagyonviszonyok megváltozását egy egyezmény hozta-e létre (például egy adásvételi szerződés esetében), vagy pedig szándékolatlanul egy jogsértés, például károkozás esetén, amely kártérítést kíván a felek viszonyában. Fontos, hogy legyen egy *causa*, vagy jogfilozófiai nyelven a „dolog természetéből" fakadó jogalap/jogcím a követelésre és kötelezettség a teljesítésre/kártérítésre. Míg Labeonál a konvenció és a *synallagma* kapcsolata volt a vezérfonal a szerződés értelmezésére, addig ez később már a *causa* és *synallagma* relációra tevődik át.[20] A *causa* megléte ugyanis, vagyis egy olyan *esemény* vagy *objektív tény* megtörténte, amely képes a kölcsönösséget létrehozni az, amely a *synallagmá*t fémjelzi. A *konvenciótól* a *causa* felé halad tehát a szerződés, a *synallagma ontológiája*. Ezáltal kerül kifejeződésre az, hogy a felek közötti viszony ezen szerződések (kötelmek) létrejöttekor a dolog természeténél fogva *strukturált* és a *kiigazító igazságosság* szerint kell az *egyensúlyt (újra)létrehozni*. A *synallagma*, a szerződés mindenekelőtt abból az objektív *causa*ból származik, amely valamiféle *vagyoneltolódás* a felek viszonyában, egy olyan *egyensúlytalanság*, amelyet *korrigálni* kell.

A fenti arisztotelészi sorokat az ókori római jogászok jól ismerték, legalábbis Labeo bizonyosan.[21] Ulpianus pedig nyomatékosan használta együtt a *synallagma* és a *causa* kifejezéseket, ahol a görög kifejezés a megoldás szimbóluma is egyben.[22]

A konszenzus tehát nem szükséges feltétele a *synallagma* létrejöttének, minthogy a felek találkozó akarata nem hatóoka, nem a lényege a szerződés keletkezésének. A szerződés ezen arisztotelészi koncepcióban egy objektív tény, minthogy az ügyletek cseréket kívánnak, illetve idéznek elő. A szerződési kötelem tartalma nem kizárólag a felek akaratától függ, ez látszik abból is, hogy a bíró nincs abszolút módon, minden körülmények között kötve a szerződésben foglaltakhoz. Az akarat akkor *helyes* ugyanis, ha pozitív jogi formát öltve a természetjogot konkretizálja, vagyis ha azt a természetjogra irányuló értelem vezérli [vö.: *recta ratio*]. Ezen értelem pedig akkor helyes, ha a kötelemben feltárulkozó „dolog természetétől" nem tekint el.

Ebben a tekintetben az akarat bár legtöbbször szükséges, de nem feltétlenül lényegi eleme a szerződésnek. A *synallagma*, vagyis a szerződés mindenekelőtt abból az *objektív* okból [*causa*] jön létre, hogy *vagyoneltolódás* ment végbe, egy *egyensúlytalanság*, amit *korrigálni kell*.

Ami a szerződés *hatásait* illeti a római jogban, elmondható, hogy azok nem mindig a felek által rögzítettek. Biztosítani kellett ugyanis, hogy a *kommutatív igazságosságnak* megfelelően a szolgáltatások egyenértékűsége, egyenlősége *objektíve* fennálljon, vagyis például pontosan azt, illetőleg ugyanabból ugyannyit kell visszaadni, ami átadásra került, sem többet, sem kevesebbet (innét van – teszi hozzá Villey – azon klauzula semmissége, amely kamatot köt ki).[23]

A görög és a római szerződési jog nagyon különbözött a mostani mienkétől, de nem mondható, hogy azok alacsonyabb rendűek lettek volna. Sőt, a klasszikus természetjogi gondolkodásuknak megfelelően nem csak a felek által megígért tartalmak végrehajtását, hanem az *igazságosságot* is biztosították a felek szerződéses kapcsolataiban.

Könnyű belátni, hogy a modern korban a tulajdonlási és szerzési képesség intenzitásának maximalizálására kerül sor a természetes és a jogi személyek tekintetében egyaránt, miközben a „szerzési vágy felszabadítását" (Leo Strauss) jelenti a pénz és jelentik az óriási mérvűre duzzadt pénzügyletek, különösen immáron globális szinten a nemzetközi pénzpiacokon. Ezen pénzek jórészt már *elszakadtak* a reálgazdaságtól és annak *többszörösét* teszik ki számarányukban, így *értékmérőként* is csak áttételesen szerepelhetnek; tesszük hozzá olyan ügyletekben, amelyekben az alanyok is alig azonosíthatóak. A kiigazító vagy kommutatív igazságosság *személyközi* jellege és annak célja is így nehezebben ragadható meg.

4. A modern természet-felfogás problémáiról

A *szubjektív észre* utalt (megismerő) modern ember tragikumát, a korábbi (objektív észre épülő) természetjogi felfogás elutasításából fakadó meghasonlottságát Hans Jonas következő gondolataiban foglalhatjuk össze:

> „Csak ő gondolkodik a világban, nem *mert*, hanem annak ellenére, hogy része a természetnek. Mivel azonban *nem része a természet értelmének*, hanem csupán – teste révén – *mechanikai függőségének*, ezért a természet nem veszi ki részét az ember belső törekvéséből. Tehát éppen az, ami által az ember minden természet felett áll, egyedülálló kitüntetése, a *szellem*, *már nem* tulajdon létének a *lét totalitásába történő magasabb rendű beilleszkedéséből ered*, hanem épp ellenkezőleg, az *áthidalhatatlan szakadékot jelöli ki, mely elválasztja őt a valóság többi részétől*. A lét egészének közös voltától épp *tudata idegeníti el őt a világban*, és ezt az elidegenedést tanúsítja az igaz reflexió minden aktusával. *Ez az ember állapota. Oda a kozmosz annak immanens logoszával, amellyel tulajdon értelmem rokonnak érezhette magát; oda az egész rendje, amelyben az embernek megvan a maga helye* (kiemelés tőlem: F. J.)."[24]

Az „igaz", és az „értelem" már nem az embert meghaladó olyan *logosz*ban gyökereznek, amelynek az ember is természetszerűleg *részese* oly módon, hogy annak bölcsességében az ember *értelme révén részesedik a rá vonatkozó természeti erkölcsi törvények vonatkozásában*,

mint a középkorban, hanem a *szubjektívvé, kritikaivá és tudományossá* váló emberi ész miközben azon *természet törvényszerűségeit* ismeri meg, amelyből ő maga *kiszakadt*, és ami fölé emelkedni érzi magát *megismerő hatalmában*, nos ezen szubjektív ész immáron a természettől *elidegenít*, miközben magát természetet is *dehumanizáltként* ismeri meg. Ekképpen a természeti törvényszerűségekké változtatott természeti törvény nem képes immáron a magára utalt egyén morális cselekvését *normatíve* szabályozni, minthogy a természet a feltárt törvényszerűségeivel egyszersmind *logosz*át és teleologikumát vesztve puszta *kauzalitások* által uralt, a szubjektivizált emberi moralitáshoz képest *külsődleges materialitássá* degradálódott:

> „A természet közömbössége azt is jelenti – írja Hans Jonas –, hogy nincs célviszonyrendszere. A *teleológiának* a *kiválásával* a természetes okok rendszeréből a természet, lévén maga is *céltalan* és célmentes, többé *már nem szentesíti a lehetséges emberi célokat*. Egy univerzum a *lét belsőleg megalapozott hierarchiája nélkül*, mint amilyen a kopernikuszi, *ontológiailag nem támasztja alá az értékeket*, az Ént (*Selbst*) pedig visszaveti az *értelem és érték hiábavaló keresése*. Az *értelmet immár nem megtalálni lehet, hanem „adott"*; az *érték* többé már nem az *objektív lét szemléletéből ered*, hanem az *értékelés tette szabja meg*. Mint az *akarat* funkciói, *célkitűzéseim az egyedüli teremtményeim*. Az akarat helyettesíti a szemléletet; az aktus időbelisége *elnyomja a „magánvaló jó" örökkévalóságát*. Ez a szituáció nietzschei fázisa, amelyben az európai *nihilizmus* felszínre tör. Az ember immár *egyedül* van. (kiemelés tőlem: F. J.)"[25]

A természettudományos vonatkozásaira lecsupaszított 'természet' ettől kezdve a sajátosan emberi lét, azaz a racionális-morális lét szempontjából puszta külsődleges *esetlegesség*, amiben maga a dezantropomorfizált ember is osztozik hasonló természetével, minthogy léte – mivel az új természet-felfogással eltűnt a „teremtett világban értelmes emberi lét" természetjogi-morálfilozófiai koncepciója – nem viszonyul hierarchikusan a természet többi produktumához. Így ír minderről és ezek konzekvenciáiról végezetül Hans Jonas:

> „Az *antropomorfizmus* oly alaposan *kiűzetett a természet fogalmából*, hogy már maga az *ember sem* fogható fel antropomorf módon, lévén, hogy ő sem egyéb, mint ama természet *véletlenszerűsége*. Az indifferensnek a produktumaként *léte is* szükségképpen *közömbös*."

Mindennek következtében a moralitás alól is kiszalad a talaj, hiszen a teleologikumától és a *logosz*ától megfosztott emberi természet merő fizikai esetlegesség minden morális cél nélkül, ekképpen hát „nincs értelme arról *gondoskodni*, ami mögött a teremtő szándék semmiféle szankciója nem áll" – fogalmazza meg a lesújtó következtetést Hans Jonas.[26] Márpedig a modern korban az isteni természetjog *voluntarisztikus* verziójának megjelenése azt jelzi, hogy az ember *már nem érti*, azaz *értelmében kötelezőnek már nem tudja elismerni* a természetes erkölcsi törvény előírásait, így egy darabig még azért tartja be azokat, mivel azokat Isten *rendelte*. Csakhogy a *tekintély elismerésén* alapuló voluntarista természetjogi felfogásban ezen normák *csak addig* tekintendőek praktikusan *kötelezőeknek*, ameddig *maga a tekintély is elismertetik*. Így a természetjog voluntarisztikus koncepciójának feltűnése és eluralkodása mindig egyszersmind magának a *természetjogi gondolkodásnak* is a *végét* vetíti előre, részben a megváltozott természet-felfogás miatt.

A természet modern korban történt *matematizálása, geometrizálása* vagy a *mechanika* törvényeinek analógiáival való leírása (Hobbes, Locke, Leibniz, Samuel Clarke, Spinoza, Holbach és mások) révén azt úgy fogták fel, mint ami *reprezentálható*, vagyis jelekkel, szabályokkal és egzakt törvényekkel rekonstruáltan visszaadható. A természet rendszer-, szabály- vagy törvény-összességként való felfogása átvivődött a jelösszességre, és egyre inkább ezt a *jelösszességet* kezdték a valóságnak (természetnek) tekinteni, ekképpen a tudományos és a jogalkotói figyelem is ez utóbbinak „természetére", szerveződésére, jellegére tevődött át. A természetjogi rendszer vagy kódex, mint névadással nyert fogalmak, és ezekkel végzett logikai következtetések zárt konstruált rendszere lépett a 'természet' *helyébe*. A *rendezett jelek rendszere* nem a *dolgok előzetes rendjét*, az emberi együttélés természetét adja, amelyet a tételes jog alkotója figyelmesen, tipikus helyzetekről helyzetekre haladva csak szabályokba való formálás révén „normatíve leképez", hanem a modern gondolkodás a dolgokat *jelek rendszerével logikailag újraalkotja*, ami után már csak ez jelenik meg a jogász előtt, mint „normatíve létező" valóság.

