

Van-e természetjog?

A természetjog szükségessége

A címben szereplő kérdésre ma kevesen válaszolnának igennel, pedig a természetjog a nyugati gondolkodás egyik legfontosabb vívmányának tekinthető, s fogalma aligha nélkülözhető, ha úgy gondoljuk, hogy a tételes jog nem önmagában hordja igazolását, hanem van egy rajta kívüli mérce, amelyhez viszonyítva lehet helyesnek vagy helytelennek, sőt érvényesnek vagy érvénytelennek tartani. Lényegében a jog-erkölcs viszony kérdéskörének kulcsfogalmáról van szó. Ha ugyanis e viszonyt vizsgálván el akarjuk kerülni a jogi pozitivizmust, nem elég önmagában azt kijelenteni, hogy a jognak az erkölcshez kell igazodnia. Ebből akár még az is következhetne, hogy a jognak minduntalan alkalmazkodnia kell a társadalomban *éppen* ténylegesen uralkodó, a többség által elismert erkölcsi normákhoz; ha ez utóbbiak már önmagukban hordják igazolásukat, akkor nem történt egyéb, mint az, hogy a jogi pozitivizmust erkölcsi pozitivizmussal cseréltük fel, s a jogot kiszolgáltattuk a spontán társadalmi folyamatok esetlegességeinek. De persze az ellenkezője sem megoldás önmagában: hiába mondjuk, hogy a jognak befolyásolnia kell az erkölcsöt, a törvényeknek valamiképpen orientálniuk kell az embereket egy bizonyos értékrend felé, ha a jog, miközben ezt az irányítást végzi, maga nem alkalmazkodik valami tőle különböző mércéhez.

Szükség van tehát szabályok egy olyan együttesére, amely felette áll mind a *ténylegesen* elfogadott erkölcsnek, mind a *tételes* jognak, s amely mindkettő számára mérceként szolgálhat, mert valamiképpen kitüntetett a lehetséges normarendszerek között. Ezt a szerepet töltötte be hagyományosan a természetjog (jus naturale). E kifejezést a továbbiakban a „természetes erkölcsi törvény” (lex naturalis moralis) szinonimájaként alkalmazom, egyrészt a tömörség kedvéért, másrészt pedig mert a magyar szóhasználat e tekintetben nem egységes: a „lex naturalis moralis”-szal azonos értelemben vett rövidebb „lex naturalis”-t sokszor „természeti törvény”-nek fordítják, szembeállítva a természettudományos törvényként értelmezett „természettörvény”-nyel, máskor pedig, épp ellenkezőleg, az előbbi jelenti a fizikai, biológiai stb. törvényeket, az utóbbi pedig az erkölcsi normákat.

Természetjogon, a hagyományos szóhasználatnak megfelelően, azt az erkölcsi normarendszert értem, amely azért lehet egyetemes mércéje mind a jognak, mind az erkölcsnek, mert az emberi természetre épül. Elnevezése is részben ebből adódik, részben pedig a természetesnek és a természetfeletinek a keresztény (elsősorban a katolikus) gondolkodás általi megkülönböztetésén alapul: az előbbihez tartozik mindaz, ami az ember filozófiai értelemben vett természetének velejárója, s ami így a kinyilatkoztatás és a hit segítségével nélkül, természetes emberi ésszel megismerhető, míg a természetfeletti nem más, mint a mondottakhoz a jelen üdvrendben hozzátett „ráadás”: az ember meghívása Isten színe látására, s e ténynek, valamint az ezzel kapcsolatos emberi teendőknek a közlése kinyilatkoztatás útján. A természetjog elnevezésének ez utóbbi gyökere persze ebben a formában csak azóta fogalmazható meg, amióta létezik a hit és a tudás keresztény értelemben vett szembeállítása. Egy a kereszténységtől füg-

getlenül megfogalmazott természetjoggal szemben is követelmény azonban, hogy észérvekkel legyen védhető, s felismeréséhez, elfogadásához ne legyen szükség olyan tudásra, amely csak egy bizonyos vallás híveinek számára hozzáférhető, vagyis a természetjognak, másképpen szólva, rawlsi értelemben vett „publikus érveken” (Rawls 2005, pp. 212-254) kell alapulnia. Ez összefügg a természetjognak az emberi természetre való épülésével is: a normák tartalmának valamiképpen az ember ésszel megállapítható lényegi vonásaiból kell adódnia, forrásuk nem lehet pusztán az önkényes isteni akarat. (Ezért határolódik el a katolikus gondolkodás főárama a voluntarizmustól, attól a többek – pl. Ockham – által képviselt nézettől, amely szerint a törvények nem a dolgok természetén, hanem Isten pusztá akaratán – vagy mondjuk így: szeszélyén – alapulnak, pl. előírhatná, hogy az embernek kötelező ölnie, paráználkodnia, lopnia, hazudnia stb.)

A természetjog eleinte az ember *kötelességeit* hangsúlyozta: megmondta, mit *kell* tennünk annak érdekében, hogy természetünknek megfelelően éljünk. Később, az újkor során, egyre inkább az ember jogaira helyeződött a nyomaték, s végül csak ezek maradtak meg és váltak a mai nyugati politikai és jogi konszenzus alapjává. Közben ráadásul elveszítették alapjaikat: a két első híres – XVIII. századi – emberi jogi dokumentum (az amerikai Függetlenségi Nyilatkozat és a francia Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozata), valamint ezek 1948 óta született utódai nem tartalmazzák e jogok elméleti levezetését, megalapozását. A két elsőként említett szöveg még hivatkozik ugyan Istenre ill. a „Legfelsőbb Lényre”, de semmi közelebbit nem mond arról, hogy Ő miért éppen ezekkel a jogokkal ruházott fel minket, hogyan következnek ezek tartalma az emberi természetből. Az 1948-as Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata már Istenre sem hivatkozik, egyszerűen beéri a jogok pusztá deklaratív felsorolásával, mintha valami evidenciáról volna szó.

Történeket ugyan kísérletek filozófusok részéről az észérvekkel való levezetésre, ám éppen e kísérletek nagy száma, közülük soknak egymással való összeegyeztethetlensége ébreszt kétségeket irántuk, nem beszélve arról a tényről, hogy egyik sem örvend általános elismertségnek. Ráadásul korunk szelleme nem is kedvez sem az emberi természetre való hivatkozásnak, sem az észérvek másfajta alapozásokkal szembeni előnyben részesítésének: a posztmodernitással összeegyeztethetetlen mind a hagyományos értelemben vett emberi természet fogalma, mind a racionalitás kitüntettségének elfogadása. Így nem csoda, ha egyre népszerűbb az antifundacionalista felfogás, amely szerint nem lehet, de nem is kell észérveket használni az emberi jogok vagy bármely más, a mai Nyugaton elfogadott, de globális érvényűnek szánt érték elfogadtatására. Richard Rorty például azt javasolja (Rorty 1993): ismerjük el, hogy a liberális demokráciában tisztelt alapvető értékek egyszerűen a nyugati civilizáció hagyományának termékei, objektíve nem jobbak vagy rosszabbak más hagyományokéinál, racionálisan nem megalapozhatóak, ezért fogadjuk el – és népszerűsítsük világszerte – őket pusztán azon az alapon, hogy érzelmileg kötődünk hozzájuk, s ezt a kötődést tartsuk fenn és erősítsük tudatos neveléssel.

