

Filozófia és természetjog a 17. században

A klasszikus természetjogi gondolkodás, mint ismeretes, döntő átalakuláson ment keresztül a 17. században. Ennek árnyaltabb bemutatásához kiindulópontként legyen szabad felidézni a sztoikus ihletésű cicerói természetjogi gondolkodás néhány alapgondolatát, hiszen a vizsgálandó korszakban a természetjognak épp ez a változata megy át azon a krízisen, amelyet majd az ember természeti jogának újfajta felfogása zár le időlegesen.

Cicero *A törvények* című munkájában veti fel azt a kérdést, amely a 17. század filozófiájában nem csekély jelentőségre tesz majd szert: „[M]i az, amit az ember a természettől kapott[?]”^[1] Válaszában összekapcsolja a törvény, a természet és az ész/ésszerűség (*ratio*) fogalmát, s önálló parancsoló erővel ruházza fel mind az egyetemes értelemben, mind pedig az egyetemes értelem emberi megjelenésében.

„[A] törvény a legmagasabb rendű ésszerűség (*ratio summa*), amely a természetben gyökerezik, és amely megparancsolja, hogy mit kell tenni, az ezzel ellenkezőt pedig megtiltja. És amikor ugyanez az ésszerűség az emberi értelemben megerősödik és tökéletessé válik: az a törvény. [...] a törvény nem más, mint a gyakorlatban megmutatkozó bölcsesség, amelynek az a lényege, hogy a helyes cselekvést megparancsolja, a helytelent pedig megtiltsa [...]. [A] törvény a természetben működő erő, ő a gyakorlati kérdésekben bölcsen eligazodó ember értelme és gondolkodásának alapelve, ő a jog és a jogtalanság mércéje. [...] [E]gész okfejtésünk során a természetet kell vezetőként követnünk.”

Az „istenekkel”, illetve az Istennel való, észen alapuló etikai közösség eszméje is egy olyan, a természetjogi gondolkodást a kezdetektől fogva kísérő eszme, amely fontos szerepet játszik majd a 17. században, például még a fordulatban döntő szerepet játszó Spinozánál is, még ha persze egyáltalán nem úgy, mint Cicerónál, aki így fogalmaz: „[A]z ész az emberben és az istenben egyaránt megvan, ezért az ember és az isten elsőrendű közössége az észen alapul. [...] a helyes gondolkodás a törvény, ezért [...] az emberek a törvény révén is közösséget alkotnak az istenekkel.”

A klasszikus természetjogi tanítás e sarkalatos tételeinek felidézése után^[2] térjünk át a 17. századra, amelyben különös módon egymás mellett fejlődik két

[1] A következő idézetek forrása: Cicero, 2008, 15., 16., 17.

[2] A legkevésbé sem lényegtelen persze, hogyan fejlődött a természetjogi gondolkodás a klasszikus kor és a 17. század közötti időszakban, ennek bemutatása azonban nem tartozik e tanulmány feladatai közé, már csak azért sem, mert magyarul is rendelkezésre áll egy kiváló áttekintés, ld. Frivaldszky, 2001. Az itt következő gondolatmenetek nem mondanak ellent, csupán árnyalják az ebben az írásban a kora újkorról írottakat.

olyan gondolkodásmód, amelyek fő célja végső soron azonos, de legalábbis igen hasonló, ám csak nagyon kényszeredetten és ambivalensen vesznek tudomást egymásról. Az egyik a természetjog újrafogalmazására törekszik a reformáció, illetve ellenreformációs kereszténység nézőpontjából kiindulva: Suarez, Grotius, Althusius, Pufendorf a fő reprezentánsai ennek az iránynak. A másik olyan egyetemes érvényű filozófiai etikát igyekeznek megalkotni, amely nem a hagyományos, teológiára épülő alapvetéssel, hanem az ember matematikai-mechanikai fogalmára alapozva próbál egyetemesen érvényes etikai eszméhez jutni. Descartes-nak, az újkori filozófia egyik megalapozójának fő műveiben csak nagyon szórványosan fordulnak elő utalások a természetjogi hagyományra, Hobbes-nál és Spinozánál, azoknál tehát, akik kifejezetten bevonják az „új” filozófia tematikájába a társadalomvaló gondolkodást és a teológia bizonyos aspektusait, éles kritikai gondolatmenetekkel találkozunk, amelyekre a másik oldalról – mint nemsokára látni fogjuk – Pufendorf válaszol. Leibniz monumentális életművén belül, amely a hagyományos és az új filozófiát, teológiát, politikát s mindahány ága csak van a tudásnak egységgé igyekeznek formálni, a természetjog is bekerül a munkacímek közé: *Elementa juris naturalis* – még ha csupán vázlatok, nem pedig kész művek címeiként találkozunk is vele.

Közelebb lépve elsőként a 17. század teologizáló természetjogi kísérleteihez természetesen Grotius A háború és béke jogáról című nagy művével kell kezdenünk, melynek jól ismert teoretikus bevezetőjéből most nem a leghíresebb mondatot, hanem a következő részletet emelem ki: „Az ember a többi élőlénytől eltérően nemcsak ez említett társas ösztönrel rendelkezik, hanem egyben meg tudja ítélni – a jelenre és a jövőre vonatkozólag egyaránt –, mi a kellemes és mi az ártalmas, s mindkettő milyen utakon érhető el. Ezért megfelel az emberi természetnek, hogy ilyen dolgokban is az emberi értelem korlátai között a helyesnek felismert utat kövesse, és ne engedje magát sem a félelem, sem a pillanatnyi gyönyör csábításai által eltérítettetni, sem pedig a vad indulat által elragadtatni. Ami ezzel a felismeréssel nyilvánvaló ellentétben áll, az a természetnek, tudniillik az emberi természetnek jogával is ellentétes.”^[3]