5. Az ember és a természet viszontagságai a posztmodern korban

A *metafizika-ellenes* posztmodern korban már úgy gondolják, hogy dolgoknak egyáltalán nincsen ontológiai *lényege*, belső hierarchizáltságot is jelentő immanens *esszencialista természete*. Másrészről a tapasztalat számára jelenlevő *jelenségeket* sokan kritikátlanul jelenlevő *adottságokként* tekintik, amelyek „mögé" a *dolgok valódi természet felé* már *nem lehet menni*, hanem azoknak csak társadalmi-hatalmi és nyelvi konstruáltságát lehet feltárni.

Már a posztmodern gondolkodás elődei (Nietzsche, Freud) kétségbe vonták a szubjektum és az objektum modern elválaszthatóságát, és az objektumot alapvetően szubjektívnak fogták fel, a szubjektumot pedig materiális, tárgyias természetűnek. Kétségbe vonták a koherens személy létét és helyette a személy fragmentáltságát, temporalitását, szétszórtságát, meghasonlítottságait és így depriváltságait vallották. A „lét" fogalmának rehabilitálásáért folyó kutatások pedig nem vezettek átütő eredményre[27], talán már ezért sem, mert az ember és a természet viszonyára, s benne az emberi természetet felváltó emberi lét mibenlétére nem kaptunk megnyugtató válaszokat.[28]

A posztmodern korszakváltásban az egyén már teljesen tudatában van sérülékenységének, sőt *megsemmisíthetőségének*, és beteljesül az a folyamat, amit a (keresztény) perszonalista gondolkodók már előre jeleztek: a személyiség szinte teljesen eltűnni látszik. Transzcendenciáját elveszítve, a technicizált társadalomban a nagy tömegben *egyeddé* zsugorodik. Hiába a kommunikációs-információs robbanás, ez már nem a személyért és nem általa kontrolláltan van, hanem mag is csak a *kommunikációk által* létezik[29], minthogy a kommunikáció, illetve a „nyelv beszéli az embert". A személyből a történelem folyamán 'individuum', majd a posztmodernben 'egyed' lett vagy még az sem, csak *nyomaiban* és folytonos *utalásokban* észlelhető egyfajta „beszámítási pontként", vagyis nem koherens személyiség immár. A személy tartalmi kiüresedése, több szempontból is értelmezhető „eltűnése" a posztmodern világ hajnalára beteljesedett.[30]

Semmilyen „igazság"-ként *hierarchikusan* szerveződő „metanarratívát" nem fogad el a posztmodern gondolkodás. Nos, úgy véljük, hogy bár a modernség, s így a kantianizmus kér-

désfeltevéseit ily módon végleg meghaladták, a modernség problémáit ezáltal még nem oldották meg, hanem azokat a posztmodern tételeivel és problémáival tetézték.

A posztmodern gondolkodás tehát bármiféle *metanarratívát*, vagy kitüntetett *aszimmetrikus pozícióból* való *eleve elrendezettséget* elutasít, s igyekszik kimutatni azok társadalmilag konstruált önkényes, sőt hatalmi-ideológiai meghatározottságát, amelyeket ideologikusságukban „leleplezni", s így *„mítosz-talanítani"* szükséges. Ezen *hierarchikus esszencialista oppozíciókat* tehát mint illegitim, mert erőszak és ideológia által fenntartott, de kritikailag és nyelvileg dekonstrukciós módon leleplezhető és egyben le is küzdendő *dogmatizmusokat* kezeli.

A posztmodern az átfogó és egységes világképek eltűnését, így az *ideológiák végét* is[31] konstatálja, és helyette az eljárások által létrehozott „mikro-érvényesség", azaz *részleges érvényű* „igazságok", pontosabban csupán az „igaznak-tartott" elfogadhatóságát vallja, hierarchizáló, metafizikai eredetű világrendező elvek nélkül. A posztmodern korban az öntörvényű, szak-racionalitások által uralt társadalmi rendszerekbe szerveződő *eljárási jellegű* mechanizmusok és logikák váltják fel a korábban a *logosz*ra utalt, lényegileg az emberi létmódhoz kötött szemléletmódot, amely *logosz*-hoz kötöttség minden, az emberi viszonyokat érintő kérdés megválaszolásának a kiindulópontja volt. Manapság például a piaci logika nem pusztán csak a meghatározó, hanem néha már úgy tűnik, hogy nem a piaci verseny van immáron az emberért és közjóért, nem pusztán a piacnak van mindenek felett levő legitim racionalitása, hanem szinte már a piaci verseny javáról, a piac „jogairól" beszélünk.

Korunkra már csak a *klasszikus* természetjogi tanok létjogosultsága bizonyosodott be. Ez nem csak „túlélésüket" jelenti, hanem igazi diadalmenetüket is, minthogy sokan még azok közül is híveiként szegődnek, akik pedig korábban jogpozitivistaként, vagy a jogpozitivisták gondolatain nevelkedve a természetjogról azért voltak elítélőleg, mert annak csak modern, torz verziójával találkoztak. Márpedig a klasszikus természetjogi tanok képviselői mindvégig elutasították ezen, a természetjogi gondolkodást inkább „elkorcsosító", naturalista, empirista vagy merev racionalista természet-felfogásból táplálkozó modern természetjogi irányzatokat. Ettől még hatásuk és megoldatlan problémáik a posztmodern korra is áthúzódnak. Néha már úgy tűnik, hogy a modern kor természet-felfogásának posztmodern kritikája csak első lépcső a még inkább kritizálandó klasszikus kor természet-felfogásához, annak radikális logosz- és „lényeg"-ellenes bírálatához.

6. A természet rejtőzködni szokott, avagy minden „természetes", amit az emberi természet produkál?

A posztmodern kor egyik ismert reprezentánsa, a libertariánus Michel Foucault számára minden törekvés és vágy természet szerint való, ami a természetben előfordul, hiszen azokat a természet ültette az emberbe.[32] A természetet „ahogy megnyilvánul, úgy magától értetődő"-koncepció szerint megközelítő gondolkodók azt vallják, hogy megjelenési formáinak összessége (jelenségszféra) maga a természet (lényeg). Ez a felfogás minden természetben előforduló természeti jelenséget természet-szerint-valónak láttat. Egy ilyenfajta „természetjogi" koncepció nem képes a racionális-morális emberi cselekvés természeti normáit felmutatni, s következésképpen nem szolgálhat egy *emberi társadalom* berendezkedésének alapjául. A gondolati gyökerek, bizonyos vonatkozásokban, a távoli szofista tanokig nyúlnak vissza, de gondolha-

tunk – hogy a legsarkítottabb példát hozzuk – De Sade Márki förtelmes írásaira is, aki minden emberben ható emberi vágyat „természetes"-nek nevez és így – véleménye szerint – ezek kiélése is a természet törvénye szerint történik.[33] Ezen konstatáló-regisztráló attitűd a tudományos vizsgálódást teszi ily módon lehetetlenné, hiszen minden *látszatot valóságosnak* fogad el, s ezen túl pedig teljesen elmosódik a vizsgált objektív valóság és a megértő-kérdező szubjektum – amúgy is viszonylagos – különállása. Ez a szemlélet továbbá az így felfogott természettől minden *normatív jelleget* elvitat, hiszen nem fogad el semmiféle természeti „lényeget" vagy természeti igazságot. Egy ilyen perspektívából semmilyen magatartás nem tűnik és nem is tűnhet *természetellenesnek*. Természetjog tehát a szó hagyományos értelmében nem is alapozható ilyen empirikus-naturalista természet-koncepcióra. Sőt, ha következetesen végigvisszük az ilyen alapvetésű logikát, akkor arra a belátásra kell jutnunk, hogy *semmiféle erkölcsi rend* – mint a természeti törvénynek az emberi létre vonatkozó speciális szabályrendszere – sem létezik. Ezen rendszerben nincs bűn, csak konstruált „rend", ami az első látásra is működésképtelen, mert embertelen, mivel nem erkölcsi[34]. Mindezek után nem is tűnik véletlennek, ha a természeti erkölcs ilyetén való erkölcsi semlegesítése a *politikai ész*, a *hatalmi logika* benyomulását eredményezi az egyébként a jognak fenntartott területre, ahogy arra Michel Foucault elmélete is jó példa (elég itt csak a Foucault-i „biohatalomra", illetve „biopolitikára"[35] utalnunk).

Az kell mondjuk, hogy a dolgok *valódi természete* elrejti magát az ember elől[36], mint ahogy az azokat átható belső törvényeik sem tárulnak fel automatikusan az ember számára. Márpedig ezen törvények erősebbek a látható kötelékeknél – állította már a természetjogi gondolkodás hajnalán Hérakleitosz.[37] Korántsem evidens tehát a természetet uraló *igazi* törvények mibenléte és azok működése. Márpedig, ha valóban normatívak, és a természet belső lényegét, szabályszerű és funkcionális működését írják le, akkor az ezekkel *szembeni* beavatkozások a természet diszfunkcionális, *rend-ellenes* működését, végső soron akár megsemmisülését is eredményezhetik.

Utaltunk már arra, hogy a klasszikus természetjogászok a természetjog normativitását megfogalmazva, mindig egyfajta természeti „lényegről" beszélnek. Felmerülhet a kérdés, hogy miként lehetséges ez? Talán a természet belül nem egységes, elkülöníthetőek lennének a lényegi szférába és a jelenségszférába tartozó elemek?

Míg a fizikai természetben a természeti elemek viszonyaiban – a romboló és az építő erők bázisán, csodálatosan mindig újraalakuló – harmónia uralkodik, minthogy egy mögöttes rendezőelv alakítja ezek változásukban is folyamatosan megújuló harmóniáját, ahogy azt már az egyik első, kozmikus rendben gondolkodó görög filozófus, Herakleitosz is megfogalmazta, addig az emberi természeten belül – azon túl, hogy lévén az ember a fizikai természeti világ része, rá is érvényesek ezen világ természeti törvényszerűségei – megvan a lehetőség az önépítő, önkiteljesítő cselekvésre, mint ahogy ennek ellenkezőjére is, mivelhogy az ember képes – racionálisan és morálisan – rossz döntései által önnön valóját erkölcsi, biológiai, pszichológiai, szellemi mivoltában rombolni. Ahhoz, hogy *természetes erkölcsi törvényről* vagy *természetjog* beszélhessünk, az emberi cselekvés szemszögéből döntésében *szabad*, ezen választásaiért pedig *felelős* racionális személyekben kell gondolkodnunk.

Az emberi természet ezen *problematikussága*, valamint ezzel összefüggésben a természet totalitásának *megismerhetetlensége* éppen ezen egymással szembeálló eredményeket okozó lehetőségekből fakadnak. Ha viszont a természet a maga teljességében nem megismerhető,

akkor azt kell mondanunk, hogy a természet természettudományos megismerése a természetnek csak *részeiben* történő megismerését jelenti. Mindebből logikusan adódik, hogy a (természet)*filozófiára* hárul az a szerep, hogy a természetet a maga teljességében igyekezzen megragadni[38], tudván hogy ennek tökéletességére – a természet konstitutív jellemzője, *enigmatikussága* miatt – sohasem juthat el. A filozófia pedig a *természetjog* örök kérdésén keresztül igyekszik a(z emberi) természet immanens törvényeit feltárni, vagyis a természetjog adja a természet filozófiai megismerésének egyik legősibb és legbiztosabb útját.[39] Mindezzel nem akarunk semmiféle leegyszerűsítő filozófiai szemléletmódot az abszolút megismerés rangjára emelni, mint ahogy a természet naturalisztikus aspektusaira szorítkozó tudományok sem tarthatnak legitim módon igényt a természetről való átfogó tudásra. Csupán rá kívánunk mutatni ezen kérdést illetően a természetfilozófián és a jogfilozófián belül a természetjogi gondolkodás illetékességére.