De érdemes-e egyáltalán *ezt* a mai nyugati „hagyományt” elterjeszteni? Pótolhatja-e a klasszikus értelemben vett természetjogot? Mellőzhetjük-e a régi természetjog előírta kötelességek rendszerét, s mondhatjuk-e azt, hogy az egyéneknek nincs egyéb kötelességük, mint más egyének jogainak megsértésétől tartózkodni, s amíg ezt betartják, joguk van a „jó életéről” alkotott saját elgondolásuk szerint élni? Lehet-e az állam dolga csupán az, hogy semleges ma-

radjon ezekkel az egyéni életforma-választásokkal szemben, mindegyiket egyaránt tisztelje, minden diszkrimináció nélkül, pontosabban – az újabban jellemző elképzelések szerint – még arra is törekedjen, hogy a társadalomban egyre inkább olyan feltételek alakuljanak ki, amelyek mindenkinek egyenlően teszik lehetővé választott életformája követését, ami egyrészt a vagyoni és műveltségbeli különbségek valamelyes kiegyenlítését követeli, másrészt olyan közvélemény kialakítását, amely az államhoz hasonlóan maga sem diszkriminál többé bizonyos életformákat (ami viszont az állam részéről olykor *pozitív* diszkriminációt kíván, legalábbis átmenetileg)?

E kérdés, a ma szokásos terminusokat használva, így is feltehető: helyénvaló-e a „jó” (*good*) és a „helyes” (*right*) szétválasztása, ha az előbbin az egyén által választott saját életforma esetleges tartalmát értjük, az utóbbin pedig az ennek szabad követését biztosító kereteket: a kárelvet és az ezzel összeegyeztethető valamennyi egyéni életformával való „egyenlő törődést” (*equal concern*) az állam részéről?

A mai nyugati konszenzus igenlő választ ad e kérdésre, éppen abban látva a liberális demokráciák lényegét, hogy az állam többé nem áll ki a „jó életről” alkotott egy bizonyos nézet mellett, nem tűz ki egyetlen közös embereszményt az állampolgárok elé, hanem rábízta az egyénre az ezzel kapcsolatos döntést. Ez első pillantásra éppen azt jelenti, hogy e rendszer lényegileg kizárja a természetjog lehetőségét, hiszen ennek megfogalmazásához egy bizonyos emberkép – vagyis az emberi természet egy meghatározott koncepciója – melletti elköteleződésre van szükség, amelyre azután az ennek megfelelő normák épülhetnek. Úgy is felfogható azonban a helyzet, hogy maga ez a rendszer is feltételez, kimondatlanul, egy meghatározott emberképet: az embert eszerint olyan lényként kell elgondolni, akinek számára éppen a mindenki szabad életforma-választását biztosító liberális demokrácia az eszményi társadalom, amely pedig a maga részéről képes a minimális erkölcsi követelményeket (a fenti értelemben vett „helyes” által alkotott keretekhez szükséges normákat) betartó egyének együttéléseként működni. Ha ez utóbbi értelmezésből indulunk ki, akkor akár a mai nyugati konszenzust is felfoghatjuk egyfajta minimalista természetjogi rendszerként (v. ö. Hart 1995, pp. 215-231).

A liberalizmus önromboló volta

Kérdés azonban, hogy, akár természetjogként, akár éppen ennek tagadásaként fogjuk fel e mai nyugati konszenzust, működőképes-e egyáltalán hosszú távon az erre épülő társadalom. Egyre több jel mutat arra, hogy nem. Lényegéből fakadóan velejárója ugyanis egy bizonyos belső feszültség, amelynek talán leghíresebb megfogalmazása az ún. Böckenförde-paradoxon. Ez Ernst-Wolfgang Böckenförde német jogfilozófusról, a szövetségi alkotmánybíróság egykori tagjáról kapta a nevét, aki a következőképpen foglalja össze a probléma lényegét (Böckenförde 1976, p. 60):

„A szabadelvű, szekularizált állam olyan előfeltételekből él, amelyeket maga nem garantálhat. Ebben áll az a nagy kaland, amelyre a szabadság érdekében vállalkozott. Egyfelől mint liberális állam csak akkor képes fennmaradni, ha a szabadság, amelyet polgárainak engedélyez, az egyénekből meglévő morális tartalmak és a társadalom homogenitása által benső szabályo-

zást nyer. Másfelől ezeket a benső szabályozóerőket nem biztosíthatja önmaga, jogi kényszerek és autoritatív rendelkezések által úgy, hogy ezzel fel ne adná liberális voltát.”

Másképpen fogalmazva: a liberális állam, éppen mert magánügynek tekinti az erkölcsöt, e téren nem írhat elő a polgárok számára kötelező normákat és értékeket, miközben maga a liberális társadalom sem képes hosszú távon működni bizonyos alapvető normák és értékek általános elfogadottsága nélkül. Természetesen nem Böckenförde az első, s nem is ő az egyetlen, aki felismerte ezt a sajátos feszültséget. Ugyanerre a problémára, a liberális demokráciák működéséhez szükséges erkölcsi háttér eltűnésének veszélyére már többek között Walter Lippmann is felhívta a figyelmet 1955-ben megjelent *The Public Philosophy* című művében (magyar kiadása: Lippmann 1993). S ugyanez volt a Ratzinger bíboros és Habermas által 2004-ben a liberális állam „politika előtti morális alapjairól” folytatott nevezetes dialógus témája is.

Vegyük szemügyre közelebbről ezt a paradoxont, most már függetlenül magától Böckenfördétől, egyszerűen azt vizsgálva, miképpen teszi lehetővé a liberalizmus, saját deklarált központi értékeinek sérelme nélkül, sőt épp ezek nevében, önnön felszámolását!

Kezdjük ennek az ellentmondásnak konkrétabb kifejtésével, azon megfogalmazására támaszkodva, amelyet Böckenförde honfitársa – s hozzá hasonlóan szintén az alkotmánybíróság egykori tagja – Paul Kirchhof adott (Kirchhof 2005), s amelyet Diogenész-dilemmaként szokás emlegetni, noha, mint látni fogjuk, a cinikus bölcselőre való utalás a problémának csak az egyik részterületét érinti!

„A szabadságjogok mindig kínálatot képeznek, amelyet a szabadságra jogosultak elfogadhatnak, de el is utasíthatnak. Az állam azonban arra számít, hogy a szabadságra jogosultak többsége ténylegesen él a szabadsággal. [...] Ha Németországban az emberek többsége úgy döntene, hogy Diogenész módjára hordóban lakik, tehát nem törődik a gazdasággal, senkinek a szabadságát nem sértené, mert ez a döntés is a szabadság tartalmának része. A szociális piacgazdaság, az adóztató és finanszírozó állam azonban éppen a maga szabad voltában menne tönkre.