E szövegrész fő tézisei részint a filozófia elfogadott, részint hevesen vitatott témáivá válnak a következő időszakban anélkül, hogy a filozófusokként kanonizálódott gondolkodók minden esetben utalnának a természetjogi gondolkodásban játszott szerepükre. Mindenekelőtt ismét csak az ember jelenik meg alapvető problémaként, e korszakban épp a grotiusi „társas ösztönrel” rendelkező lényként annak a kérdésnek a kontextusában, hogy vajon csakugyan „természettől” közösségre hajlamos, közösséget alkotó-e az ember, vagy pedig szigorúan individuummént él a „természetben”, s csupán külső nyomásra hoz létre közösségeket annak analógiájára, ahogyan az atomok társulnak, majd válnak el a klasszikus

[3] Grotius, 1999, 11., 12.

atomisztikus filozófiában.^[4] További fontos, Grotiustól előre jelzett témája a 17. századnak az olyan gondolkodási képességgel felruházott ember, amely az időbeli, a pillanatról pillanatra változó hatásoktól függetlenül képes megítélni, mi az igazi jó, mi az, ami igazán hasznos a számára. Ez a felismerés az ész vagy az értelem alapján jöhet létre, amelyeknek ugyan vannak korlátaik, ám azért alapvetően mégiscsak jól működő képességek. Korlátaikat egyrészt – a keresztény kontextusban – az emberi természetnek a bűnbeesést követő megromlása jelenti, másrészt – a hagyományos filozófia kontextusában – a következményekkel teli elgondolás a szenvedélyekről, mint amelyek az észről vezetett élet akadályaiként lépnek fel, s ezért ki kell irtani őket, de legalábbis küzdeni kell ellenük. S végül a harmadik fő grotiusi téma nem más, mint hogy az ember természeti joga – ami itt *nota bene* egyszersmind kötelesség is – pontosan ebben áll, tehát a káros befolyásoktól mentesen megőrzött vagy tőlük megtisztított ész vagy értelem ítéletében arról, ami igazán jó, igazán hasznos az ember számára, valamint természetesen abban, hogy az egész ember képes legyen az értelemről elé állított jónak megfelelő életre.

Nagyjából ez az a konstrukció, amelyre vonatkozik Grotius leghíresebb, s most általam is idézendő mondata: „Amit eddig elmondottunk, az helytálló volna akkor is, ha feltennők [...], hogy Isten nem létezik, vagy nem törődik az emberek dolgaival.”^[5]

A mi nézőpontunkból ez nem kevesebbet jelent, mint hogy a természet, mint az ész vagy értelem működésének az isteni gondolkodással kapcsolatban álló terepe önálló tényezőként jelenik meg: ahogyan ez a természet a hellenisztikus filozófiában megalapozta az istenek és az ember közösségét, úgy a Grotius által bevezetett 17. századi természetjogi gondolkodásban sajátos fajtájú közösséget hoz létre Isten és az ember „lényege” között: „[A] fentebb említett természetjogot [...] habár az ember belső lényegéből folyik, mégis méltán Istennek lehet tulajdonítani, mert ő maga akarta, hogy ilyen legyen a mi lényegünk.”^[6]

Kétségtelen persze, hogy ez a mondat éppúgy értelmezhető humanisztikus vagy teisztikus irányból, mint ahogyan a descartes-i filozófia a maga kettős megalapozódásával az énben és Istenben.^[7] Én azonban nem zárnám ki túl gyorsan a teisztikus értelmezést egyik szerző esetében sem, annak ellenére, hogy a későbbi filozófia- s jogtörténeti fejlemények az egyértelműen egológiai megalapozás és a jogpozitivizmus mint a szekularizáció párhuzamos jelenségei felé haladtak tovább – legalábbis a kánon részévé vált gondolkodók esetében. Már e párhuzam alapján is kínálkozik a lehetőség, hogy a bevezetőben említett másik irány, a matematikai-mechanikai gondolkodásmód néhány jellegzetességét Descartes-ból kiindulva mutassuk fel. Az ő filozófiájának számos újdonsága

[4] Az analógia klasszikus értelmezéséhez ld. Freudenthal, 1982.

[5] Uo.

[6] Uo.

[7] Descartes esetében ld. erről a jelen tanulmány szerzőjének írásait, különösen Boros, 2010.

közül mostani nézőpontunkból a természetfogalom kettéválása tűnik első tekintetre a legérdekesebbnek. Hiszen aligha lehetséges ott klasszikus értelemben vett természetjog, ahol a „természet” nincs elválaszthatatlanul összekapcsolódva az ésszel, mint a kozmosz univerzális irányítójával s annak emberi kifejeződésével. Márpedig az Elmélekedésekben azt olvassuk, hogy miután „a természet számos olyan dologra készlet, amiről az ész igyekszik lebeszélni, úgy véltem, nem szabad különösebben megbíznom abban, amit a természet tanít.”^[8]

Ha csak ennyit mondana Descartes a természetről, akkor az felérne a természetjog hagyományának teljes elvetésével. Ez azonban nem következik be, hisz az első további lépésben mindjárt az addigi elmélekedések legfontosabb hozadékát, a testtől elkülönített gondolkodó dolgot, a *res cogitans*t kapcsolja „természetéhez vagyis lényegéhez”: „természetemhez vagyis lényegemhez egyáltalán semmi sem tartozik hozzá azon kívül, hogy gondolkodó dolog vagyok [...]”^[9]

S nem véletlenül, hisz a Hatodik elmélekedés végső mondanivalója a természetről mégiscsak az, hogy ismét, noha ismét új módon, közvetlen kapcsolatba kerül, közösséget alapoz meg az ember és az istenség között. „Az pedig nem is lehet kétséges, hogy mindabban, amire a természet tanít, valamennyi igazság is rejlik: hiszen természetén, ha általánosságban tekintjük, nem más érték, mint vagy magát Istent, vagy a teremtett dolgoknak Istentől elrendelt összhangját. A magam egyedi természetén pedig nem más érték, mint mindannak összességét, amit Istentől kaptam.”^[10]