A *természet* olyan *egység*, amelyet az egyes szaktudományok csak partikularitásában tudnak megragadni, amiből nem csak az következik, hogy csak részeiben ismerjük a természetet, hanem az is, hogy nem ismerjük mint totalitást, márpedig a természet nem részek puszta summázata, hanem totalitás. Idáig csak természetről beszéltünk, bár minket a természetjog szempontjából elsősorban az ember természete érdekel, aminek vizsgálatában a *filozófiai antropológia* vállalja a döntő szerepet. Annyit megállapíthatunk, hogy mind az orvostudomány mind a filozófiai antropológia számára létezik a kiteljesedett, az egészséges ember fogalma, amely a jó, az egészséges, a megvalósult embert írja le, úgy ahogy az *természete szerint* való. Az ember, amikor döntési képességgel, szabadsággal rendelkezvén ártó szándékkal önmaga ellen vagy mások ellen fordul, akkor olyan morálisan is értékelhető cselekedetet visz véghez, ami az emberi megvalósulását gátolja önmaga és/vagy mások viszonyában. Az emberi természet, *belső normativitását* tekintve tehát *teleologikus*[40], célra tartó, vagyis létezik egy olyan állapot, amely *helyes*nek, egészségesnek minősül, egy olyan irány, amelyben az ember, éppen természetéből fakadó módon, kiteljesedhet.[41]

Az ember és a természet szoros együvé tartozása minden civilizációban a kultúra alapját képezi, és ez a jogról való gondolkodásra nézvést is elsődleges meghatározással van. A természet és az ember viszonyában az értelem mint *logosz* jelenlétét észlelhetjük, amely minden dolgot belülről rendez el. Ez a *logosz*, mint az ember és a természet belső viszonya különös jelentőséget kap az ember és belső természete kapcsolatában. Azonban ez a reláció is változik az egyes civilizációkban, elég csak a sztoikusokra vagy Szent Tamás természet-felfogására és természetjogára gondolni, de még szembetűnőbb a különbség, ha ezeket összevetjük a természetről és az emberi természetről a modern korban vagy akár korunkban alkotott koncepciókkal. De erre már tettünk utalásokat.

Mint láthattuk, a modern korban a középkori felfogáshoz képest nem csupán a természet és az ember viszonya, valamint a természet mint gondolati reflexió tárgya változik meg, hanem az észről vallott felfogás is, tehát, hogy a – többnyire szubjektívként felfogott – *rácio* miként hatja át a természetet. A posztmodern korban pedig az egyre inkább kizsákmányolt és létében veszélyeztetett természet „jogai”[42] borzolják a kedélyeket. Talán a legjelentősebb változás éppen a *logosz*-értelem, és ezzel összefüggésben az ember–lét-létezés-létező–természet fogalomcsokrokban mutatható ki. Mi a lét lényege? A puszta létezés? Minden, ami létező, így *egyenrangú*, s így azonos *jogai* vannak az életre? A posztmodern korszakban a legkülönbözőbb mozgalmak (humanisztikus „szociocentristák”, „antihumanisztikus” biocentristák, mélyökológisták stb.)[43]

igyekeznek az ember és a természet megbomlott egyensúlyát helyreállítani. A modern korban ugyanis a megismerő szubjektummal szembeállított, objektíve vett, dehumanizált természetet a felfedezésével együtt „leigázták", ezzel azonban nemcsak a természetet, hanem a hatalomra törő embert is lealacsonyították. Az egyik fő probléma manapság az, hogy a posztmodern korban száműzött filozófiai antropológia nélkül nem lehet a természet és az ember viszonyát adekvát módon meghatározni. A posztmodern korban ugyanis nemcsak az „alany" halott, hanem annak filozófiája is, így korunk nem tudja meghatározni az emberi lét, az emberi természet specifikus lényegét. Így a modern korban elnyomott dehumanizált „természet" újrafelfedezése és doktrínér emancipációja néhol már az embert alacsonyítja le, őt a minden élőben benne levő biologikum szférájába nyomva.

Mi úgy gondoljuk, hogy az ember egyrészről része a természetnek, másrészről viszont kitüntetett alanya is annak, ahogy azt egyébként J. Derrida sérelmezi is.[44] Alanya, két szempontból is: az, mivel nem csak része annak, hanem a cselekvés és a reflexió (szellem, ész, öntudat) által meg is haladja azt, mészrészről pedig a jog szempontjából; a jogilag értelmezhető cselekvésre ugyanis csak az *emberi* személy képes, vagy legalábbis a jog nem szakítható el a jog számára releváns cselekvések mögött levő természetes fizikai személyektől, még a „jogi személyek" fiktív jogi személyisége és „cselekvései" esetében sem. A természetjogi gondolkodás legalapvetőbb, központi kérdései is mind a helyes (igazságos) *emberi* együttélésre, illetve az *emberi létre* vonatkoznak (pl. abortusz, eutanázia, illetve a bioetika körébe tartozónak tekintett biogenetika, klónozás kérdései stb.). Az emberi természet a maga teljességében nem külsődlegesíthető, megragadható, szétszedhető, mesterségesen újrakomponálható vagy mechanisztikusan reprodukálható, hiszen az ember természete a természet részeihez képest olyan valóságot takar, mely nem képezhető le és mindenek előtt nem *tárgyiasítható*, és ennek oka az ember *személy* [*persona*] voltában rejlik. A legutóbbi időkben újból felizzanak a viták mind az etika mind a jog terén az emberi természet mibenlétét illetően, elég csak az újabban a figyelem középpontjába került ökológiai és biogenetikai problémákra gondolni. Ami minket illet, úgy véljük, hogy az emberi természet közvetlenül nem megismerhető. Feltárásához alapos tudományos kutatómunkára van szükség: meggyőződésre, kitartásra és elszántságra – ahogy arra már Herakleitosz is rámutatott[45] –, akárcsak a természetjog szabályai és a gyakorlati morális tudás művészete alapján cselekvő ember vagy a bölcs törvényhozó esetében is. Azonban még ezek után is azt fogjuk tapasztalni, hogy nem lehet azt teljes és végleges módon feltárni. Itt kell a figyelmet felhívni arra, hogy a természettudományos felfedezések egyre újabb és újabb kérdéseket vetnek fel a jogi szabályozás mikéntjére, de a szabályozandóságra és a szabályozhatóságra vonatkozóan is.

Azt tapasztalhatjuk, hogy a legtöbb kortárs természetjogász, légyen az jogász vagy filozófus – de nem csak ők – az emberi személyt egyfajta „misztérium"-nak tekintik. Ha ennek jogi konzekvenciáit akarjuk megragadni, akkor ezen tárgyiasíthatatlanságból fakadóan az „emberi személy méltóságáról", s ekképpen pedig jogainak felleltározhatatlanságáról kell szólnunk.

A természetjogi gondolkodás úgy jelent meg a történelemben, hogy a tapasztalható, látható jogi valóság krízisekor ezen valóság mögött a filozófusok az ősibb, eredeti elveket keresték, melyek foglalata mint *változatlan* és örök valóság a *váltózónak* létalapjaként szerepel. A változó mögött tehát az állandó, és következésképpen az igazi jogot keresték, és ezen kutatás során a „természet" fogalmához érkeztek el. A természet mivel a *legősibb* – még a szokásoknál, az „ősi út"-nál is ősibb –, következésképpen a legigazabb és *legérvényesebb* valóság is.[46] Ekkép-

pen az emberi és közösségi életet ennek megfelelően kell kialakítani, mert csak így valósítható meg az ember közösségi és egyéni kiteljesedése. Márpedig a földi élet célja a jó és boldog élet, az ehhez vezető út pedig az ember eszes és erkölcsös természetének megfelelő élet. A „*helyes értelem*", azaz a latin *recta ratio*, illetve a görög *orthosz logosz* természetjogi fogalma éppen ebben áll, tehát, hogy a ráció rácsatlakozik és *hozzáidomul* az ember belső természeti valójához és az abból fakadó normákhoz, s az értelem ekkor, ezekre irányulván minősül „helyes"-nek. Az ember akkor él természete szerinti életet, ha képes az emberi életet szolgáló javak között az emberi természetnek megfelelő harmóniát és rangsort kialakítania, mely nem lehetséges, ha – végső soron – nem ismerjük el az erkölcsi jó primátusát a „kellemes" felett, illetve a lélek elsőbbségét a testtel szemben. Az ember, mivel erkölcsi lelkiismerettel s gyakorlati racionalitással rendelkezik, így képes belső *logoszát*, természetébe írt törvényét aktív, felelős és konstruktív módon követni, valamint képes betartani a cselekvésére vonatkozó természeti normákat. A (természet)jog ezért tipikusan az *emberek* világára jellemző valóság. Míg az állatok – mondja Szent Ágoston – ösztönszerűen, a szükségszerűség adta módon, passzívan vannak az egyetemes örök törvénynek alávetve, addig az emberek és az angyalok a partecipáció, a *részesedés* által. Az angyalok teljesen részesednek abból és sohasem sértik meg annak előírásait, az embernek azonban – aki az állatok és az angyalok között van, hiszen nem annyira tökéletlen, mint az előbbiek, de nem is annyira tökéletes, mint az utóbbiak – a racionalitására kell bíznia azt, ami az állatokkal egyesíti, és Isten alá kell rendelnie azt, ami az angyalokkal egyesíti őt.[47] Az ember, mivel képes, ezért *köteles* ezen természeti törvény alapján cselekedni, mivel sehogy máshogy, csak így lesz képes természetének megfelelő boldog életet élni.

A gondolkodási folyamatot csak érzékeltetni szeretnénk, pusztán rámutatni arra, hogy a természet örök és változatlan alapként, *lényegként* a változó, és következésképpen esetleges *jelenség*-valóság *megítélési kritériumaként* szerepel. Az ember alkotta törvénynek a természetjog normáinak, áttételesen pedig az emberi természet belső struktúrájának kell megfelelnie, hiszen csak így részesül azon tulajdonságokból, melyek a természetjogi értelemben vett jogiság lényegi elemeit adják (érvényesség, kötelező erejűség, helyesség, követendőség, a pozitív jog eszközrendszere által legitim módon való kikényszeríthetőség).