Kultúrállamunk arra is épül, hogy mindig újra és újra lesznek emberek, akik a tudomány terén erőfeszítéseket tesznek az igazság megismerésére; akik művészileg készek rá, hogy a szépet megérezzék és formákban fejezzék ki; akik vallási téren rákérdeznek a kifürkészhetetlenre. Ha nem léteznének ilyen emberek, ettől még gondosan tiszteletben lehetne tartani a jogokat, ám e kultúrállam néma és cselekvésképtelen lenne.

A szabadelvű államnak e ráutaltsága a szabadságkínálat egyének általi elfogadására a házasság és a család esetében is érvényes. Az állam arra számít, hogy a jövőben is sok gyerekünk lesz, akik e kultúrállamot hordozzák, e gazdasági rendszert életben tartják, e demokráciát tartalommal és gondolatokkal töltik meg. Ám a szabadelvű állam magától értetődően a jogosultak kezében hagyja a házasság és a család melletti vagy elleni döntést.”

Ha így áll a helyzet, természetesen mindig fenyeget annak veszélye, hogy az állampolgárok többsége olyan döntést hoz, amely a társadalom hosszú távú fennmaradása és virágzása ellen hat.

Arról, hogy mindez nem pusztán két, a liberalizmust bizonyos értelemben kívülről, kritikusan szemlélő szerző véleménye (tekintve, hogy mind Böckenförde, mind Kirchhof hívő katolikus), hanem valóban létezik efféle ellentmondás, amely éppenséggel a mai liberális gondolkodás lényegéből fakad, meggyőződhetünk, ha magának ez utóbbinak néhány közismert képviselőjénél is találunk egyértelmű bizonyítékokat. Azt, hogy az egyénnek nem kikényszeríthető erkölcsi kötelessége az önművelés, az öntökéletesítés, hogy a szabad idejében folyton a tévét bámulva söröző tömegember magatartása épp olyan „tiszteletre méltó”, mint a tudósé, s épp úgy kijár neki a *bármely* életformát az állam részéről megillető „egyenlő törődés”, mint mindenki másnak, olyan neves liberális gondolkodók is állítják, mint Ronald Dworkin (Dworkin 1992, p. 191) vagy a hazánkban viszonylag kevésbé ismert francia Ruwen Ogien, aki egyenesen „a lustasághoz való jogért” száll síkra (Ogien 2013, p. 184), hangsúlyozza, hogy az embernek nincsenek önmaga iránti kötelességei (Ogien 2007, pp. 33-57), és hevesen tiltakozik az ellen, hogy az iskolai erkölcsi nevelés során (amely már magában is elvetendő) szorgalmas, munkaszerető emberekké akarják alakítani a diákokat (Ogien 2013, p. 189).

Ha ez így van, akkor valóban fennáll annak lehetősége, hogy a nyugati civilizáció visszasüllyed a barbárságba, és ráadásul megfelelő gazdasági és kulturális háttér híján nem fogja tudni majd felkínálni az egyén részére az életformák mai változatosságát, s így a „jó élet” tetszés szerinti formájának választásához való jog pusztán elméleti lehetőség marad.

Kirchhofnak a családdal kapcsolatos megjegyzése talán még kevesebb igazolást igényel itt: közismert, hogy éppen a nemiség terén való szabad életmódválasztás számít a mai nyugati átlagember számára a *par excellence* „magánügynek”, hiszen, úgymond, ha felnőtt emberek önként vesznek részt valamilyen szexuális tevékenységben, függetlenül attól, hogy ez házasságban történik-e vagy sem, s ha nem, milyen formában, akkor ezzel egyetlen más egyénnek sem ártanak, tehát nincs sértett, akire hivatkozva a kárelv jegyében fel lehetne lépni ellenük. Ha egyaránt értékesnek minősül a családalapítás és a nemiséget kizárólag élvezetforrásként kezelő életvitel, akkor nyilvánvaló, hogy a társadalom többsége az utóbbi mellett fog dönteni, hiszen így anélkül juthat szexuális örömhöz, hogy melléje a házassággal, gyermekvállalással járó elköteleződések és terheket is vállalnia kellene. Így pedig, mint már tapasztalatból tudjuk, elkerülhetetlenül haladunk a társadalom elöregedése és kihalása felé.

De ha csakis akkor alkalmazunk az egyénnel szemben erőszakot, ha már ténylegesen ártott másnak, vagy ha ennek „világos és jelenvaló veszélye”¹ áll fenn, végső soron magát a károkozást sem tudjuk hatékonyan megátolni, hanem az anarchia lehetőségét kockáztatjuk, s így akár a liberális minimum is veszélybe kerülhet. Hiszen pl. az erények kiművelésének hiánya önmagában még nem károkozás, így e hiány megengedése is „belefér” a legradikálisabb liberálisok elgondolásaiba. A már említett Ogien pl. az iskolai erkölcsant bírálva azt is ellenzi, hogy a gyerekeket önfegyelemre, az indulataik feletti ellenőrzés kialakítására neveljék. (Ogien 2013, p. 189) Ám az önuralomra képtelen emberek számának így történő növelésével az agresszió, a károkozás valószínűségét is jelentősen erősítjük. Ogien álláspontja nem is egészen újdonság. Már a számára irányadóul szolgáló John Stuart Mill (a kárelv klasszikus formájának megfogalmazója) is úgy vélte, *azt* önmagában nincs jogunk megakadályozni, hogy valaki akár önhibájából olyan állapotban legyen, amelyben növekszik az általa okozható kár valószínűsége. A részegséget pl. magánügynek tartja mindaddig, amíg az ittas egyén nem tesz

valóban kárt mások személyében vagy javaiban. Legfeljebb azt lehet szerinte a részegségért felelősségre vonni, aki már egyszer ténylegesen ártott ittasan másoknak (Mill 1980, p. 191).

A liberalizmus tehát önrombolónak bizonyul, ha következetesen alkalmazzuk elveit. Ha tartós rendszernek szánja magát, korrekcióra szorul, ki kell egészíteni. Nem elegendő az a minimalista erkölcs, amely csak az egyéneknek való károkozást tiltja, és az e tilalomba nem ütköző életformák egyenlő tiszteletét írja elő. Olyan normák is szükségesek, amelyek biztosítják a népesség fennmaradását, de azt is, hogy e népesség olyan emberekből álljon, akik megfelelő készségekkel rendelkeznek az életforma-változtatosság alapjául (is) szükséges gazdasági és kulturális háttér megőrzéséhez és fejlesztéséhez, és maguknak a normáknak a betartásához. Egyszerűen szólva a klasszikus értelemben vett észbeli és erkölcsi *erényekkel* kell rendelkezniük. Mindez természetesen nem lehet fakultatív, hiszen akkor egy lépést sem jutottunk előre. Az államnak bevallottan perfekcionistaának kell lennie, deklarálta az önművelés, az önmagunkkal szembeni igényesség, az önuralom stb. előmozdítójaként és a szaporodás és szocializáció normális színterének tekintett hagyományos családmódellet pártolójaként fellépve, feladva tehát a mondott vonatkozásokban az állam kötelező erkölcsi semlegességét.