A természet tehát valamiképpen Istentől való Descartes-nál is, csakúgy, mint Grotiusnál, ám nála ez nem jelent egyértelmű kitüntetettséget. Egyáltalán nem zárható ki, hogy ebben a „nem egyértelműségben” szerepet játszik az értelem s akarat közötti viszony eltérő meghatározása is Grotiusnál, illetve Descartes-nál. Grotius névleg használja ugyan az „akarat” kifejezést, ám az általa jelölt fakultást teljességgel alárendeli az értelemnek. Descartes-nál ezzel szemben a fő gondolatmenet szerint az akarat alárendelődik ugyan az értelemnek, ám mégis megmarad az észről független „negatív szabadság” akár természetjogi értelmű szerepeltetésének nyugtalanító lehetősége is, amely majd a Grotiusszal vehemensen szembehelezkedő Rousseau akaratkoncepciójában lesz valósággá. S ha már egyszer lehetségessé vált, hogy a „természet tanítása” olyasvalamit jelentsen, ami alapvetően mégiscsak megbízhatatlan, akkor elvileg nyitva áll már az út egy olyan természetjog-koncepció előtt is, amely úgy nyugszik a „természetén”, hogy közben eltűnik e természet kapcsolata az azt megalapozó, irányító ésszel – ilyen lesz majd, legalábbis részben, Hobbes-é és Spinozáé. Vallási terminusokban fogalmazva: bármilyen furcsán hangozzék is ez, de egy jezsuita kiindulópontú szabad akarat-fogalom (Descartes-é) szolgál majd alapul két különböző

[8] Descartes, 1994, 96.

[9] Uo.

[10] Uo. A descartes-i természetfogalom alakulásáról ld. Boros, 2005, 521-549., valamint Boros, 2010, 307-332.

irányultságú, de egyként protestáns kötődésű gondolkodó (nemcsak Hobbes, de Spinoza is ilyennek tekinthető) radikálisan új természetjog-fogalmának, melyet a „genfi polgár”, Rousseau visz majd tovább úgy, hogy az beletorkollik majd a liberális-szekularizált Weimari Köztársaság jogpozitivizmusába, s mindazokba a nagyon ellentétes reakciókba, amelyek hol ilyen, hol olyan módon meg akarnak szabadulni e szemléletmód általános fiziofiai, etikai, politikai stb. következményeitől: (Marx, Feuerbach,) Dilthey, Weber (és Freud) versus Husserl, Heidegger, Schmitt, Scheler, Kolnai, Lukács, Cassirer, Strauss... De ez sok más előadás, de mindenekelőtt önálló kutatások témája kell legyen, úgyhogy ne szaladjunk ennyire előre az időben, térjünk vissza kiinduló kérdésfeltevésünkhöz. Mielőtt itt továbblépnénk, érdemes lesz összefoglalni azokat a tanításokat, amelyeket Descartes Elmékedései, de különösen a Hatodik elmékedés alapján a természet jogos igazságigénnyel fellépő tanításaként rögzíthetünk.

Mit tanít tehát a természet Descartes szerint? Hogy van testünk, melynek hol jól, hol rosszul megy a sora; ráadásul „egészen szorosán összekapcsolódtam, sőt már-már össze is keveredtem vele, olyannyira, hogy valamiféle egységet alkotunk”; „léteznek még [...] más testek is, amelyek közül néhányra törekednem kell, míg másokat jobb elkerülnöm”; az elme Istenről származó adományai közé tartozik a „természetes világosság”, vagyis például az olyan elvek, mint hogy „ami megtörtént, az meg nem törtéنتé már nem tehető”; van olyan természeti tanítás, „ami kizárólag a testre vonatkozik”, pl. hogy „lefelé tart”; a szűkebb értelemben vett „természeti” tanítás körébe tartoznak viszont azok az ismeretek, „amelyeket Isten nekem mint elméből és testből összetett lénynek juttatott”, például „tartózkodjam azoktól a dolgoktól, amelyek fájdalomérzetet okoznak, míg törekedjem azokra, amelyek gyönyörérzetet [...]”.^[11]

Ez utóbbi voltaképp már közvetlenül össze is kapcsolható a Grotius-idézetben szereplő megfogalmazással, azzal a különbséggel, hogy itt még nincs megjelölve az a megismerő instancia, amelynek segítségével képesek vagyunk elkülöníteni egymástól a valóban elkerülendő fájdalomérzeteket az elviselendőktől, illetve a kerülendő gyönyöröket a helyeseltől. Erre nézve részben a Lélek szenvedélyei című írásban, részben az Erzsébet hercegnőnek írt levelekben találunk útmutatásokat.

Az európai filozófiatörténet kánonképződési folyamatában ugyan méltatlanul másodlagos helyre sorolódott Descartes A lélek szenvedélyei című műve, ám valójában nem csupán a 17. századi érzelemelméleten belül illeti meg kitüntetett hely, de a descartes-i filozófia egészén belül is, amelynek betetőzése, „végső gyümölcse” a Picot-levél fahasonlata szerint mégiscsak az etika. S még ha az mindenképp egyértelmű is, hogy ez a mű nem adja az etika teljes kifejtését, ám azt azért feltétlenül el kell ismerni, hogy viszonya egy teljes részletességű etikához nagyon is analóg azzal, ahogyan az Elmékedések az első filozófiáról viszonyul

[11] Descartes, 1994, 96., 98., 99., 100.

a metafizikának a korban szokásos – például a suárezi típusú – kifejtéséhez, így aztán legalább annyira komolyan veendő, mint a bevett filozófiatörténeti sémában előkelőbb helyre tett korábbi mű. A természetjogi problematika, illetve a velezetemet szerint párhuzamosan futó filozófiai projekt, az észre épülő etika szempontjából ennél fogva különleges jelentőséget lehet, sőt kell tulajdonítani ennek a műnek. Figyelmet érdemel mindjárt annak az ugyancsak Picot atyához írott levélnek a zárzata, amelyet előszóként szokás közölni s idézni, s amely kitűnő példája annak, hogyan mond Descartes időnként olyasmiket, amiket annyira nem szabad szó szerint érteni a szavak mai értelme felől, hogy a mondottak a mai értelmük felől adódó látszólagos jelentésüknek sokkal inkább az ellentétét jelentik. „[F]elismerhető a szándékom, mely nem az volt, hogy a szenvedélyeket szónokként (*en Orateur*) vagy akár morálfilozófusként (*en Philosophe moral*) fejtsem ki, hanem kizárólag a természet kutatójaként (*en Physicien*).”^[12]