7. A „lét" és a „legyen" viszonya a természetjogban – a jog relacionalista antropológiája

A „lét" és a „legyen" viszonyával Hans Kelsen természetjogi tanokat érintő kritikájának bírálatánál foglalkozunk részletesebben. Láthatjuk, hogy Kelsen kritikája érvényes lehet a modern természetjogi tanokkal szemben, de nem a természetjog *klasszikus* irányzatával szemben. Hogy mégis röviden újra foglalkozunk ezen újkantiánus módszertani kérdéssel, annak oka az, hogy immáron a magukat a klasszikusok örökségének folytatóinak vallók között is megjelent ezen módszertani dualizmus, mint alapvető természetjogi elmélet-képző elv, egyébként heves kritikát kiváltva a hagyományos arisztoteliánus-tomista tanok képviselőinek oldaláról. A szóban forgó módszertani alapvetés megjelenése tekintetében az angolszász nyelvterületen felbukkanó „neoklasszikus" irányzatra, illetve a „természetjog új tanára" [*New Natural Law Theory*] gondolunk[48], amelynek vezéralakjai John Finnis és Germain Grisez:

„mi ugyanis komolyan vesszük azt a tényt, hogy az *erkölcsi »legyen« nem vezethető le az elméleti igazság – például a metafizika és/vagy a filozófiai antropológia – »van«-jából*. Logikailag természetesen a levezetés elvégezhető bármely olyan esetben, amelyben a »van« által kifejezett igazság egy olyan valóságról szól, amely valamiféle erkölcsi normát foglal magába. Így abból a kijelentésből, hogy »Ez egy olyan cselekedet, amelyet minden becsületes ember véghez vinne« levezethető a következő: »Ezt a cselekedetet véghez kell vinni«. Mindazonáltal *elméleti premisszák sorából nem lehet logikai hiba nélkül levezetni semmilyen gyakorlati igazságot*, hiszen a hibátlan érvelés feltétele, hogy semmi olyan nem szerepelhet a konklúzióban, ami nem volt adva a premisszákban. (Az elvek és a konklúziók viszonya a kijelentések közötti logikai kapcsolaton alapul.) Ezért az *erkölcs végső elvei nem lehetnek a metafizika és/vagy a filozófiai antropológia elméleti igazságai*. (kiemelés tőlem: F. J.)”[49]

Ez nem jelenti azt, hogy felfogásukban az erkölcsnek semmi köze ne lenne az emberi természethez[50], hanem csak azt, hogy ezen szerzők sok tekintetben a neokantiánus módszertant létrehozó emberkép- és erkölcsprobléma örökösei. Finnis és munkatársai tulajdonképpen szétválasztják a *gyakorlati* és a *teoretikus* értelmet, az *etikát* és a *metafizikát*, a *természetet* és a *morált*, a *létet* és a *legyent*, valamint az *ontológiát* és a *deontológiát*.[51] Kérdés ezután, hogy milyen értelemben lehet még ezen tanokat „természetjoginak” nevezni? Valóban, inkább a *gyakorlati filozófiát* újítják meg hatásos elméleteikben.

A *lét-legyen* modernista problematikájának végiggondolása azonban azért lehet mégis előremutató, mivel az a jog *lényegi jellegének*, *strukturális felépítettségének* és *természeti (filozófiai antropológiai) alapjainak* feltárását teszi lehetővé. Mint majd látni fogjuk, a jog strukturális jellemzői összhangban vannak azzal a léttel, amire vonatkoznak, azaz az emberi létmód jellemzőivel, minthogy mindkettő az emberek közötti relacionalitást fejezi ki, bár a jog sajátos eszközeivel hozza felszínre azt.

Mint ismeretes, Hume – híressé vált – törvénye értelmében egy létre vonatkozó állításból, mely a leíró vagy megállapító nyelvhez tartozik, nem lehet deontikus vagy „legyen”-re vonatkozó állítást levezetni, amely az értékelő-előíró nyelv világa. A létből tehát nem lehet a legyent logikailag levezetni, mivel „tényt” és „értéket” külön kell választani, vallják – többek között – az újkantiánus jog- és morálfilozófusok.[52] A klasszikus természetjogi felfogásokat viszont mindig az jellemezte, hogy a pozitív jogi legyent a teleologikus *lét belső természetes normativitására* alapozták, azaz magára a természetjog érvényességére.

A modern természeti állapot tanát megkonstruáló filozófusok viszont úgy alkotják meg az ideális társadalmi-politikai berendezkedés teóriáját, hogy az ember, illetve az ember számára „jó” alapvetően *epikureus* természetéből indulnak ki, és ezen redukált – sokszor csak alig *emberi*, mivel alig *erkölcsös* és alig *észvezérelt* – „emberi” természetre mint létre építik *logikai szükségszerűségként* elénk táruló rendszerüket. Az erkölcsében és racionalitásában *redukált emberi természet* léte – metafizikai támaszától megfosztatván – valóban nem szolgálhat a természetes erkölcs és a természetjog elveinek és tételeinek megalapozásaként. Ezen természetből ugyanis valóban nem származik semmiféle morális értelemben vett legyen, hanem csak egyetlenegy *természeti „jog”* a biológiai lét puszta fizikai fenntartására, illetve annak egy bizonyos szintű – sokszor csak materiális értelemben vett – jól-létére. A modern korban, az emberi lét,

az emberi természet így már nem alapult egy *a.)* metafizikai legyenen, de *b.)* belső természetes erkölcsi normativitása sincs. Amivé az vált, az már valóban nem lehetett a legyen alapja. A természeti állapotok naturalizált „emberi" természetéből, amely inkább az *állati* természethez hasonlatos (Hobbesnál és Spinozánál az állat „ordasabb", Rousseaunál pedig „jámborabb" fajta), nem lehet ugyanis az *emberi* együttélés normáit kiolvasni, levezetni. Ebben nincs semmi meglepő, hiszen az állatok világában az állatvilág ösztön-törvényszerűségei uralkodnak.

A klasszikus természetjog képviselői ezzel szemben nem az állat-szerű „alig-ember" természetéből indulnak ki, amikor a jog alapjait keresik, hanem a természeténél fogva *társadalmi relációiban* élő *erkölcsös* és *racionális személyből*.

8. A pozitív jog az emberi lét-módusz igazságaira épít

A természetjog tartalmát két fő irányban szokás kutatni aszerint, hogy azt *a.)* a *közjogi, hatalomszervezeti* oldalról közelítik meg, vagy pedig azt a *b.)* személyek közötti hatóan, inkább a *társadalmi-polgári* viszonyokban érvényesülőnek tekintik. Az első gondolati irány inkább a *modernitásban* volt uralkodó, amely többek között olyan kérdéseket tárgyal, mint a hatalom és az állam eredete, legitimitása, az igazságtalan jognak való engedelmesség stb., s alapvetően a jogot az állam által alkotott *törvénnyel* azonosítja, míg a jog valóságát a személyközi viszonyokhoz jobban kötő szemléletmód inkább a *klasszikus természetjogi* irányzathoz kötődik. Az első irányzat az emberre inkább mint *individuum*ra tekint, s a személyközi viszonyokban a „*Másikét nem elvenni*" egoisztikusabb elv a meghatározó, a második pedig optimistább antropológiájában az altruisztikusabb „*megadni a Másiknak az őt illetőt*" elvet tekinti a (természet)jog legfőbb elvének, hiszen a *személy* képes ezt a Másikat megillető jogost megállapítani, de meg is tudja azt adni, sőt rendszerint meg is adja. Az utóbbi évtizedekben ezen, a *személyközi viszonyokat* középpontba emelő szemléletmód kiemelt hangsúlyt kapott, sőt, egyes szerzőknél néha már a *jogiság* alapvető szemléleti módjának rangjára emelkedett. Náluk az interszubjektivitás nem a polgári együttélés természetjogi elveinek összességét jelenti, hanem a *jogi elismerő viszonyulást* általában, adott esetben csoportok, államok közötti viszonyban is.[53]

Az egyfajta egzisztencialista-kanti természetjogi gondolkodást kialakító Sergio Cotta is ez utóbbiak táborába tartozik, de a jogfilozófusok között széles azok skálája, akik a jog interszubjektív dimenziójában a jog *lényegi* jellemzőjét látják.[54]

A lét és a legyen újkantiánus különválasztását számos kortárs természetjogász kritizálja, így a bőség zavarában vagyunk. Mi ezek közül most Sergio Cotta érveit vesszük alapul, mivel ő több kanti elvi kiindulópontot is elfogad, s azokat természetjogi elméletének alapjául állítja.[55] Ezeket ezúttal nincs módunk áttekinteni, de az imént tett hivatkozásban megjelölt források jól mutatják, hogy a lét-legyen újkantiánus módszertani dualizmust Kant érveit alapul véve is meg lehet ingatni. Most Cottától csak egyetlen idézetet hoznánk:

> „A normát [ugyanis] – az alapértelmezéséhez tartozó hipotetikus és diszpozitív összetevőjében egyaránt –, teljességében az a már jelzett antropológiai bizonyosság hatja át, hogy »mivel mi emberek *vagyunk*«. Hiszen pontosan azáltal, hogy emberek vagyunk, vagyunk képesek szerződést kötni, jogtalanságot vagy bűncselekményt elkövetni és ezek miatt vád alá kerülni. Az állatok, már amennyit tudunk róluk, nem követik el ezen cselekmények egyikét sem, vagy legalábbis jogi

> terminusokkal viselkedésüket ekképpen minősítenünk nem lehetséges. Az emberi akaratnak, valamint káros elhajlásainak megnyilvánulásaira irányuló mindenfajta elmélyült polgárjogi, büntetőjogi és kánonjogi kutatás ezen bizonyos emberi mivolt elemezgetésének az eredménye. Ugyanígy a norma diszpozitív összetevője, ami kimondja, hogy valamit »kell«, arra az előfeltevésre támaszkodik, hogy »mivel *mi* emberek *vagyunk*«. Csak mert emberek *vagyunk*, *kell* meghatározott módon viselkednünk."[56]

A jog normativitásának nem lehet más alapja, mint az emberi természet jellemzői, a természetjog pedig nem épülhet másra, mint az emberi természetre. De miben is ragadható meg ez a természet? Semmi esetre sem azonosítható a valóságban effektíve előforduló esetleges, létező jelenségekkel. A természetjog a természetet annak filozófiai *lényegében* ragadja meg, vagyis koncentrált sajátosságában. A természetjogi gondolkodás szerint az embernek és annak közösségeinek, valamint azok interakcióinak van belső lényegük, ami a középkori gyakorlatias beállítottságú jogász számára – ha nem is mindig tudatosítottan – evidenciaként hatott.