Az emberi természet és az általa megkövetelt normák

Ha azonban a mondottakról gondoskodunk, ezzel valójában már nem a liberalizmust „mentetük meg”, hanem olyasmit írtunk elő, ami minden egyáltalán emberinek nevezhető társadalom működéséhez szükséges, vagy úgy is fogalmazhatunk: ami magának az emberi természetnek a követelménye. Ha ugyanis egy dolog természetén – az arisztotelészi-tomista gondolkodás szellemében – e dolog *lényegét* értjük *működésének, tevékenységének* szempontjából tekintve,² akkor az emberi természet sajátosságáról a következőket mondhatjuk. Az ember működése, szemben az állatéval, nem merül ki biológiai szükségletei kielégítésében, tehát a lét- és fajfenntartásban, hanem vannak történelmileg növekvő számú sajátosan emberi szükségletei, amelyeket ugyancsak egyre változatosabb formákban létező sajátosan emberi tevékenységek által elégít ki (ide tartozik pl. a tudomány és a művészet). S részben ugyanez vonatkozik eredeti biológiai szükségleteire is, amelyek humanizálódnak, s így tulajdonképpen a sajátosan emberi szükségletek sorába illeszkednek. (A létfenntartás e humanizálódásának elemei közé tartoznak pl. az étkezés közben betartott illemszabályok és a konyhaművészet. A fajfenntartás esetében pedig ugyanezen vonatkozásban említhetjük a szerelmet, az udvarlást, a házasság intézményét stb.) E tevékenységek céltudatosan folynak, a világ feletti növekvő racionális ellenőrzés jegyében. A mondottak (szaporodó sajátosan humán vagy humanizált szükségletek és nekik megfelelő tevékenységek, növekvő racionális uralom) együttesen adják természetünk jellemzőit, amelyekhez azonban még egy fontos elemet hozzá kell tennünk: az ember kultúrára utaltságát. A fentiek ugyanis nem egyetlen nemzedék alatt valósulnak meg, hanem hosszú (elvben végtelen) történeti fejlődés során, amelyet az tesz lehetővé, hogy tevékenységünk eredménye tárgyiasulva leválik rólunk és örökül hagyható a következő generációknak, amely tovább folytatja a tárgyiasulásokat felhalmozását. (A tárgyiasulások közé nem csupán a fizikai objektumok tartoznak, a leghétköznapibb szerszámoktól a műalkotásokig; léteznek szellemi tárgyiasulások is, pl. a szokások, az illemszabályok, az erkölcsi normák, a különféle megtanulható készségek, a nyelv stb.) E tárgyiasulások összessége a kultúra. Ebbe beleszületve válhatunk egyáltalán emberré, rövid idő alatt elsajátítva a történelmileg felhalmozott tárgyiasulá-

sok használatának módját. Ez pedig feltételezi a társadalmat, amely először is *egyáltalán lehetővé teszi*, a szocializációt, biztosítva, hogy „beletanuljunk” a kultúrába, másodsor a munkamegosztás általi specializáció és a kooperáció révén hozzájárul az egyes sajátos tevékenységformák elkülönüléséhez, tökéletesedéséhez, differenciálódásához és hatékonyságuk növekedéséhez, harmadszor védelmet ad a gyermeknek, aki jóval tovább szorul rá a szülői gondoskodásra, mint más fajok esetében (de e harmadik mozzanat tulajdonképpen az elsővel összeolvasztható az ember esetében, hiszen a szülő általi nevelés egyben a szocializáció első szakasza is; a szülői gondoskodás, amennyiben egyáltalán emberi, mindig tartalmaz valami többletet a puszta testi tápláláson és fizikai védelmen felül). Kultúrára utaltságunk tehát felöleli történelemre és társadalomra utaltságunkat is, s ezekkel együtt képezi természetünk egyik fontos elemét.

Az az önmagában talán közhelynek hangzó állítás tehát, hogy az ember „társas élőlény”, ha helyesen értjük, *egyszerre* jelent egyfelől *adottságot*, kész helyzetet, amelyet figyelembe kell vennünk, amikor saját élettervünkről határozunk, másfelől *feladatot, célt*, amelynek teljesítéséhez egy az emberi természetnek megfelelően működő társadalomban minden egészséges egyén hozzájárul valamilyen formában. Az első jelentés arra utal, hogy a megszülető egyének társadalomban „találják magukat”, s *kénytelenek* alkalmazkodni egymáshoz, végső soron saját jól felfogott érdekükben tartózkodni attól, hogy kárt okozzanak egymásnak, miközben mindegyikük igyekszik a maga egyéni életcélját megvalósítani. A második jelentés viszont arra utal, hogy az egyének nem egyszerűen „számolnak” azzal a többé-kevésbé zavaró körülménnyel, hogy rajtuk kívül mások is léteznek, hanem *fenntartják* a társadalmat mint az emberi természethez szervesen hozzátartozó valamit, ami nélkül tartósan az egyének sem létezhetnének *mint* változatos tartalmú egyéni célokat követő lények. E két jelentés együttesen adja meg az erkölcs tartalmát: ennek normái részben az egyéneknek való károkozást tiltják, részben viszont a társadalom mint olyan tartós fennmaradását szolgálják a szaporodás és a szocializáció kereteinek szabályozásával, a tárgyasulások (főként a készségek) megőrzésének és bővítésének biztosításával és az emberi lét természeti feltételeinek megőrzésével.

E kétfunkciós erkölcs képezi a természetjog lényegét abban az értelemben, ahogy e kifejezést a jelen írásban használjuk.³ Mint látható, főként abban különbözik a liberalizmus által feltételezett minimalista erkölctől, hogy ez utóbbi lényegében az erkölcsnek csak az első funkcióját hangsúlyozza.⁴ Ha azonban úgy fogjuk fel a különbség okát, hogy a liberális demokrácia, miközben a lehető legnagyobb mozgásteret igyekszik biztosítani a saját céljait (az egyéni „jó”-kat) követő, egyenlő tiszteletre jogosult egyének számára, egyúttal – és éppen mert jónak tartja, ha az ilyen egyénekből álló civilizáció fennmarad – a társadalom mint olyan megőrzését is igenli, s valójában e kettős cél érdekében meghatározott keretet (mint „helyes”-t) írja elő kötelezőként, csak éppen tévesen ítélte meg a kerethez szükséges normák tartalmát (pl. mert abban bízott, hogy az egyének maguktól kialakítják a szükséges morális alapokat, s ezzel az államnak nem kell foglalkoznia), akkor a liberalizmus akár úgy is értelmezheti a szükséges korrekciót, a kétfunkciós erkölcsre való áttérést (a család, az erények stb. állami támogatásával), hogy tulajdonképpen fő céljának, az egyéni szabadság biztosításának *történelmileg tartósabb* érvényesülése érdekében ír elő néhány a kárelven felüli újabb korlátot az egyének szabadságának, s így az általunk javasolt természetjog végső soron valamiféle „javított liberalizmusnak” is felfogható. De nem az elnevezés a lényeg, hanem az, hogy az emberi civilizáció mint sokféle szükségletet sokféle módon kielégítő egyének társadalma fennmaradjon.⁵