Az *en Physicien* kifejezésben rejlő görög *phüszisz* szó éppúgy a természetre utal, mint a latin *natura*, s ennél fogva az *en Physicien* éppúgy felidézi a természet mint ösztön s a természet mint Istentől kapott ész kettősségét, mint a *natura docet* vagy az *institution de la nature* kifejezések, melyek számos alkalommal bukkannak fel az Elmélekedésekben, illetve A lélek szenvedélyeiben. A Lélek szenvedélyeiben ráadásul többször találkozunk a *Dieu ou la nature* kifejezéssel, mint Spinoza Etikájában a *Deus sive naturával*, noha az „Isten avagy a természet” kifejezés ez utóbbi mű szóhasználata nyomán terjedt el a panteizmus szállóigéjeként. Vagyis levonható a következtetés, hogy a Hatodik elmélekedés alapján imént felidézett természetmeghatározás a Lélek szenvedélyeiben is érvényben marad. Ez az oka annak, hogy az *en Physicien* kifejezést nem szabad szigorúan abban az értelemben vennünk, amely a 20-21. századi, módszertani ateizmus/materializmus talaján álló természettudományos kutatás sajátja. Igaz ugyan, hogy a mű közel felét kitevő cikkelyekben Descartes a kor legmagasabb színvonalán álló idegtudományt, illetve fizioiógiát művel. Ám ennek hátterében mindig ott kell látnunk a *creatio continua* gondolatát, amely szerint a teremtett világ bármely pillanatbeli állapota feltétlenül rá van utalva Isten folyamatos – vagy inkább a végtelenségig osztott? –, a teremtéssel bizonyos értelemben megegyező, fenntartó tevékenységére. A folyamatosan teremtett természet nem az egyszer volt teremtés értelmében mindannak összessége, ami a régmúlt isteni aktusból még megmaradt (mint egy távoli csillag fénye, amely időközben akár már meg is szűnhetett), hanem mindannak összessége, ami a folyamatos adás, illetve kapás értelmében az embert élő, eleven, testből s lélekből egyesített individuális létezőként az istenképmásóság olyan magas fokán engedi/készteni létezni (úgyszólván *lets it be*), hogy az teljes joggal látszik alapvető elkülönböződésnek a természet többi létezőjének lételvétől.

Ennek aztán komoly következménye van a mű másik – látszólagos – szándékára, a morálfilozófia elvetésére nézve is: mert hiszen egyáltalán nem az a

[12] Descartes, 2012, 67.

helyzet, hogy csupa leíró állítást találunk a szövegben. A moralizálás elvetése, mint szándék sokkal inkább azt célozza, hogy a normatív etikai állítások ne a kinyilatkoztatásból származó istenismeretre épülő, morálteológiai alapú morál-filozófiához sorolódjanak, hanem a descartes-i filozófiát betetőző etikához. S így tulajdonképpen már semmiképp sem meglepő, hogy a keresztény morálteológia kialakulását megelőző időkből származó természetjogi alapú etika komoly, bár a mai filozófus olvasó számára nem nagyon feltűnő szerepet játszik.

E szerep felmutatását a 79. cikkelyel, vagyis a szeretet meghatározásával kezdem. „A szeretet a léleknek a szellemek azon mozgása által előidézett megmozdulása, amely a lelket akaratlagos kapcsolódásra ösztönzi azokhoz a tárgyakkhoz, melyek megfelelőnek tűnnek a számára. [...] Azért mondom, hogy ezeket a megmozdulásokat a szellemek okozzák, hogy a szeretetet és a gyűlöletet, melyek a testtől függő szenvedélyek, megkülönböztessenm egyfelől az ítéletektől, melyek szintén ráveszik a lelket arra, hogy akaratlagosan kapcsolódjék a jónak értékelt dolgokhoz, [...] másfelől azoktól a megmozdulásoktól, melyeket pusztán csak ezek az ítéletek váltanak ki a lélekben.”^[13]

E szövegrész kulcsfontosságú eleme az „akaratlagosan” (*de volunté*) kifejezés, amelyet Descartes külön cikkelyben, a 80.-ban értelmez: „Egyébként, amikor az „akaratlagosan” szót használom, nem szeretném, ha úgy értenének, mintha a vágyról beszélnék, amely külön szenvedély és a jövőre vonatkozik, ha nem arról a beleegyezésről, amelynek révén a jelen pillanattól fogva összekapcsolnak tekintjük magunkat azzal, amit szeretünk; így aztán egy egészet képzelünk el, amelynek csupán egyik részeként gondoljuk magunkat, másik részének pedig a szeretett dolgot tekintjük.”^[14]

Descartes a szeretet fogalmának meghatározását bekapcsolja tehát gondolkodásának abba a vonulatába, amely az *instant*, a pillanat fogalmára épül. Az akaratlagos beleegyezés nem lép túl a pillanaton, vagyis annyit máris rögzíthetünk, hogy ebben a felfogásban nem a köznapi szeretet-szerelemértelmezésünket látjuk viszont. Sokkal inkább azt a rendszertani helyet látjuk magunk előtt, ahol a leíró gondolatmenetbe integrálódik az értékelő, normatív attitűdöt meghatározó szempont. Egyszerűbb megfogalmazásban: amikor úgy találjuk, hogy egy bizonyos dolog megfelelő a számunkra, akaratunk révén ennek nyomán egy egészet tételezünk, amely a saját személyünk önértékének (vagyis az önszeretetnek) szinte az ösztönszerű természet értelmében vett kikerülhetlensége mellé egy reflexión alapuló érték középpontot állít, azt az egészet, amely önmagunkból és a szeretett dologból áll, bármi legyen is ez utóbbi. Spinozára előre pillantva különösen is szeretném kihangsúlyozni, hogy az egész másik részét alkotó dolog első közelítésben tényleg bármi is lehet, sőt a tényleges emberek tényleges életében bármi is képes kitölteni e helyet, olyasmik is, melyeket

[13] Id. kiadás, 105.