A természetjogászok azt vallják, hogy az emberi természet lét-valósága olyan belső normativitással rendelkezik, amelyet a pozitív jog (pozitív jogi „legyen") alkotójának le kell képeznie a pozitív jogi normák szintjére, illetőleg ezen, eredetileg természetjogi normatartalmakat érvényre kell juttatnia, mert az ember csak ezáltal maradhat ember, a pozitív jog pedig csak így lehet az *emberi* viszonyokat *emberi módon* szabályozó normarendszer. A leglényegibb elvekre, az emberi természet és az emberi viszonyok alapvető belső normáira kell gondolnunk, ami nélkül a vizsgált valóság, a társadalmi viszony nem lenne az, ami. Már a jogalkotó akarata és parancsa előtt léteznek ezen imperatívuszok, és azért érvényesek, mert a dolgok belső természete szerint valók. Ha a jogalkotó ezt a természeti lényeget nem figyelembe véve ez elleni törvényt bocsátana ki, nonszensz (értelem–nélküli) eset állna elő, vagyis ha például – hogy a husserli példa Sergio Cotta-i átiratát hozzuk – ezen törvény alapján szabályozná a hadsereget: „a harcosnak nem kell harcolnia". A harcos *lényegénél* fogva a harcra rendeltetett, ez adja társadalmi *lét*ének funkcionális *értelmét*, hiszen csak ezáltal nevezhetünk egy férfit egyáltalán harcosnak: az ő *lét*ének *értelme* tehát a harc, az *értékelő* szempontok pedig ezen túl helyezkednek el, vagyis, hogy egy harcosnak milyennek *kell* lennie egy szakmai vagy etikai kódex, illetőleg katonapolitikai megfontolások szerint, illetve, hogy az adott konkrét harcos bátor-e vagy gyáva stb. De nézzük meg a példát a maga teljességében úgy, ahogy azt Cotta leírja:

> Fogalmazzuk meg tehát általánosan: a jog saját kötelező erejének, objektív deontikusságának igazolását azon egzisztenciális környezet létéhez való önnön szükségességének *aletikus* igazolásából nyeri, amelyre vonatkozik. Ez az igazolás – amelynek premisszája egy egzisztenciális ítélet és ebből fejti ki az ennek megfelelő, szükséges kötelezést – teljességgel független a szóban forgó egzisztenciális környezetről tett értékítélettől. Az axiológiai ítélet nem a bizonyított igazság előfeltétele és nem is a deontikus érvelés kizárólagos alapja. A jog kötelező ereje igazolási eljárásának vázlatos előadása megerősítést talál Husserl egyik fontos tézisében. A „Logikai kutatások"-ban megállapította, hogy a normáknak „a normativitás (a »legyen« – *S. C.*) eszméjétől megkülönböztethető elméleti tartalommal kell rendelkezniük"[57] . Majd pontosítja, hogy az „*A*-nak *B*-nek kell lennie" norma

> megfelel a következő állításnak (én azt mondanám, hogy erre alapszik): „csak az az *A*, amely *B*, egy jó *A*”[58] . A husserli példa a következő: „»Egy harcosnak hősiesnek kell lennie« azt jelenti…, hogy csak egy »hősies« harcos egy jó harcos”[59] . Van egy hiba a husserli érvelésben, amelyre a kritikusok (például Kelsen) rámutattak, amely pedig abból fakad, hogy olyan axiológiai terminusokat használt, mint amilyen a „hősies”, a „*jó A*” vagy a „*jó* harcos”. A hiba könnyen kiküszöbölhető és nem is vezet a természetjogi tévedéshez, ha a példáját a következő módon fogalmazzuk újra: „A harcosnak harcolnia *kell*, egyébként nem harcos”. A katona léte, mint egzisztenciális modalitás (egzisztenciális ítélet) magában hordozza a „katonának kell…” normát, egyébként ez az alak szétfoszlik. Egy jó katonát akkor kapunk (értékítélet), ha az hősies, ügyes a fegyverforgatásban, nem adja meg magát stb. De ez az axiológiai ítélet előfeltételezi a katona létét, ugyanis nem lenne értelme azt egy civillel szemben megfogalmazni. Ahhoz tehát, hogy valaki katona legyen a szó egzisztenciális értelmében, elég egy olyan valakinek lenni, aki a harcért van, akkor is, ha a harcban félni fog és nem lesz jó katona. Az igazolás ebben az esetben sem állít illetve prejudikál semmit a katona létének *értékére* vonatkozóan. Ily módon újrafogalmazom Husserl általános megállapítását a következő módon: „*A*-nak csak akkor *kell B*-nek lennie, ha *B* szükséges *A* létéhez”. Más szavakkal: *B* benne foglaltatik *A* egzisztenciális igazságában, legyen ez akár Szókratész polisz-polgára, akár Husserl katonája.[60]

A (természet)jog tehát feltárja a természet, az emberi viszony belső *logoszát*, értelmét, mely nem más, mint annak belső *lényegi* valója, *értelme*. Azon belső normativitást bontja ki ily módon a társadalmi viszonyokból, ami annak belső értelme, s amely nélkül az nem lenne önazonos:

> „A természetjog nem *leíró*, de ezért még nem közvetlenül é*rtékelő*, hanem elsődlegesen *kifejtő* elmélet. Vagyis felteszi, újólag megkérdőjelezőleg, *miért* van a minden kultúrában és minden időkben jelenlévő jelenség-jog. Ez a transzkulturális és időntúli jelenségbéli lét nem magyarázható meg teljesen anélkül, hogy […] az emberi létmódba írt alapja felől meg ne bizonyosodnánk.”[61]

Ez az emberi létmódba írt *immanens normativitás* szolgál alapul a tételes jog számára, de meghagyva a pozitív jog alkotója számára az ezen kereteken belüli szabad jogalakítás lehetőségét.

A tételes jogot alkotó tehát nem hagyhatja figyelmen kívül – állítják a természetjogi gondolkodás képviselői – az emberi lét belső normativitását, ezt kell feltárnia, elismernie és a szabályalkotásnál érvényre juttatnia. Mindezeken túl azonban a jogalkotó nagy szabadsággal rendelkezik, de nem teljes szabadsággal, hiszen köti például a „dolog természete” is, vagy legalábbis, ha ésszerűen akarja gyakorolni jogalkotói tevékenységét, akkor ahhoz kell tartania magát.

9. A természetjog emberi természethez kötött filozófiai jellege és a társadalomtudományi vizsgálódás jelenség-szférához való kötöttsége

Ami a természetjogi gondolkodásmód sajátossága, az a filozófiai vizsgálódás és a társadalomtudományos[62] kutatás szemléleti módszereinek, megközelítésmódjainak szintetizálása egy sajátos szemlélet szerint. Míg a filozófia az *integratív* módszert választja, vagyis a valóságot egyfajta *szintézisben* láttatja, addig a társadalomtudományok a „jelenségszférát" kutatva képesek a lét világának belső *ellentmondásait* is felmutatni. A természetjog tipikusan *filozófiai kutatási mód*, hiszen olyan kérdéseket is vizsgálatának tárgyává tesz, amelyek a filozófia kérdésfeltevései is: az ember természete általában, az emberi tapasztalat alapjai, a társadalmi létezés fundamentumai stb. A természetjog kritériumainak fényében a *jelenségszférában* ható pozitív jog bizonyos normái, intézményei, illetve a jelenségszférában észlelhető bizonyos magatartási formák a *lényegszférába* tartozóknak nyilváníttatnak, mint az *emberi természetnek megfelelő* normák, intézmények és magatartási minták, mások pedig a természetjoggal *ütközvén* helyességet, elismerést és érvényességet a természetjogtól nem nyernek. A természetjog *megítélő-értékelő* mechanizmusával a társadalomban fellelhető dichotómiákat a „lényegben" kibékíti azáltal, hogy a társadalmi tények között a *logosz* révén értékelve *különböztet*, amelyre filozófiai jellege teszi alkalmassá. A természetjog filozófiai természete azt jelenti, hogy a pozitív jog létének problémáit, és általában a disszonáns (igazságtalan, jogtalan, erkölcstelen) pozitív jogot vagy az empirikusan regisztrálható, bármiféle társadalmilag joginak tekintett valóságot önmagában érzékelve – politológiai alapkérdések, jogszociológiai kutatások, kriminalisztikai elemzések eredményeinek *filozófiai* értékelésével, bioetikai problémák gondolati elmélyítésével – kérdést tesz fel a helyes normativitás, illetve a jogiság, a jogi érvényesség *mibenlétére* vonatkozóan, azaz mintegy a társadalomtudományok kérdéseit és eredményeit filozófiai szintre transzponálja, és ezen kérdésekre a választ a jognak az *emberi természetben* való gyökerezettségéből kiindulva adja meg. Nem szünteti meg viszont a 'jelenség' és a lényeg' kettősségét, hiszen *kritikai-értékelő* funkciója éppen a helytelennel, az igazságtalannal, az erkölcstelennel, a jogtalannal szemben nyilvánul meg. Sőt, azt is mondhatnánk, hogy a természetjog önmagában feltételezi a „természetjog-ellenes pozitív jog" lehetőségét, a *ius naturalis*nak ellentmondó pozitív jogot. Nincs tehát mitől tartania a társadalmi valósággal találkozván, sőt, érdeme és funkciója abban áll, hogy *értelemmel* tölti meg a társadalmi-jogi jelenségvilág „vak" és önmaguknak is ellentmondó tényeit. Természetesen csak a legfontosabb elvekről, intézményekről és szabályokról van szó, hiszen a filozófiát, így a természetjogi gondolkodásmódot is csak ez érdekli. Ezen túl, a részleteket tekintve, a jogalkotó, illetve a normakövető cselekvő nagy szabadsággal rendelkezik.

10. Végezetül arról, hogy szükséges-e az emberi természet egy klasszikusnak minősített természetjogi tanhoz?

Kétségen felül áll tehát, hogy a jogról való filozófiai gondolkodás összefonódik az általában vett *filozófiai* gondolkodással, amely az emberi élet és a társadalmi együttélés alapjait, belső természetét, s az azt mozgató és meghatározó normáit, törvényeit kutatja. A filozófus tehát az emberi együttélés alapjait kutatva a *természet* felfedezéséhez, s magához a természetjogi

gondolkodáshoz jut el. A jogász pedig szintén a jog jelenségének *alapjául* álló feltételeket feltárva a természetjogi gondolkodás terrénumán találja magát. Eszmetörténetileg azt nevezhetjük az első filozófusnak, aki az emberi együttélést biztosító jog érvényességi alapjai mögött rejlő valóságot kutatván a természetet felfedezte, így a filozófiai gondolkodás kialakulása elszakíthatatlanul összefonódik a jogfilozófia legősibb kutatási módjával, magával a természetjogi gondolattal.

A jogfilozófiai gondolkodás így elszakíthatatlan az ember, valamint az emberi viszonyok belső természetét, lényegét kutató természetjogi kutatástól, minthogy enélkül nem érhető meg a jog léte és funkciója az emberi társadalomban. A jog valóságát érintő, sőt meghatározó emberi társadalom mibenlétéről és milyenségéről így ezen kutatások eredményeképpen szükségképpen állításokat kell tennünk. Így minden jogfilozófiai koncepció végső soron *filozófiai antropológián* és *társadalomfilozófián* nyugszik. Ezen kutatás azonban csupán kiindulópont a jogász számára, bár ezen metafizikai állításokból néhány természetjogi előírás közvetlenül, mintegy konklúzióként fakad. Így az ember filozófiailag megállapítható természetéből, ontológiai igazságaiból közvetlenül következik néhány jogi előírás. Ilyen kógens előírás például az emberi élet védelme annak minden stádiumában, vagy a heteroszexuális házassági kapcsolaton nyugvó család alkotmányos intézményvédelmének szükségessége. Az emberi természetből fakad minden ember egyenlő személyi méltósága, tekintet nélkül egyéb különbözőségeikre. Ezen egyenlő személyi méltóság miatt mindenki a személyi méltóságot érintő egyenlő jogokkal rendelkezik. Ezeken túl azonban nem jelenti azt, hogy mindenkinek *ugyanaz* jár jog-szerűen. Hogy kinek mi jár, azt a természetjog és az annak megfelelő pozitív jog határozza meg. A természetjog ugyanis nem csak az egyenlő személyi méltóságot írja elő alanyi jogokként, hanem az emberi együttélési rend igazságait is normatíve fejezi ki, amelyek szintén természetjogi előírások.