A relativista kihívás és a rá adható válasz

Terjedelmi korlátaim miatt nincs mód rá, hogy e kétfunkciós erkölcs összes normáját részletesen bemutassam. (Ezekről bővebben ld. Turgonyi 2012.) De a mondottakból sejthető, hogy az első funkcióhoz olyan normák tartoznak, mint az ölés, a lopás, a csalás, a becsületsértés stb. tilalma, míg a másodikhoz egyebek között a nemi életet és a házasságot szabályozó előírások. Már ez elegendő lehet ahhoz, hogy az olvasóban súlyos kétségek támadjanak a természetjog megfogalmazhatóságát illetően. Hiszen a felsoroltak vonatkozásában első pillantásra meglehetősen nagy tarkaság jellemző a különböző civilizációkra. Valamennyien tudnánk egymással homlokegyenest ellenkező előírásokat idézni, mondjuk, az egyes korok és kultúrák által elfogadott családtípussal kapcsolatban, vagy példákat hozni arra, mely népek tiltották és melyek tartották megengedhetőnek ártatlan emberek megölését, és így tovább. Tehát, már mielőtt egyáltalán tudnánk, pontosan melyek is a helyes természetjogi normák, előre tudjuk azt is, hogy nem örvendenek általános elismertségnek, hiszen a példaként említett, a maguk helyén és korában egyaránt elfogadott, de egymásnak ellentmondó normák nyilvánvalóan nem felelhetnek meg mind egyszerre ugyanannak a természetjognak. Nem teszi-e ez a tény eleve értelmetlenné a keresést?

Az erkölcsök sokféleségével való szembesülés egyeseket valóban erre a következtetésre, és így az erkölcsi relativizmus elfogadására készítet. Mások viszont, ha mégis levezetik valami módon az emberi természethez illő normákat, a nem ezeket követő civilizációkat bűnösöknek vagy „betegeknek” fogják nyilvánítani. Az első megoldás számunkra most elfogadhatatlan, hiszen célunk éppen a természetjog megtalálása. De a második lehetőség is kényelmetlen. Hiszen akár több ezer éven át fennálló, működő civilizációkról van szó. Milyen értelemben nevezhető egyáltalán *természetesnek* a természetjog, ha nélküle is megvagyunk? Nem kell-e lemondanunk róla, s elfogadni a relativista tételt, amely szerint nincs egyetemesen érvényes erkölcsi normarendszer?

Nos, van mód a relativizmus elkerülésére. Mindenekelőtt azt kell megértenünk, hogy a természetjog nem szükségképpen jelent valamiféle az emberi történelem kezdete óta végleges formájában ismert és ekként változatlanul megőrződő részletes normarendszert. Éppen a klasszikus természetjog legkidolgozottabb elmélete, a természetes erkölcsi törvényről szóló tomista tanítás kínál egy a relativizmust elkerülő megoldást a fenti problémára. Ez utóbbi természetesen nem kerülhette el a keresztény szerzők figyelmét; igaz ugyan, hogy az újkori földrajzi felfedezések keltették fel különösen az iránta való érdeklődést, de már az ókoriak ismerhettek a nyugati világéitől eltérő erkölcsöket követő népeket, és maga a Szentírás is szembesítette a kereszténységet az erkölcs történelmi változásának tényével, hiszen az Ószövetségben még megengedettként szerepel pl. a feleség elbocsátása és a többnejűség, amelyeket a kereszténység már tilt. Aquinói Szent Tamás is tudomásul veszi olyan népek létezését, akik az általa elfogadott természetjogtól eltérő normákat követtek. Véleménye szerint ezeket az eltéréseket részben valamely erkölcsileg elítélendő tényező idézi elő: az eszt eltorzítja a szenvedély vagy a rossz szokás [Tamás 1882/II., p. 580 (S. Th. I-II. 94.4)]. Ám ismer olyan eseteket is, amelyekben egy teljes nép bűn nélkül fogad el az erkölcsileg elvben egyedül helyesektől különböző normákat. Így például a többnejűség ószövetségi megengedettséggel kapcsolatban azt írja, hogy az egynejűsége vonatkozó parancs alól „egyedül Isten adhatott felmentést (dispensatio), belső inspiráció által (per inspirationem internam) [...] abban az időben, amikor a természet

nevezett parancsát mellőzni kellett, hogy nagyobb legyen az utódok számának növekedése” [Tamás 1882/VI., p. 165 (S. Th. Supplementum 65.2)]. Tamás tehát kifejezetten azt vallja, hogy lehetségesek olyan történelmi helyzetek, amelyekben valamely természetjogi norma érvényessége átmenetileg szünetel, s e tény nemcsak, hogy nem bűn, hanem éppenséggel elősegíti valamilyen fontos cél elérését (a fenti példa esetében a népszaporulat növelését).

Jacques Maritain e tamási szöveghelyet értelmezve úgy látja, az „inspiráció” helyett beszélhetünk „megelőlegezett felmentésről” (*dispense anticipée*) is (Maritain 1986, p. 170): Isten nem explicit módon, valamiféle belső sugallat segítségével közli az emberekkel a felmentés tényét, és nem is egy előzőleg már ismert törvény betartása alól ment föl bennünket, hanem egyszerűen csak *meghagyja* a társadalmat a szóban forgó törvényt illető *tudatlanságban*. (Maritain 1986, p. 170); mindez önmagában véve teljesen normális dolog (Maritain 1986, p. 194), ha, mint maga Maritain is teszi, eltekintünk az ősbűn előtti állapottal kapcsolatos *teológiai* ismereteinktől (Maritain 1986, p. 193), tehát mindattól, amit csak a Kinyilatkoztatásból tudunk az ember eredeti állapotáról, a Paradicsomról, a bűnbeeséséről és az ezt megelőző időszakról, amelyben az ember természetfeletti adományként kegyelmi állapotban volt, természetén kívüli adományként pedig halhatatlansággal, a concupiscentiától való mentességgel, különleges tudással stb. rendelkezett, és mindezt zárójelbe téve abból indulunk ki, amit a profán tudományok mondhatnak az emberiség történetének kezdeti szakaszáról. (S ezt katolikus voltunk ellenére, sőt éppen ezért is megtehetjük, mint maga Maritain, hiszen a felsoroltak csak ráadások voltak a tulajdonképpeni filozófiai értelemben vett emberi természethez képest.) Így a természetünkből adódó bizonyos normákról való tudásunk hiányát (e hiány esetleges pozitív történelmi szerepével együtt) Maritain önmagában véve teljesen normális – kezdeti fejletlenségünkből és más merőben evilági körülményekből és okokból fakadó – ténynek tartja, amelyet mind a nem hívő, mind a (csak hite alapján adott ismereteinek figyelembe vételétől eltekintő) katolikus gondolkodó elfogadhat, miközben mindkettő elismerheti a természetjogot mint mércét.