[14] Uo.

a mélyebben gondolkodók esetleg mindennek találnak, csak értékesnek nem. Nem csupán fejedelmünk, országunk, városunk lehet szeretetünk tárgya – hogy megmaradjunk Descartes példáinál –, olyan létezők tehát, amelyek nála valamiképp az Istennek kijáró odaadó szeretet evilági-laicizálódott visszfényét jelentik. Mert az Értekezés a módszerről második része, az Erzsébet hercegnővel és a Chanut-vel folytatott levelezés alapján nem nehéz rekonstruálni Descartes-ból egy monarchisztikus politikai teológián alapuló, inkább konzervatív természetjogi elméletet, amely a forradalmak elvetésében szinte Burke-nek a francia forradalomra vonatkozó kritikáját előlegezi meg. Ámde Descartes szerint az is a szeretet példája, ha valaki erőszakkal próbál magáévá tenni valamit vagy valakit, miközben az iménti példák evidens belátáson alapuló, erénybe hajló szeretetszenvedélye helyett homályos fogalmak alapján gondoljuk el, hogy mennyire felel meg az illető dolog nekünk, illetve tényleg ez a dolog s a dologgal kialakított egységnek tényleg ez a fajtája felel-e meg igazán a természetünknek. Annak például, aki erőszakkal próbál magáévá tenni valakit, igen homályos fogalma lehet arról, ami s ahogyan megfelel a természetének – voltaképp magáról az ő saját természetéről is, hisz vagy a legfőbb jóként értelmezendő Istentől elszakítva szemléli azt, vagy magáról a jóságról alkot téves ideát magának. Aki viszont gyermekeiben saját másik önmagát látja, az kétségkívül sokkal világosabb ideával rendelkezik mind saját természetéről, mind a szeretett dologéről, mind a világban folyamatosan ható isteni jóságról.^[15] Vagyis az egységesnek látszó, semleges, leíró értelemben vett szeretetfogalom mögött fölsejlik a leíró és a normatív szeretetfogalom megkülönböztetése a tárgy, illetve az én és a tárgy közötti egység „akaratlagos” kialakításában szerepet játszó megismerési mód – homályos-megbízhatatlan vagy világos-ésszerű – megkülönböztetésének alapján. Vagyis noha Descartes egyáltalán nem hivatkozik Grotiusra, mégis nagyjából oda jutottunk, ahol Grotius az ember természeti jogának/kötelességének tekinti, hogy az ész világos belátására támaszkodva küzdjön az elménk tekintetét elhomályosító szenvedélyek ellen.

A következő lépésben Descartes az imént a gyermekeinkre alkalmazott képet – „másik önmagunk” – annak a viszonynak az értelmezésére alkalmazza, amelyet a köznapi nyelvhasználatban ugyan szerelemnek szokás nevezni, ám amelyet Descartes a vágy mint elsődleges szenvedély alá sorol. Ő maga is rögzíti azonban a cikkely végén, hogy rendszerint ezt nevezik szerelemnek, s rendkívül tanulságos ambivalenciával még a természetről és a tökéletességről is beszél e „legfőbb vágygal” kapcsolatban.^[16]

„A legfőbb vágy azonban, amely a jóleső érzésből születik, azokból a tökéletességekből fakad, amelyeket olyasvalakiben képzelünk, akiről azt gondoljuk, hogy másik önmagunkká válhat. Mert a természet a nemek különbségével

[15] A példákat a 8. cikkelyből vettem.

[16] A következőkben mondottak egy 2012-es szegedi előadásomra mennek vissza, melynek egy másik összefüggésbe ágyazódó változata A Kellék című folyóiratban fog megjelenni.

együtt, amelyet az emberekbe csakúgy, mint az ésszel nem rendelkező állatokba beléhelyezett, elhelyezett bizonyos benyomásokat is az agyban, melyek arra készítetnek bennünket, hogy bizonyos korban és bizonyos időszakban hiányosnak tekintsük magunkat, úgy, mintha csak a fele lennénk egy egésznek, amelynek olyasvalaki a másik fele, aki a másik nemhez tartozik. Így aztán a természet zavarosan e fél megszerzését az összes elképzelhető jó legnagyobbikaként jeleníti meg a számunkra. És bár több személyt látunk e másik nemből, mégsem kívánunk belőlük többet egyidejűleg, mivel a természet egyáltalán nem készítet annak elképzelésére, hogy több mint egy félre van szükségünk. Ám amikor észreveszünk valamit az egyikben, ami jobban tetszik annál, amit a többiekben veszünk észre, akkor ez arra ösztönzi a lelket, hogy teljes egészében pusztán ez iránt az egy személy iránt érezze azt az egész, a természettől kapott hajlandóságot azon jó keresésére, melyet az általunk birtokolható legnagyobb jóként jelenít meg a számára. És rendszerint inkább ezt a hajlandóságot, vagy ezt a vágyat, amely így a jóleső érzésből születik, nevezik szeretetnek és nem a szeretet szenvedélyét, melyet fentebb írtunk le.”^[17]