Az angolszász világban korunkban jelentkező azon önmagát természetjogiként meghatározó elméletek, amelyeknek alapvető, részben az újkantianizmusra visszavezethető módszertani állítása szerint, az emberi természet *a priori* megállapítható elméleti igazságaiból nem lehet levezetni egyetlen természetjogi előírást sem, mondván, hogy a jog a gyakorlati filozófia terrénuma, azon tanok ily módon nem az emberi természetből indulnak ki, nem azon alapszanak, s így a következetes szóhasználathoz ragaszkodva, nem is minősíthetőek természetjogi elméleteknek. Ezen elméletekben az emberi természet igazságaival semmit nem ír elő természetjogilag kógens módon, de nem is tilt meg semmit sem. Így következetesen végiggondolva voltaképpen nem is lehet természetjog-ellenes pozitív jogi előírásról beszélni ezen elméletek vonatkozásában, aminek jogiságát maga az emberi természet önnön morálfilozófiai igazságaival vitatná el, minthogy a természetjog-ellenes törvény minden körülmények között csak ál-jog, „pszeudotörvény" lehet, mivel érvénytelen, minthogy tartalmában, hatásában természet-ellenes. A nem az emberi természeten alapuló „természetjogi", de igazából csak a gyakorlati filozófiát a jogi argumentációba visszaemelő elméletek esetében tehát semmi sem természetjog-ellenes. Az emberi természet lényegi struktúrájából közvetlenül fakadó jogi, vagyis jogilag kötelező, tartalmában pedig egyértelmű és kógens természetjogi előírás nem is létezik, mert nem az emberi természet, annak igazságaival a jog forrása. A természeti, s ekképpen természetjogi alapjaitól eloldott gyakorlati racionalitás szempontjai csak kiegészítik, „dúsítják" érveikkel a pozitív jog pozitivista alapállásból megfogalmazott érvényességi vagy helyességi szempontrendszerét. Egy ilyen elmélet, annak minden érdemét őszintén elismerve, a jogpozitivizmus merevségét az

argumentáció- és az igazoláselemekkel ugyan oldani képes, de annak módszertani előfeltevéseiből és következményeiből nem tud, de talán nem is akar szabadulni. Az argumentáció- és érveléselmélet ugyanis nem megalapozás-elmélet[63]; úgy gondoljuk, hogy csak egy biztos filozófiai elméleti megalapozás bázisán, az emberi természetből fakadó kógens előírásokat is figyelembe véve, a természetjogi elvek között *lenne* alkalmas a konkrét helyes és egyben természetjogilag is érvényes döntések megtalálására. Ha van is természetjoginak nevezett előírás ezen elméletekben, az végeredményben nem is „jogi", mert jogi értelemben nem kötelező, hanem „csak" morálisan orientál, a gyakorlati ésszerűséget illetően javasol és tanácsol egy relativista morálfilozófiai elméleti bázison. Nem is véletlen, hogy ezen elméletek *inkább* morálfilozófiai és politikai filozófiai kérdésekkel, s nem annyira a kifejezetten jogfilozófiai kérdésekkel vannak elfoglalva.

Ha valaki a klasszikus természetjogi gondolkodás örökösének tartja magát, akkor az ember filozófiai antropológiai és egyben közösségi-társadalmi természetének vizsgálatától nem tekinthet el, mert a természetjog azért neveztetik így, mivel az emberi természethez igazodó jogiságot kutatja, azon oknál kifolyólag, minthogy a jog az *emberi* viszonyokat szabályozza.

Jegyzetek

[1] Ezen kérdéskör vizsgálata a természetjogi okfejtés és elméletépítés hagyományosan első lépcsőfokának számít mind a mai napig. Akkor is, ha nem az emberi „teoretikusan megállapított" természeti lényegből kerül „levezetésre" a természetjog. Ld.: Robert P. George *In defense of natural law* (Oxford-New York: Oxford University Press 2001), benne a 'Natural Law and Human Nature' fejezet, 83-91. o. Korábban megjelent: in *Natural Law Theory* ed. Robert P. George (Oxford: Clarendon Press 1996), 31-41. o.

[2] A kozmikus gondolkodás keretein belül megfogalmazott elméletek abban megegyeznek, hogy a jog és a közösségi együttélés kérdéseit a *kozmosz keretén belül*, az *arkhé*, mint a dolgok ősi létalapja segítségével magyarázták. A jog kozmikus szemléletének első korai írásos maradványa Anaximandrosz töredékes írásaiban hagyományozódott ránk. Az igazságosság [*diké*] a meghatározatlan [*apeiron*] megnyilvánulásaként tárul elénk, ami minden dolog lényegi valójához hozzátartozik, s a dolgok rendező elveként [*arkhé*] szerepel. Az igazságosság tehát nemcsak az emberek együttélését szabályozza – mint Hesziodosz esetében –, hanem egyetemes törvényszerűségként az egész világmindenséget [*kozmosz*] áthatja. Az igazságosság fogalmát a szubsztanciákra, a természeti elemekre, azok egymásközti viszonyaira is alkalmazza Anaximandrosz, amennyiben az azok egyensúlyát van hivatva biztosítani: „. . . valami egyéb *apeiron* természet, amelyből létrejön valamennyi égbolt és a bennük levő kozmoszok. Amikből keletkeznek a dolgok, azokba történik a pusztulásuk is »szükségszerűen; mert büntetést és jóvátételt fizetnek egymásnak jogtalankodásaikért az Idő elrendelése szerint«, mint igen költői kifejezésekkel élve mondja." Szimplikiosz idézi in G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield *A preszókratikus filozófusok* (Budapest: Atlantisz Kiadó 1998), 183. o. tágabb kitekintésben ld.: G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, i. m. 183-187. o.; az ellentétek átfogó egyensúlyához: i. m. 178. o.

[3] Jacques Maritain *Nove lezioni sulla legge naturale* (Milano: Jaca Book 1985), 93-112. o.

[4] Lásd a kötet szerkesztőjének és a maritaini szövegek gondozójának összefoglaló táblázatát in: J. Maritain, i. m. 94. o.

[5] Michel Villey 'A klasszikus természetjog egy történész szemével' in *Természetjog, szöveggyűjtemény* szerk. Frivaldszky János (Budapest: Szent István Társulat 2006), 199. o.

[6] Uo.

[7] Uo. Majd így folytatja: „Mellékesen megjegyezzük, ez a nyelvi hiba meglehetősen régi – korábbi Kantnál. Amikor a keresztény moralisták a középkortól kezdve a tudat tartalmát, vagyis Szent Pál szavai szerint a Teremtő által minden egyes ember szívébe beírt *természeti törvényt* – azaz a gyakorlati ész parancsait is – olykor a *ius naturae*, *ius naturale* szavakkal jelölték, már ők is ennek a barbarizmusnak a vétkébe estek, és azzal, hogy a jogot az erkölccsel összekeverték, a természetjogot a jogászok szemszögéből terméketlen irányba terelték, zsákutcába vezették. Azt hiszem, viszonylag könnyen elfogadhatják az idáig elhangzottakat: a Természet nem azonos az Ésszel. A természetet nem keverjük össze az ésszel, avagy – Erik Wolf stílusában – a természetet „észként" [*Natur als Verstand*] csak nyelvi pontatlanság árán gondoljuk el. Vagy azért, mert az emberi természet egyik alkotóelemét látjuk az értelemben, és

azt hisszük, hogy a természetjogot helyesen az „ember természetéből" vezethetjük le. De érzésem szerint ez csak egy újabb tévedés a természetjog autentikus fogalmához képest. Egy másik, még régibb és szintén nagyon elterjedt tévedésről is szeretnék néhány szót ejteni. A modern európai közvéleményben sűrűn fognak találkozni azzal a gondolattal, hogy a természetjog az, amit az *ember természetéből* levezetünk. Ez az elképzelés egyébként már Cicero munkásságában nagyon világosan és kifejezetten megjelenik. *A natura hominis est repetunda*, írja a természeti törvényről a *De legibus*ban. Ez a koncepció a sztoikus erkölcstanból ered. A sztoikusok szerint – olvassuk csak el a *De Natura Deorum*ot – az ember egy elkülönült részt képez a természetben, mivel – szemben az állatokkal, a növényekkel és a tárgyakkal – részesedik az értelemből, és egy testvéri közösségbe van meghívva embertársai és az istenek közé. Innen – az embernek ebből a sajátos természetéből – ered a jog. A jogot specifikusan az eszes és társias ember természetéből vezetik le. Az *ember sajátos* természetére való hivatkozás vezetett oda, hogy az észből levezetett jogot, az észjogot a természetjoggal összekeverjük. Nos, rendkívül figyelemreméltó, hogy ezek a sztoikus koncepciók, ezek a cicerói gondolatok döntő befolyást gyakoroltak – a XVI. századtól – a modern Európa jogi gondolkodására; és újra alapjaivá váltak annak az állítólagos természetjognak, amit a természetjog modern iskolájának hívunk, vagyis Grotius és követői doktrínájának. Pontosan az ember természetéből, az eszes és társias, vagy ahogy Pufendorf mondja, gyenge – *imbecillus* – emberéből indul ki Grotius, Pufendorf, sőt még Hobbes és Locke – és a *német felvilágosodás* szerzői is. És emiatt voltak erőfeszítéseik véleményem szerint teljesen hiábavalók. De újra feltesszük a kérdést: tényleg az lenne a természetjog doktrínájának jelentése, hogy a jogot az ember természetéből vezetjük le? A magam részéről fontosnak tartom aláhúzni, hogy itt a természetjog *megrontásáról* van szó." i. m. 199-200. o.

[8] M. Villey, i. m. 200-201. o.

[9] Giovanni Ambrosetti *Diritto naturale cristiano* (Roma: Editrice Studium 1970), 38-39. o.

[10] Az '*alieni abstinentia*' modern természetjogi elv központi szerepének alapos tanulmányozásához ld.: Alberto Donati *Giusnaturalismo e diritto europeo – Human rights* e *Grundrechte* (Milano: Giuffrè Editore 2002), különösen: 9-33. o. és 82. o.

[11] A. Donati, i. m. 21. o.

[12] Ld.: uo.

[13] I. m. 22. o.

[14] Hozzá kell tennünk, hogy a szerződési jogban, vagyis a vagyoni viszonyok dinamikáját vizsgálva Villey értelemszerűen már nem a disztributív, hanem a kommutatív igazságosság szerepét méltatja, s inkább a vagyoni viszonyok statikájában, a tulajdonjog tekintetében hivatkozik az osztó igazságosságra, amely a tulajdoni viszonyok mindenáron való konzerválása helyett, megfelelő jogi eszközökkel a politikai közösség fennmaradását és jóllétét mozdíthatná elő. Michel Villey *La formazione del pensiero giuridico moderno* (Milano: Jaca Book 2007), 396. o.

[15] Javier Hervada *Introduzione critica al diritto naturale* (Milano: Giuffrè Editore 1990), 43, 49. o.

[16] Arisztotelész *Nikomakhoszi Etika* 1130b.

[17] *Nikomakhoszi Etika* 1131a.

[18] Aldo Schiavone *Ius* – L'invenzione del diritto in Occidente (Torino: Giulio Einaudi Editore2005), 285. o.

[19] Ld. M. Villey példáit: i. m. 399. o.

[20] A. Schiavone, i. m. 357. o.

[21] I. m. 284-286. o.

[22] I. m. 356. o.

[23] M. Villey, i. m. 399. o.

[24] Hans Jonas 'Gnózis, egzisztencializmus és nihilizmus I.' *Pro Philosophia Füzetek* (Veszprém 1999) 19-20, 131. o.

[25] Hans Jonas, i. m. 131-132. o.

[26] Hans Jonas 'Gnózis, egzisztencializmus és nihilizmus II.' *Pro Philosophia Füzetek* (Veszprém 1999) 25-26. o.