Maritain mindezzel összefüggésben különbséget tesz a természetjog ontológiai és ismeretelméleti oldala között: egyfelől öröktől fogva igaz, hogy megfogalmazható egy bizonyos normaegyüttes, amely önmagában véve a legjobban illik az emberi természethez, s amelyet így természetjognak nevezhetünk, másfelől e normák felismerése a történelem során, időben elnyújtva zajlik, a kulturális evolúció keretében, egyfajta *trial and error* folyamatként, amelynek során az emberiség különböző normákkal próbálkozik, s ezek közül némelyik beválik, mások kirostálódnak (Maritain 1986. 20-35. és 188).

Vannak-e végérvényes normák?

Így van egy értékes precedensünk arra, hogy egy nem öröktől fogva teljes terjedelmében ismert normarendszert is lehet természetjognak nevezni. Ám ha elfogadjuk ezt az evolúciós modellt, akkor azt a tényt is el kell fogadnunk, hogy bizonyos értelemben a különböző erkölcsi rendszerek *mindegyike* igazolható a maga helyén és korszakában, mint ezeknek megfelelő. (Vagy legalábbis közülük azoknak az esetében elmondhatjuk ezt, amelyek lehetővé teszik egy társadalom viszonylag hosszú távon való működését.) Ám ekkor hogyan tudjuk közülük kiválasztani a hiteleset, azaz magát a természetjogot? Biztosak lehetünk-e abban, hogy egy most

általunk racionálisan levezetett és a természetjoggal azonosított erkölcsi rendszer nem fog túlhaladottá válni valamikor a jövőben? A valódi természetjognak történelemfeletti jelleggel kell rendelkeznie, tartalmaznia kell néhány *végérvényes* normát, amelyek önmagukban véve *de jure* a legjobban illenek természetünkhöz, még ha nem ismertek is egyformán minden korban, és amelyekhez mérhetjük a *de facto* kialakult normákat, hogy ezeket helyeseknek vagy helyteleneknek minősítsük. (A keresztény gondolkodó számára természetesen rendelkezésre áll a Kinyilatkoztatás e normák megismeréséhez. Ám most mi tudatosan igyekszünk olyan érvelést alkalmazni, amely a nem hívők számára is hozzáférhető.)

Vannak-e ilyen normák? Mondhatjuk-e, hogy a normák felismerésének folyamata legalább némely vonatkozásban véges? Azaz: van-e legalább néhány olyan norma, amely, ha már egyszer megfogalmazást nyer, soha többé nem avul el? A válasz érdekében szerintünk a következőképpen kell eljárni. Amikor feltesszük a kérdést, vajon egy bizonyos norma végérvényes-e, azokat a történelmi körülményeket kell megvizsgálnunk, amelyek között a szóban forgó norma érvényesülhet és a társadalom működését szolgálhatja. Ha úgy látjuk, hogy az e körülményeket kitermelő és az emberi természet említett tendenciáinak (a világ feletti racionális kontroll növekedése stb.) megfelelő történelmi folyamat(ok) az adott vonatkozásban véget ért(ek), akkor jó okunk van feltételezni, hogy e norma végérvényes.

Illusztráljuk mindezt – a rövideg kedvéért – csupán egyetlen példával, a gyilkosság tilalmával! Nézzük meg tehát egyfelől, hogyan lehet elméletileg levezetni ártatlan emberek megölésének tilalmát, másfelől azt, hogy mit kezdhetünk az e szabállyal szembeni történelmi és néprajzi ellenpéldákkal!⁶

Az élővilágban az ölés és általában véve az erőszak a működési mechanizmus normális része. A fajok jelentős része úgy képes egyáltalán fennmaradni, hogy más fajok példányait elpusztítja. De Konrad Lorenz munkássága óta azt sem lehet komolyan kétségbe vonni, hogy az egy fajon *belüli* agresszió is lényeges szerepet játszik a bioszféra működési mechanizmusában (Lorenz 1995), s hogy ez sokszor akár közvetlenül, akár közvetve halált is okozhat, a fajtárs megölésével ill. létfenntartásának akadályozásával, pl. vadászterületéről való kiszorításával stb. (Csányi 1999, pp. 45 és 128, ill. p. 171). Miért lesz mindez alól kivétel az ember? Miért kell a társadalmon belül korlátozni az agressziót? A válasz természetesen nem lehet az, hogy Isten képmásai vagyunk; most olyan érvelést keresünk, amelyet hit nélkül is bárki elfogadhat. Az emberi méltóságra való hivatkozás sem elegendő. E fogalom ugyanis rendkívül bizonytalan és képlékeny, sokféle értelem adható neki, köztük éppen olyan is, amely nem zárja ki, hanem megengedi, vagy éppen megköveteli az ölést.⁷ Két párbajozó emberről pl., ha közben betartják a lovagiasság szabályait, elmondhatjuk, hogy tökéletesen tisztelik egymás emberi méltóságát e kifejezés egyik lehetséges értelmében. A kérdés itt éppen az, hogy az emberi méltóságnak miért éppen egy *olyan* értelmezését fogadjuk el, amely tiltja ártatlan ember megölését; azaz valójában még mindig e tilalom okát keressük. Talán az ember szellemi vonásai-ban kereshetjük a választ? Attól függ, mit értünk ezen. Mert önmagában véve az a tény, hogy ismeretekkel bírunk, célokat tételezünk, következtetünk stb., nem feltétlenül követelné meg az agresszió kizárását. A felsoroltakat akár az olyan állatokra is jellemző vonásokkal egy sorban is lehetne említeni, mint az éles fogazat, a könnyed mozgás, a testi erő, a gyorsaság stb., s mindkét tulajdonságcsoporthoz elmondhatnánk, hogy adott esetben akár a fajon belüli agresszióhoz is kiváló eszközül szolgálhatnak, nem csupán más fajok példányainak táplálékként

való megszerzéséhez. Ha tehát az említett szellemi vonásaink egy bizonyos szintje egyszerűen velünk születne, aztán változatlan maradna, tulajdonképpen semmi okunk sem volna úgy tekinteni rájuk, mint az agressziótól való védendőségünk alapjaira, amelyek e tekintetben lényegileg különböznek fizikai tulajdonságainktól. A megoldás kulcsát alighanem a kultúra szolgáltatja: felsorolt szellemi vonásaink érdemi mértékben való kifejlődése és bővülése feltételezi (a korábban megjelölt értelemben vett) *tárgyasulások* létét, amelyek előállítása, megőrzése, gyarapítása a társadalom fennállását és tagjainak kooperációját követeli meg. Ez nyilvánvalóan lehetetlen, ha közben attól kell tartanunk, hogy társaink részéről bármikor támadás érhet bennünket. A kölcsönös agressziót tehát vissza kell szorítani, elérve, hogy a közösség tagja akaratán kívül ne eshessen megengedetten erőszak áldozatává, azaz csak akkor lehessen „bántani”, ha ez az ő részéről bekövetkezett vagy várhatóan bekövetkező súlyos, a közösség rendjét fenyegető normaszegés büntetéseként ill. megelőzéseként történik.