Voltaképp többszörös ambivalenciáról kell itt beszélnünk, mert, mint láttuk, egyfelől már a „természet” fogalmában is van ambivalencia, másfelől ennek következtében, a szeretet/szerelem fogalmában is megjelenik. A „természet” ugyanis egyrészt olyasmit jelöl – minden normativitástól mentesen –, ami egyképpen működik az állatokban s az emberekben – ez a leíró értelmű szóhasználat –, másrészt az emberekben, amennyiben túllép az iménti idézetben kiemelt képzeleten, zavaros megismerésen, mégiscsak összekapcsolódik az ésszel, ami a természetjogi hagyomány szerint a természet normatív tanítását alapozza meg. Az észen alapuló természet normatív tanítása kétségkívül a tökéletességet jelöli meg a szerelemnek nevezett vágy méltó tárgyaként, ami ellentétben áll az állatokban – is – működő természet normativitástól, perfekcionizmustól mentes működésével. Ugyanakkor az az elgondolás, hogy ki-kí egyvalaki iránt vonzódik – vagy talán éppen vonzódják? – úgy, mint ami egyedül teszi egészszé – vagy kell, hogy egészszé tegye – olyan elgondolás, amely már eredeténél, a platóni *Szümpozion* Arisztophanészénél is inkább a tökéletesség ellentétével áll kapcsolatban: amikor még az eredeti, a vágyunk révén visszaszerzendő egységben éltünk azóta elvesztett párunkkal, „másik önmagunkkal”, akkor éppenséggel lázadásra vetemedtünk a tökéletesség rendjét képviselő istenek ellen.^[18] Az elgondolás descartes-i változata a leíró természetkutatói háttérrel, a mechanikai filozófia mozgástörvényeivel áll némi kapcsolatban: az egy egyes vonalon egymással szemben mozgó testek összeütközésekor egy különös, Leibniztől, majd a kontinuitás-elv alapján bírált módon az akár csak a legcsekélyebb mértékben is nagyobb tömegű test fogja teljes mértékben érvényre juttatni

[17] Descartes, Id. kiadás, 110 sk.

[18] Ld. 189e skk., in: Platón, 1999, 50., valamint Boros, 2013, 35–47.

mozgásának irányát és sebességét, noha akkor, ha tömegük egyenlő, a testek az ütközés következtében mintegy visszapattannak egymásról. Descartes ennek az alapelvnek, mondhatni a diszkontinuitás elvének az analógiájára állítja, hogy az a személy, aki iránt – akár csak igen csekély mértékben is – több vonzódást érzünk, mint más, vonzónak talált személyek iránt, ennek révén máris kizárólagos jogot szerez a kiegészítő fél státuszára. Ám ahogyan Leibniz joggal bírálja az elv mechanikai alkalmazását, úgy akár a mindennapi tapasztalat, akár a „vonzások kontinuitásának” apriori elve alapján joggal lehet bírálni az elvnek a szerelemre mint vágyra való alkalmazását is. A kizárólagosságra való, normatív állításba hajló következtetés pusztán azon az alapon, hogy akárhány vonzalom között is található mindig egyet, amely akár csak minimálisan is, de nagyobb a többinél, aligha igazolható. A szerelmi viszony kizárólagossága, egyszerűbben, vagy a köznapinhoz közelebb álló módon fogalmazva: a kölcsönös monogámia mint norma mellett erősebb érveket kellene felsorakoztatni: vagy az egy Istenre alapozódó keresztény morálteológia alapján (amelyet, mint láttuk, a descartes-i előszó kizár), vagy a kereszténység előtti természetjog normatív észfogalma alapján – amely érvényes maradna akkor is, ha nem léteznék Isten vagy nem törődnek az emberek dolgaival.

Hogy a mindennapi tapasztalat, szóhasználat és gondolkodásmód nem vonható analógiába ilyen egyszerűen a mechanikaival, vagy hogy nem olyan egyszerű akár a természetjog kategóriáit alkalmazva megzabolázni, azt jól mutatja egy ismert, ám ebből a szempontból kevésbé elemzett részlet Molière Don Juanjából: „Don Juan: Nagyszerű! Tehát te azt kívánnád, hogy kötelezzem el magam egy életre az első nő mellett, akivel összeakadtam, hogy mondjak le miatta az egész világról, és többé egy pillantást se vessek senkire? Én is a hűség hitvány erényével kérkedjem? Örökre eltemetkezzem az első szenvedélyben, és haljak meg már fiatalon minden szépség számára, aki még a szemem elé kerülhet? Nem. Erről szó sem lehet! Az állhatatosság (*constance*) csak szánalmas figuráknak való. Minden szép nőnek joga van (*ont droit*) bennünket elbűvölni, és az, hogy egyikükkel történetesen előbb találkoztunk, egyáltalán nem részesíti őt semmilyen jogelőnyben, és nem vitathatja el az összes további nő épp annyira jogos igényét (*juste prétention*), hogy őbeléjük is belészeressünk. [...] Hiába köt bármilyen kötelék, arra egyetlen szépség iránti szerelmem se kötelezhet, hogy igazságtalan legyek az összes többivel (*faire injustice aux autres*). Nyitott szemmel járok, és minden nőben találok valami imádnivalót, mert ez a természet rendje (*la nature nous oblige*).”^[19]

E monológban Don Juan mind az első foglalás (*prior apprehensio*) jogi elvét, mind a „legnagyobb vonzalom mindent visz” karteziánus elvét, mind az ész normatív állásfoglalását a monogámia mellett minden nehézség nélkül kifigurázza, egyszerre ismerve el voltaképp minden létező „természeti jogát”

[19] Molière, 1999, 79 sk.

a természetének megfelelő cselekvésre – ha általánosítjuk azt, amit a hölgyekről mond, ide jutunk – és veti el a szigorúan vett monogámia melletti teológiai vagy természetjogi-etikai érveket. A szerelem az ész semmilyen formájának nem engedelmeskedik, a párkapcsolatok minden formáját ennek az önmagát az ész hatóköréből kivonó szerelemnek kell meghatározni, mert erre kötelez bennünket a természet – a racionális természetjog paródiájában láthatóvá válik egy aracionális természetjog, amely Spinozánál lép majd elő minden ironia és köntörfalazás nélkül. A természetben a vonzások kontinuitásának elve uralkodik, s nincs olyan érv, amelynek alapján egy vonzalmat örökre követendőként lehetne kitüntetni. Arra pedig már szinte szót sem érdemes vesztegetni, hogy az egész don juani fellépés a következő descartes-i tézis eleven cáfolata: „És bár több személyt látunk e másik nemből, mégsem kívánunk belőlük többet egyidejűleg, mivel a természet egyáltalán nem készlet annak elképzelésére, hogy több mint egy félre van szükségünk.”^[20]