[27] A központinak bizonyuló *füszisz* jelentése Martin Heideggernél a következőkben foglalható össze. Heidegger a középső korszakában a metafizikai kor destrukcióját a *füszisz* fogalom elemzésével kezdte. A *Lét és idő*ben még nem elemzett ezen fogalom központi jelentőséget nyer alig pár évvel később keletkezett műveiben (előadásaiban) a létértelmezés szempontjából. *A metafizika alapfogalmai*ban az elemzés a *füszisz* eredeti görög jelentésének feltárásával kezdődik, ami a görög filozófiai gondolkodásban meghatározó jelentőségű volt. Heidegger megfogalmazásában a görög *füszisz* a *növekedőt*, a *növekedést*, de a „*növekedésben nőttet*" is jelenti. Azt is jelenti tehát, amivé a dolog növekszik, azaz a „növekedés végpontját, a dolognak azt a tulajdonságát, amellyel a növekedés befejeződése után rendelkezik, akkor, amikor képes lesz mindarra, amire a kérdéses fajtához tartozó, teljesen kifejlett dolgok képesek". /Leo Strauss, Joseph Cropsey *A politikai filozófia története* I, (Budapest: Európa Könyvkiadó 1994), 15. o. Megjegyzendő, hogy az iskolaalapító Leo Strauss Németországban hallgatta Heidegger előadásait, s így a *füszisz*re és a

*logosz*ra vonatkozó (formálódó) nézeteit is elsőkézből ismerhette./ Heidegger rámutat arra, hogy a növekedés és a női egészen tág értelmében értendő, ahogy az az ember ősi tapasztalatában megjelenik. Jelenti ez következésképpen a növények, az állatok növekedését, keletkezését és pusztulását egyaránt mint természetes elszigetelt folyamatokat. De átfogó és tág értelemben ez olyan történés is, amit körülvesz és áthat az évszakok váltakozása, a nappal és az éjszaka egymásra-következése, de az időjárás változása és az égitestek vándorlása is. Mindez együtt a növekedés. A pontosabb és filozófiaibb megfogalmazásban azonban a *füszisz* „az egészében vett létező önmagát kibontakoztató működése". / Martin Heidegger *A metafizika alapfogalmai* (Budapest: Osiris Kiadó 2004), 51. o./ Az egészében vett létezőnek ezt a *működését* az ember komplex módon tapasztalja meg. Az egyes emberi biológiai életeseményeket (nemzés, születés, érlelődés, öregedés, halál) nem mai értelmében szűken vett biológiai-természeti folyamat-jellegűkben érzékelték, hanem olyanokként, mint amik a létező általános működésébe tartozóak, amely így az emberi életesemények mozzanatait és magát az emberi sorsot is magába foglalja. Az antik filozófusok tehát nem a szó mai értelmében természetfilozófusok, ha egyáltalán azoknak nevezhetőek. Ez a természet teljesen áthatja, körülveszi az embert, aki azt nem uralja, de már a kezdetekben megnyilatkozott róla. Az újkori fogalmak szerint ez az egészében vett létező a természetet, a történelmet és bizonyos módon istent is magába foglalja.

[28] Heidegger két nekirugaszkodással igyekezett az emberi létről való gondolkodás rehabilitációjáért küzdeni. Az első a *Lét és idő* korszaka, a második korszakban viszont a metafizika történetét járja végig, hogy a létfelejtés történetét jobban megértse; másrészt mivel a létfelejtés maga is a kortárs emberének létéhez tartozik, azért szükséges ezt az utat végigjárni a gondolkodás síkján is. Heidegger tehát a *Lét és idő*ben az ittlétből indul ki és a lét felé tör, addig későbbi műveiben már a lét felől közelít. /Fehér M. István *Martin Heidegger* (Kossuth Könyvkiadó 1984), 142-146. o./ A feladat azonban a metafizikai tradíció meghaladása a lét „megalapozása" iránti kutatásban. A 'fundamentálontológia' kétes asszociációi miatt, minthogy a fogalom azt a látszatot keltheti, hogy valami végső ontológiai megalapozást igyekszik találni és alkalmazni, ezért késői korszakában elhagyja ezen, korábban saját maga által választott terminust. A lét megalapozása nem ontológia, sőt nem is filozófia, hanem gondolkodás [*Denken*]. / I. m. 145. o./ Nem a *létezőt*, hanem a *létet* kívánja meghatározni, leírni, ezért a létezők körében mozgó metafizikai gondolkodást meg kívánja haladni. A *metafizikai gondolkodás* hagyománya mindig egy mögöttes, lényegi, megalapozó, első mozgató létező után kutat. A léthez azonban nem jut el. Azt egyszerűen elfeledte. A feladat az, hogy a létezőtől megkülönböztetett létet a létezővel összhangban, az 'ontológiai differenciá'-ban meghatározza, leírja úgy, hogy a metafizikai gondolkodás *létfelejtésének* történetét végigkíséri. A filozófia ontológia, az ontológia pedig a lét tudománya. A lét azonban egy létező léte, önmaga azonban nem létező. Ez a fogalmi különbségtétel az *ontológiai differencia* tehát. Nem a metafizikai tradíció szerinti létezőnek egy másik létezőtől való megkülönböztetéséről van szó, hanem a létnek a létezőtől. A létezőtől nem egy másik, mögöttes, megalapozó létező irányába mozdulunk el, hanem a lét irányában. Márpedig a görögöktől napjainkig éppen az a jellemző, hogy a filozófiai-metafizikai gondolkodás a létre kérdez, de a létező létét egy magasabb létezőben alapozza meg és belőle kiindulva határozza meg. Ha viszont ezen legalapvetőbb létező létét nem alapozza meg, akkor a lét nincsen meghatározva, mert a létre vonatkozó kérdésfeltevés hiányzik. / I. m. 143-144. o./ A léthez kell tehát visszatérnünk – hangsúlyozza Heidegger. Azonban a létező mégsem negligálható, hiszen a lét elszakíthatatlanul kapcsolódik hozzá, minthogy a lét sohasem önmagában van, hanem a létezőhöz való átmenetében. A lét a létezőhöz való átmenetében nem hagyja el a helyét, s nem lép át egy másik minőségbe (a létezőébe), ami ekképpen nélküle is lehetne, létezhetne. Az átmenetben a lét a létezőt lenni hagyja, oly módon, hogy *felfedi*. Azonban amennyiben nem hagyja el a helyét, annyiban önmagát e felfedéskor *elrejti*. / Fehér M. István *Martin Heidegger* (Budapest: Göncöl Kiadó 1992), 2. bővített kiadás, 286. o./ A létezőnek a létből való eredése rejtve marad, vagyis az, hogy a létező a léthez tartozik, belőle ered. Az ontológiai differencia tehát elfelejtődik, s a lét története a létfelejtéssel kezdődik. A lét és a létező elkezdett önmagáért valónak tűnni, sőt a lét lassanként maga is létezővé „válni". Minden létezőt megalapozó létezővé vált, minthogy eredetét egy legmagasabb létezőben leli meg. A lét és a létező közötti különbség elejtése a metafizika megszületésének pillanata. Vagyis éppen a lét elejtése, az így értett „*nihilizmus*" képezi a metafizika alapját. A *Lét és idő*vel ellentétben későbbi írásaiban nem a létnek filozófiai alapját keresi, s így nem egy ilyen értelemben vett lételméletet (ontológiát) akar megalapozni, hanem abból indul ki, hogy az európai filozófia, azaz a metafizika történetének kezdete, s így „alapja" a létfelejtésre tehető, vagyis arra a mozzanatra, hogy az elrejtetlenség párja az elrejtettség elvonja magát. Az alap tehát az elrejtettség, az alap elvonódása. Az elrejtetlenség kibomlásakor az elrejtettség momentuma – amiből pedig az elrejtetlen kiemelkedése történik – feledésbe merül, méghozzá az elrejtetlenség, a létező javára. / I. m. 287. o./ Vissza kell tehát térni abba a korba, amikor e kettő még együttesen volt jelen a filozófiában és a gondolkodásban. De mi a jelenlegi helyzet a lét kérdését illetően? A létező különböző megnyilvánulásit, szintjeit könnyű fogalmilag megragadni (élő, élettelen, természet, történelem stb.), de a lét esetében bajba kerülünk: a semmiben mozgunk. A posztmodern gondolkodás megelőlegezéseként is értelmezhető az, ahogyan a létről szól, vagyis, hogy a lét *ürességként* tárul előnkbe. Így az ittlét is, az ember is üresség létében. Az ittlét állapota az üresség, ami elővetíti az *alany eltűnését*, halálát. A gondolkodás feladata éppen abban áll, hogy kövesse a létet

jelen visszahúzódott állapotába. A metafizika történetébe való még mélyebb belemerítkezés szükséges ahhoz, hogy a létfelejtés történetébe a megértés végett belehelyezkedhessünk. Tehát most nem a lét rendszeres, analitikus kifejtése és megalapozása szükséges mint a *Lét és idő*ben, hanem a lét történetének belehelyezkedő megértése a létfelejtés történetének, azaz a metafizika történetének feltárásával. A radikális újrakezdéshez vissza kell nyúlni a görögökhöz, ahol a létet még tematizálták, de ahol már annak feledésének története egyszersmind meg is kezdődött. Végig kell tehát a létfelejtés történetét járni, az európai filozófia, a metafizika történetét végigkövetve. A *Lét és idő*ben az ittlét fundamentálanalízise nem tette lehetővé, hogy valóban *történeti* módon közelítsen a lét kérdéséhez. Így a történetileg jelentős kérdések és fogalmak jórészt kiestek érdeklődési területéből. Márpedig a lét történetét, és következésképpen a létfejtés történetét, csak történetileg, a történetileg jelentős fogalmain keresztül lehet feltárni. Olyan alapszavak történetét kell tehát áttekinteni, amelyek érdekes módon csak későbbi írásaiban játszanak döntő szerepet, de amelyek nélkül a lét értelmének feltárásához nem vezet út. Mivel maga Heidegger mindig is hangsúlyozta gondolkodásának kontinuitását, ezért nem jogosulatlan, ha egy fejlődést látunk egymásra következő műveinek témafelvetéseiben. A *Lét és idő* már kijelölte e programot, vagyis, hogy a lét történeti *metafizikai destrukcióján* keresztül kíván a lét értelméhez eljutni, mindazonáltal a *Lét és idő* befejezetlensége mutat rá arra, hogy ezen destrukció csakis kifejezetten történeti úton lehetséges, a létfelejtés metafizikai történetének aprólékos fogalom- és eszmetörténeti végigjárásán keresztül, minthogy az ittlét analízisén keresztül nem vezet út a léthez. /Vajda Mihály *A posztmodern Heidegger* (T-Twins Kiadó, Lukács Archívum, Századvég Kiadó 1993), 72. o./ Újrakezdésre van tehát szükség, mert a *Lét és idő* analízise nem tárta fel a lét igazi értelmét. Heidegger a *Lét és idő*ben „nem volt még a metafizikai korszak radikális kritikusa, bár törekedett arra, hogy végrehajtsa a metafizikai gondolkodás destrukcióját". /I. m. 73. o./ Nem lehet az eszme- és gondolkodástörténeti dimenzió nélkül megérteni a létfelejtés európai jelentőségét és valóságát. Márpedig a lét értelme ezen létfelejtés történetébe szervesen ágyazódik. Az analízis segítségével nem sikerült a metafizikai korszak meghaladása, mivel ez csak történetileg lehetséges. Az ittlétet meghatározni képtelen modern dichotómiák, olyanok mint a test és lélek, a természet és ember, az objektum és szubjektum csakis a történeti visszatekintés révén haladhatóak meg. Vagyis a destrukció kifejezetten a történeti megközelítésen át lehetséges, ehhez viszont a történetileg jelentős kulcsfogalmak, az alapszavak jelentésváltozásait kell áttekinteni. Nem meglepő módon a természetjogi gondolkodás alapvető fogalmaival találkozunk, amelyek az emberi lét alapvető természetére vonatkoznak. A *Lét és idő*t követő (1927) korszakból két alapvető munka, azaz az alapul szolgáló előadások képezhetnék a vizsgálat tárgyát. A *Mi a metafizika?* 1929-ben tartott nevezetes székfoglalójáról beszélünk, illetve *A metafizika alapfogalmai* címmel összegzett 1929/30-as téli szemeszter során Freiburgban megtartott előadásairól. Ez utóbbi előadásokat csak több mint ötven évvel később (1983-ban) rendezték sajtó alá, így igazi bővizű forrásnak számít a kutatók számára mind mai napig. Hozzá kell azonban tennünk, hogy a szóban forgó fogalmak néhány év leforgása alatt központi jelentőséget nyertek, de különösen a *füsziszre* mondható el mindez. Az 1983-as megjelenésig azonban ismertek voltak Heidegger más írásai is, amelyek szintén a *füsziszt* tárgyalják, más fogalmakkal is összefüggésben, úgy mint a *logosz* vagy az *aleteia*. Kiemelendő az 1935-ben Freiburg in Breisgauban tartott nyári szemesztersorozat nyomán készült, *„Bevezetés a metafizikába"* címmel megjelent munka, amely kondenzáltan és kiérlelt formájában tartalmazza e kérdéseket.