Kb. a fenti módon érvelve, természetünk sajátosságaival számolva tehát eljuthatunk az ártatlan ember megölését (ill. általánosságban a vele szembeni agressziót) tiltó normához. Ám ugyanakkor szembesülünk azzal a ténnyel, hogy léteztek olyan társadalmak, amelyek megengedték, vagy bizonyos esetekben egyenesen megkövetelték az emberáldozatot, a kannibalizmust, az újszülöttek, öregek, idegenek megölését stb. (Sőt, olykor még ma is találkozunk effélével.) Hogyan értelmezendők ezek az ellenpéldák?

Nos, a felsoroltak közül az első négy bizonyos régi társadalmakban való megengedettsége részben téves hiedelmekből, részben a viszonyok szűkösségéből, a rendelkezésre álló táplálék mennyiségének elégtelenségéből fakad.⁸ E két tényező meghaladása megfelel természetünknek, amelynek, mint láttuk, velejárója a világ feletti racionális uralom növekedése. Már régóta rendelkezik az emberiség azzal a tudással, amelynek birtokában egyrészt *mindenki* eljuthat az emberáldozat értelmetlen voltának felismeréséhez, másrészt elvben, a gazdaság ésszerű megszervezése mellett, elegendő táplálék juthatna *minden* megszületett embernek. E tudás birtoklása tehát egy természetünknek megfelelő tendencia végállomása, hiszen immár *minden* ember életben tartását lehetővé teszi. Hasonlóképpen egy ilyen tendenciának, nevezetesen a morális közösség bővülésének felel meg az idegenek megölésének tilalma is. Kezdetben azon közösségek mérete, amelyeken belül a tagokat egymással szemben kölcsönösen kötelezik a normák, igen kicsi: sokszor csak egy törzsnek, településnek stb. felel meg, s az idegent gyakran nem is tekintik embernek.⁹ Később fokról fokra nő e közösségek mérete, s napjainkra – legalábbis elméletben – már az egész emberiség egyetlen morális közösségnek tekinthető. Mármint ez a folyamat is megfelel természetünknek. Ha ugyanis a világ különböző közösségei nem tekintik egymást potenciális ellenségeknek, akik folyamatosan hadiállapotban állnak egymással, s ha így senkinek sem kell félnie attól, hogy egy idegen közösség területére jutva áldozatul esik olyan agresszióknak, amelyet a helyi szokások az idegenekkel szemben megengednek, akkor az így megnövekvő személyi biztonság már önmagában is a világ feletti racionális ellenőrzés fontos tényezője; de nagyban elősegíti a különböző kultúrák közötti információáramlást is, ami mindegyikükre termékenyítőleg hat, s ez mind a világ jobb megismerését, mind az emberi szükségletek és tevékenységek további gazdagodását segíti, tehát szintén az emberi természet egy bizonyos fejlődéstendenciájának felel meg. (Nem beszélve arról, hogy az idegenekkel való viszálykodások, háborúk tárgyasulások pusztulásával is járnak.) Ám itt is végállomáshoz értünk, ha a morális közösség már az *egész* emberiséget felöleli. Mindezek

alapján az „Ártatlan ember szándékos megölése mindig bűn” normát a természetjog végérvényes részének tekinthetjük.

(Mindezt nem érinti annak lehetősége, hogy a morális közösség esetleg tovább bővül, más földi fajok egyedeit vagy a netán a Földön kívül létező más civilizációk lakóit is befogadja. Az, hogy az *összes* ártatlan emberen *kívül* más lényeket *is* tilos megölni, nem szünteti meg a „Minden ártatlan ember megölése tilos” szabály érvényét. Ráadásul ha az „ember” szót nem biológiai értelemben vesszük, hanem egyszerűen eszes, társas, kultúraalkotó stb. élőlényt értünk rajta, bármely biológiai fajhoz tartozzék is, akkor a más bolygókon létező civilizációk lakói is embernek minősülnek, tehát őket is védi e norma, ugyanazon okokból, amelyeken a morális közösség eddigi bővülése alapul. Ami viszont a morális közösségnek állatokra, netán növényekre való kiterjesztését illeti, amelyet egyes mélyökologisták követelnek, e sorok szerzője meglehetősen szkeptikus. A bioszféra egészének, mint már láttuk, normális része a fajok közötti „erőszak”, sőt a fajokon belüli agressziót is csak az ember esetében, a kultúra fenntartásával kapcsolatos sajátos feladatokra tekintettel lehet és kell minimalizálni. Hogyan tudnánk megvédeni a növényevők „állati jogait” a ragadozókétól? S ha mégis tudatosan beavatkozunk az előbbieik érdekében, mi lenne a ragadozók élethez való jogával? Mindez – különösen ha még a növények „jogaival” is számolnánk – gyakorlatilag megoldhatatlan feladatokat jelentene, s emellett önkényesen antropomorfizálná az emberalatti élőlényeket. (E kérdéskörrel bővebben ld. Turgonyi 2000 és Turgonyi 2001.)

A relativista kihívásra tehát elvben képes választ adni a természetjog általunk javasolt rendszere. De korunk a természetjog – és egyáltalán bármiféle normatív rendszer – megfogalmazásának még egy akadályát ismeri: a „van-legyen” problémát, azaz annak lehetetlenségét, hogy tényekből értékeket, pusztán kijelentő, tényállásokat leíró mondatokból felszólításokat, parancsokat vezessünk le. E kérdéssel kapcsolatos álláspontomat másutt kifejtettem (Turgonyi 2012, pp. 11-20 és 102-112), részletes tárgyalásától itt helykímélés céljából eltekintek, tehát nem kísérlem meg bizonyítani, hogy az emberi civilizációnak valamiféle objektív értéke van, függetlenül attól, hogy vannak-e szubjektumok, akik értéket tulajdonítanak neki. Egyszerűen feltételezem (és remélem), hogy az emberiség zöme hozzám hasonlóan igenli e civilizáció tartós fennállását, s ellenfeleim legfőljebb abban fognak vitatkozni velem – természetesen ugyanúgy észérveket használva, ahogy magam is tettem a fentiekben –, hogy e *közös cél* eléréséhez valóban a jelenleg uralkodó erkölcsi minimalizmus meghaladásának általam javasolt módja-e a legjobb *eszköz*.