A kurzivált francia kifejezések a Molière-idézetben világosan mutatják, hogy Don Juan itt a korabeli sztoikus filozófia és (természet-)jog *terminus technicus*sait alkalmazva beszél. S mint már többször említettem, innen már egészen rövid az út Spinozához, aki explicitté teszi a már Descartes-nál is felsejlő kettős viszonyulást az egész természetjogi problematikához, s így talán az első nagy kísérletet teszi arra, hogy kizárólag az emberi természetre támaszkodva adjon számot az erényes cselekedetekért jutalmat nem váró moralitás lehetőségéről. Van ugyan Isten, de nem törődik az emberek dolgaival.

Az aracionális természetjog általánosított koncepcióját *expressis verbis* a Teológiai-politikai tanulmány című írásában mutatja be Spinoza: „A természet jogán és elrendezésén (*jus et institutum naturae*) nem mást értek, mint minden egyes individuum természetének ama szabályait, amelyek – felfogásunk szerint – természettől fogva bizonyos módon való létezésre és működésre determinálják. A halak például természettől fogva arra vannak determinálva, hogy ússzanak, s hogy a nagyok felfalják a kisebbeket. A halak tehát a legfőbb természeti joguknál fogva a vízben élnek, s a nagyok felfalják a kisebbeket. Mert bizonyos, hogy az abszolút értelemben vett természetnek teljes joga van mindahhoz, amire képes, azaz a természet joga addig terjed, ameddig a hatóképessége. Mert a természet hatóképessége maga Isten hatóképessége, akinek teljes joga van mindenhez. De az egész természet egyetemes hatóképessége nem más, mint az összes individuum hatóképessége együttvéve. Ebből következik, hogy minden egyes individuumnak teljes joga van mindahhoz, amire képes, vagyis minden egyes

[20] Nem szabad elfelejteni persze, hogy Descartes itt a képzeletről beszél, s nagyon könnyen kiegészíthetjük ezt a beszédmódot a platóni Szókratész megalapozta hagyomány alapján: az igazi megismerés felé való elindulás feltétele, hogy az egy test szeretetétől (képzelteti megismerés) továbblépünk a több testben, a polisz törvényeiben tükröződő szépség és jószág idealitása felé, ami kétségkívül az észre támaszkodva történhet csak meg.

individuumnak addig terjed a joga, ameddig meghatározott hatóképessége. A természet legfőbb törvénye, hogy minden dolog, amennyire rajta áll, arra törekszik, hogy a maga állapotában megmaradjon, mégpedig csak önmagára, nem pedig másra való tekintettel. Ebből következik, hogy minden individuumnak meg is van erre a legfőbb joga, vagyis, mint mondtam, a természetes meghatározottsága szerint való létezésre és működésre. S itt nem teszünk semmiféle különbséget sem az ember és a természet egyéb individuumai között, sem az ésszel megáldott emberek és mások között, akik nem tudnak helyesen gondolkodni, sem pedig az együgyűek vagy elmebetegek és az épelméjűek között. Mert bármit tesz is valamely egyedi dolog természetének törvényei szerint, azt a legteljesebb joggal teszi, hiszen természetes meghatározottsága szerint cselekszik, s nem is tehet mást. Ameddig tehát úgy tekintjük az embereket, hogy egyedül a természet uralma alatt élnek, addig teljes joggal követi a vágy törvényeit az is, aki még nem ismeri az ész és az erényes életet, s az is, aki az ész törvényei szerint irányítja életét. Azaz, ahogyan a bölcs teljes joggal teszi mindazt, amit az ész parancsol, vagyis éli az ész törvényei szerinti életet, a tudatlan és tehetetlen lelkű ember éppolyan teljes joggal teszi mindazt, amit a vágy tanácsol, vagyis éli a vágy törvényei szerint való életet.”^[21]

A természet egészét nem az ész irányítja, hanem az individuális emberi lény felől nézve aracionális hatóképesség (*potentia*), sőt magának Istennek a lényege sem más, mint mindenható képessége.^[22] Ez a megközelítés fejeződik ki az idézetben oly sokszor említett „természetjog” aracionalitásában, s épp ezzel vonja Spinoza magára Pufendorf határozott bírálata: „a jog szó e helyütt nem az olyan törvényt jelöli, amelynek megfelelően cselekedni kell, hanem a cselekvés tehetségét, s azt, amit bárki megcselekedni képes úgy, hogy a jogtalanság kérdése fel sem merül: így aztán nem helyénvaló a következtetés, miszerint mindazt, amelynek megcselekvésére valakinek joga van, azt egyszersmind szükségszerűen meg is kell cselekednie. Azután amennyire eltér a tulajdonképpeni jelentéstől a természeti törvény kifejezés alkalmazása, amikor azt jelöli, ahogy bármely egyes dolog bizonyos és meghatározott módon cselekszik, épp annyira használatik a jog szó is a tulajdonképpentől eltérő jelentésben, amikor azt a cselekvési képességet és módozatot nevezi meg, amelyet az ésszel fel nem ruházott teremtményekben látunk. Ugyanis tulajdonképpeni értelemben csak arról állítjuk, hogy joga van cselekvésre, ami az ész követve cselekszik.”^[23]

[21] Spinoza, 2002, 297 sk. Saját kiemeléseim - BG.

[22] Ld. Etika I, 34. tétel.