[29] A szubjektum centrumvesztésének árnyalt tárgyalásához: Manfred Frank *Was ist Neostrukturalismus?* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984)

[30] „[. . .] történelmi léptekben a személyből az egyéniség tűnt el, a szingularitásból a saját-jelentés, az egyedből a bensőségesség. Az alanynak csupán nyomai vannak, s minden új nyom más nyomra vezet, »magának az alanynak« azonban éppen a nyomra nem vezető nyomokban veszett nyoma". Pethő Bertalan *Korunk filozófiája* (Budapest: Platon 1992), 46. o.

[31] Daniel Bell *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties* (New York: Free Press 1962)

[32] Michel Foucault *Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris 1961), 296. o.

[33] Marquis de Sade 'Az új Justine, avagy az erény meghurcoltatása' *Vulgo* (1999. Jún.) I, 1, 139. o.

[34] Vö.: Marquis de Sade, uo. ill. Marquis de Sade 'Házirend' *Vulgo* (1999. Jún.) I. 1. 146-150. o.

[35] A fogalmak ismertetéséhez: Szabó Márton *Politikai tudáselméletek* (Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó 1998), 229-236. o.

[36] „A (dolgok) természet(e) rejtőzködni szokott." 208. sz. töredék. idézve in: G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield *A preszokratikus filozófusok* i. m. 287. o.

[37] „A láthatatlan összeköttetés a láthatónál erősebb." 207. sz. töredék. G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, uo.

[38] Francesco D'Agostino *Filosofia del diritto* (Torino: G. Giappichelli Editore 1996), 51. o.

[39] Ahol nem létezik filozófia, ott következésképpen természetjogról sem beszélhetünk. A filozófia akkor jelent meg a történelemben, amikor a természetet felfedezték, s a filozófus az az ember volt, aki a természetet felfedezte. Leo Strauss *Természetjog és történelem* ford. Lánczi András (Budapest: Pallas Stúdió–Attraktor KFT 1999), 64. o.

[40] A kérdés rendszeres, analitikus tárgyalásához: Nicolai Hartmann *Teleológiai gondolkodás* (Budapest: Akadémiai Kiadó 1970)

[41] Vö.: Robert Spaemann 'Az emberi természet fogalmáról' in *A modern tudományok emberképe* szerk. Krzysztof Michalski (Budapest: Gondolat 1988), 148. o.

[42] Vö.: Christopher Stone 'Legyenek-e a fáknak jogaik?' in *Legyenek-e a fáknak jogaik?* szerk. Molnár László (Typotex 1999), Különösen: 'A természeti tárgyak törvényes jogai felé', i. m. 194-200. o.; Desmond Morris *Az állati jogok szerződése* (Budapest: Európa Könyvkiadó 1995)

[43] Vö.: *Természet és szabadság* szerk. Lányi András (Budapest. Osiris Kiadó 2000)

[44] Jacques Derrida *A szellemről* (Budapest: Osiris Kiadó 1995), 74-79. o. Gondolatainak megértéséhez figyelembe kell venni J. Derrida dekonstrukcionalista szemléletét, s végeredményben antiteleologikus beállítottságát. Ezen optika előnye, hogy a nem emberi lét perspektíváját is feltárja és a természeti környezet szempontjaira, s következésképpen annak „jogaira" is rávilágít.

[45] G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield *A preszokratikus filozófusok* i. m. 288. o.

[46] Vö.: L. Strauss, i. m. 64-70. o.

[47] Vö.: Szent Ágoston *Contra Faustum*, XXII, 28; PL, XLII, 419.

[48] Ezen irányzatokban a neoskolasztikus tanokkal ellentétben érvényesítik Hume törvényét, vagy másképpen a lét és a legyen szétválasztásának követelményét, tehát, hogy az etikát nem lehet antropológiából levezetni, s még kevésbé metafizikából deriválni. Gianfrancesco Zanetti *Ragion pratica e diritto* , un percorso aristotelico (Milano: Giuffrè Editore 2001), 213-214. o.

[49] Germain Grisez, Joseph Boyle, John Finnis 'Gyakorlati elvek, erkölcsi igazság és végső célok' in *Természetjog, szöveggyűjtemény* i. m. 213-214. o.

[50] Vö.: G. Grisez, J. Boyle, J. Finnis, i. m. 237. o.

[51] A vitához lásd: Henry Veatch 'Natural Law and the „Is"- „Ought" Question' *Catholic Lawyer*, 26 (1981); J. M. Finnis 'Natural Inclinations and Natural Rights: Deriving „Ought" from „Is" According to Aquinas' in L. J. Elders and K. Hedvig eds., 'Lex et Libertas' *Studi Tomistici*, 30 (Vatican City: Pontificia Accademia di S. Tommaso 1987), 45-47. o.

[52] A jogpozitivista elméletben a legyen a pozitív jogi normát, az abban megmutatkozó legyent jelenti. A lét pedig nem más mint a legyenként a jogi norma tartalmává tett emberi magatartások konkrét, társadalmi közegben realizálódott formája. A természetjogi felfogásokban a lét az emberi természet, de hasonlóképpen a pozitív jog is az, a legyen pedig az előbbiből – emberi természetből – fakadó, s a pozitív jogot megalapozó és meghatározó természetjog. A lét és a legyen jelentéstartalmai és ezek egymáshoz való viszonya a most előadottaknál jóval bonyolultabb képet mutat, hiszen a pozitivista felfogásokban is a legyen, mint pozitív jogi norma is lehet lét, ha mint társadalmi jelenséget tekintjük, mint ahogy a legyen is bizonyos tekintetben a létnek nem ellentéte, mivel nem más, mint egy jövőbeli *lét*. Vö.: Peschka Vilmos *A modern jogfilozófia alapproblémái* (Budapest: Gondolat 1972), 28-73. o. A lét tehát nagyon sokféle dolgot jelenthet, Kelsennél empirikus emberi magatartást, az ontológikus érvelésben természeti, antropológiai és pszichológiai törvényszerűségeket, a jogszociológiában, illetve a jog szociológiai megközelítésében társadalmi viszonyokat, a természetjogi felfogásokban viszont a lét a természet lényege, a fenomenológiai jogfilozófiában pedig „a dolog *a priori* lényege", de a lét jelentheti a „dolog természetét" is, melyet többen is különbözőképpen tematizáltak: pl. G. Radbruch, W. Maihofer, H. Coing. Erről külön fejezetben szólunk.

[53] Említhetnénk Piero Bellini nevét is, aki szerint csak a jog jogosultság/kötelesség–struktúrája hoz létre igazi interperszonális kapcsolatot, ellentétben az etikai normákkal, amelyek kötelesség-központúságukkal elsősorban az emberre önmagára és – a keresztény középkorban – természetesen Istenre irányulnak. Piero Bellini *Respublica sub Deo* (Firenze: Le Monnier Universitá 1993), 52. o. 17. jegyzet.

[54] Sergio Cotta „én-szintetikus-kapcsolati" antropológiája és jogi fenomenológiája: *Diritto, persona, mondo umano* (Torino: G. Giappichelli Editore 1989), pl. 180-181. o. ill. 202. o.; *Il diritto nell'esistenza* (Milano: Giuffré Editore 1991), 252. o.; Bruno Romano: *Il riconoscimento come relazione giuridica fondamentale* (Roma: Bulzoni Editore 1985); *Il diritto strutturato come discorso* (Roma: Bulzoni 1994); *Critica della ragione procedurale* (Roma: Bulzoni 1995); *Filosofia e diritto dopo Luhmann* (Roma: Bulzoni 1996) és Antonio Punzi: *Discorso, patto, diritto* (Milano: Dott. A. Giuffré Editore 1996) diszkurzív emancipatórikus jogkoncepciói vagy Lon Fuller „külső természetjoga" mindenképpen ide sorolhatók, de Otfried Höffe is ezirányban tett jelentős gondolati lépéseket, mint ahogy – a nem természetjogász – Jürgen Habermas „diszkurzív joga" is kétség kívül itt tárgyalandó. Újabban néhányan már kifejezetten személyközi jellegében ragadják meg a jogiság lényegét: Paolo Savarese *Il diritto nella relazione* (Torino: G. Giappichelli Editore 2000).

[55] Ld. Sergio Cotta 'A természet fogalma a jogban' és 'A természetjog filozófiai antropológiai alapja' in *Természetjog, szöveggyűjtemény* i. m. 173-183. o. és 183-188. o.

[56] S. Cotta ’A természetjog filozófiai antropológiai alapja’ i. m. 186. o.
[57] E. Husserl *Ricerce logiche*, olasz fordítás, 57. o.
[58] I. m. 58. o.
[59] I. m. 57. o.
[60] S. Cotta ’A természet fogalma a jogban’ i. m. 179-180. o.
[61] I. m. 175-176. o.
[62] A jogszociológia, pontosabban a jogi realizmus amerikai és skandináv irányzatai a klasszikus természetjogi tanhoz hasonlóan nem tudják elfogadni a lét és a legyen merev szétválasztását. Köztudomású, hogy ezen jogelméleti irányzatok figyelmüket a jogi társadalmi valóságra irányították. Mindazonáltal megállapíthatjuk, hogy a természetjogot meghaladni kívánó történeti jogi és jogszociológiai irányzatokban is meglehetősen sok „természetjogi maradvány” lelhető fel. Nem véletlenül… A természetjog és a jogszociológia kapcsolatáról egy önálló fejezetben bővebben szólunk.
[63] Vö.: Balogh István *Igazságosság és politika* (Budapest: L’Harmattan-MTA Politikatudományi Intézete 2007)