Felhasznált irodalom

- BERECZKEI T. (1998): *A belénk íródott múlt. Evolúció és emberi viselkedés*. Dialóg Campus Kiadó, Budapest - Pécs
- BÖCKENFÖRDE, E. W. (1976): *Staat, Gesellschaft, Freiheit*. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- CSÁNYI V. (1999), *Az emberi természet*, Vince Kiadó, Budapest
- DWORKIN, R. (1985), Rights as Trumps, In: *Theories of Rights*. Szerk.: Jeremy Waldron. Oxford University Press, Oxford, New York, Toronto etc., pp. 153-167.
- DWORKIN, R. (1992): Liberalizmus. In: *Az angolszász liberalizmus klasszikusai*. Szerk.: Ludassy Mária. Atlantisz, Budapest. pp. 173-211.

- HART, H. L. A. (1995): *A jog fogalma*. Osiris Kiadó, Budapest
- KIRCHHOF, P. (2005): *Ehe und Familie als Voraussetzungen für die Überlebensfähigkeit unserer Gesellschaft. Vortrag von Professor Dr. Paul Kirchhof vor dem Liberalen Netzwerk am 13. Januar 2005 in Bielefeld*. <http://www.wgvdl.com/forum1/index.php?id=51182>
- LIPPMANN, W. (1993): *A közjó filozófiája*. Bagolyvár Könyvkiadó, Budapest
- LOCKE, J. (1986): *Értekezés a polgári kormányzatról*. Gondolat, Budapest
- LORENZ, K. (1995), *Az agresszió*, Katalizátor Iroda, Budapest
- MARITAIN, J. (1965): *L'homme et l'État*. Presses Universitaires de France, Paris
- MARITAIN, J. (1986): *La loi naturelle ou loi non écrite*. Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg
- MILL, J. S. (1980): A szabadságról. In: John Stuart Mill, *A szabadságról – Haszonelvűség*. Magyar Helikon, Budapest
- OGIEN, R. (2007): *L'éthique d'aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*. Gallimard, Paris
- OGIEN, R. (2013): *L'État nous rend-il meilleurs?* Gallimard, Paris
- RAWLS, J. (2005): *Political Liberalism*. Columbia University Press, New York
- RORTY, R. (1993): Human Rights, Rationality and Sentimentality. In: *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*. Szerk.: Stephen Shute – Susan Hurley, Basic Books, New York, pp. 111-134.
- TAMÁS, AQUINÓI SZENT (1882): *Summa Theologica, I-VI*. Vivès, Paris
- TAMÁS, AQUINÓI SZENT (1990): *A létezőről és a lényegről*. Helikon Kiadó, Budapest
- TURGONYI Z. (2000): Szeressék-e a keresztények a himlővírusokat? Az antropocentrizmus ökoteológiai kritikájáról. *Liget*. 10. sz. pp. 54-63. <http://nyitottegyetem.phil-inst.hu/tzliget1.htm>
- TURGONYI Z. (2001): Az állatfelszabadítástól a dekonstruktív ökológiáig. Irányzatok a környezeti etikában. *Liget*. 9. sz. pp. 84-96. <http://nyitottegyetem.phil-inst.hu/tzliget2.htm>
- TURGONYI Z. (2010): Possiamo fondare i diritti sulla dignità umana? *Iustum Aequum Salutare*. 4. sz. pp. 151-165. <http://ias.jak.ppke.hu/hir/ias/20104sz/02.pdf>
- TURGONYI Z. (2012): *Etika*. Kairosz Kiadó, Budapest.
- WEBER, H. (2001): *Általános erkölcsoteológia*. Szent István Társulat, Budapest.

Hivatkozások és jegyzetek

¹ A „clear and present danger” elvet 1919-ben az Egyesült Államokban fogalmazták meg először, a szólásszabadság korlátozásával kapcsolatban, amely akkor lehetséges, ha a beszéd erőszak vagy másféle károkozás azonnali és biztos bekövetkezését idézheti elő. Én itt természetesen tágabb értelemben használom e kifejezést, nem csupán a szólás, hanem bármely más, közvetve vagy közvetlenül kárt okozni képes tényező vonatkozásában.

² Ahogy Aquinói Szent Tamás a *De ente et essentia* 1. fejezetében (Tamás 1990, p. 56) írja, a „természet” kifejezés „elsősorban annyiban jelöli meg a dolog lényegét, amennyiben az a dolog sajátos működésével, illetve tevékenységével van összefüggésben”.

³ A normák tartalma így szűkebb, mint a klasszikus természetjog esetében, hiszen nem tartalmazza az Istennel kapcsolatos teendőket, azaz a „természetes vallás” (religio naturalis) előírásait, noha a hagyományos katolikus álláspont szerint Isten létezése bizonyítható, s ezért egy a Kinyilatkoztatás segítségével megfogalmazott erkölcsi rendszernek is számolnia kell az Ő létezésével és Iránta való kötelességeinkkel. E kérdéskört a jelen írásban szándékosan mellőzöm, tudomásul véve a mai nyugati átlagember ezzel kapcsolatos kételyeit. Ha még a természetes istenismeretre sem kívánok itt támaszkodni, jobban elkerülhető, hogy mondanivalómat félreértsék, azt gondolva, hogy valamiféle teonóm erkölcsöt kívánok megalapozni; világosabbá válik, hogy a társadalom működéséhez szükséges normák tartalma kizárólag észérveken alapul, s az ember mindenki által megismerhető természetéből adódik, még ha e normák *de facto* azonosak is azokkal, amelyeket a közvélemény a „keresztény erkölcs” előírásaként emleget.

⁴ A másodiknak legfeljebb egyetlen részlemére, a természeti feltételek (az emberi életre alkalmas környezet ill. a nyersanyag- és energiaforrások) megóvására figyel oda az utóbbi időben a nyugati világ, de közismerten kétséges, hogy megfelelő mértékben és hatékonysággal teszi-e ezt.

⁵ A régi liberálisoktól ez a cél még nem volt idegen. Locke például, akit „a liberalizmus atyjaként” szokás emlegetni (noha persze az ő idejében még nem volt használatos a „liberális” elnevezés e szó mai értelmében), többször is hangsúlyozza (pl. Locke 1986, pp. 135 és 170), hogy a természetjog fő célja az emberiség megvédése, a társadalom mint olyan fenntartása.

⁶ A következő gondolatmenet természetesen nem egy természetjogi norma teljes bizonyítása. Csupán leegyszerűsített érvelés, amely eltekint bizonyos vitatott kérdésektől (pl. az abortusz, az eutanázia, az öngyilkosság stb. problémáitól), és csak azt a módszert akarja szemléltetni, amellyel megállapítható egy normáról, hogy végérvényes-e.

⁷ A méltósággal kapcsolatos álláspontomról bővebben ld. Turgonyi 2012, pp. 174-179 és Turgonyi 2010.

⁸ E két tényező a felsoroltak mindegyikének lehet oka. Pl. az öregek megölésének (sokszor maguk is helyeselte) szokása alapulhat mind a táplálékhiányon, mind azon a hiedelmen, hogy az embernek jobb még ereje teljében távoznia az életből, nem várva meg az elgyengülést, mert a túlvilágon abban az állapotban él majd tovább, amelyben halálakor volt. Weber 2001, pp. 191-192

⁹ E szemléletet szokás pszeudospeciációnak nevezni (Bereczkei 1998, p. 91).