[23] „*hoc loco per vocabulum juris non notari legem, juxta quam agendum sit, sed facultatem agendi, & quid citra injuriam agere quis possit: eoque non recte inferri, omnia ad quae agenda jus aliquis habet, necessario quoque eundem agere debere. Deinde uti impropria est acceptio vocabuli, legis naturalis, quando notat id, secundum quod unaquaeque res certa ac determinata ratione agit: Sic et improprie potentia & modus agendi, qui in creaturis ratione non praeditis conspicitur, juris nomine vocatur. Nam proprie illum dumtaxta jus ad agendum habere dicimus, qui praevia ratione agit.*” (Pufendorf, 1998, 1. köt., 117.)

Kétség sem férhet hozzá, Pufendorfnek messzemenően igaza van a hagyományos természetjog szemszögéből. Ugyanakkor azonban azt is látnunk kell, hogy Spinoza nem azt állítja, hogy abszolút értelemben nem lát különbséget esztelen, illetve eszes emberi életvitel között. Ő csupán annyit állít, hogy e különbség megragadására inadekvátnak találja a hagyományos természetjogi terminológiát – nagyjából úgy, mint ahogyan Descartes is ír etikát, de azt nem morálteológiai terminusokban látja adekvát módon megfogalmazhatónak. Spinoza mondandóját az eszes életvitel felsőbbrendűségéről a zavaros képzelet esztelenségével szemben teljességgel összekapcsolhatjuk Grotius elgondolásával a megismerőképességek különbségéről: az emberi ész és értelem, mint a két felsőbb megismerési mód, a bűnbeeséstől meg nem rontva nagyon is eljut az egész természet adekvát megismeréséhez, s az Etika című Spinoza-mű 5. könyvének 40. tételéhez kapcsolódó következtetett tétel megjegyzése szerint az adekvát módon megismerő értelmek együttesen kifejezetten Isten végtelen értelmét alkotják. Mintha csak Cicerót olvasnánk az istenség és az emberek egy közösségbe tartozásáról. S csakugyan, az ilyen értelemmel rendelkező spinozai bölcs erényes életvitel semmiben sem marad el a sztoikus természetjog meghatározta morális ideáltól. Olyannyira nem, hogy az ész által vezetett spinozai „bölcs” (*sapiens*) az „igazi természetéből” fakadó társiaság tekintetében is követi e sztoikus ideálokat: első lépésben Seneca nyomán marad távol a „tömegtől”, de szintén őt követi, amikor a második lépésben megalkotja a „szabad – azaz bölcs – emberek” közösségét, miközben azért mindent megtesz annak érdekében, hogy a *multitudo* tagjai közül is minél többen bekerüljenek a szabad emberek közé. A szabad emberek közössége Descartes-ra vetítve végül is olyan, mintha az egyetlen „másik önmagunk”, másik felünk analógiájára értelmezett kizárólagos barátság koncepcióját Spinoza kitágította volna egy egész baráti közösséggé – mint ahogyan a metafizikában az egy szubsztancia-egy attribútum descartes-i tanítását kitágította az egy szubsztancia-végtelen sok attribútum tanává.

„Nincs a dolgok természetében olyan egyes dolog, amely hasznosabb volna az ember számára, mint az az ember, aki az ész parancsa szerint él. Mert az ember számára az a leghasznosabb, ami a legjobban egyezik természetével (e rész 31. tételének köv. tétele szerint), azaz (amint magától értetődik) az ember. Ámde az ember akkor cselekszik feltétlenül természetének törvényei szerint, amikor az ész vezetése szerint él (a 3. rész 2. definíciója szerint), s csakis ennyiben egyezik szükségképpen mindig más ember természetével (az előző tétel szerint). Az ember számára tehát az egyes dolgok között nincs hasznosabb, mint az olyan ember stb. E. k. b.”^[24]

Az ész által vezetett, szabad emberek között érvényben lévő társias etikát Spinoza kifejezetten a római sztoikus etika terminusaival írja le: „[M]indazokat a kívánságokat és cselekedeteket, amelyeknek annyiban vagyunk oka, amennyiben

[24] Spinoza, 1997, 291.

megvan bennünk Isten ideája, vagyis amennyiben megismerjük Istent, a valláshoz (*religio*) számítom. Az arra irányuló kívánságot ellenben, hogy jót tegyünk másokkal, amely abból ered, hogy az ész vezetése szerint élünk, kötelességérzetnek (*pietas*) nevezem. Azt a kívánságot azután, amely arra indítja az ész vezetése szerint élő embert, hogy barátsággal (*amicitia*) kösse magához a többieket, tisztességnak (*honestas*) nevezem, s tiszteletre méltónak azt, amit dicsérnek az ész vezetése szerint élő emberek, rútnak (*turpe*) pedig azt, ami ellene van a barátság kötésének.”^[25]

Ám amilyen szép ez az antik sztoikus ideálokat felidéző gondolatmenet, épp annyira távol áll s állt Spinoza korában is az élet valóságától. Ezzel maga Spinoza volt a leginkább tisztában, ezért írta az Etika utolsó soraiban, hogy minden, ami kiváló, éppoly nehéz, mint amilyen ritka, s ezért próbált különböző cselekedéseket kieszelni, melyek révén könnyebben lehet megtenni legalább egy részét az Isten értelmi szeretete felé vezető útnak. Ugyanakkor a természetjog filozófiai relevanciájáról gondolkodva nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy Spinoza nem tanult s foglalkozását gyakorló jogász volt – mint Grotius, Pufendorf, vagy Leibniz – hanem autodidakta filozófus – a bevezetőben említett második gondolkodási irány képviselője –, akinek alapvető célkitűzése egy metafizikára épülő etika megalkotása volt. Az a gondolkodó, akinek a leginkább volt esélye rá, hogy összekösse a metafizikai filozófiát a jogászai tanultsággal Leibniz volt, s így, szinte már-már függetlenül gyanánt szeretnék szólni még néhány szót őrá is.^[26]

Az úgynevezett „fiatal” Leibniz egyetemi éveinek lezárultával, BA fokozatának megszerzését követően a mainzi választófejedelem szolgálatába lépett (1663–1672), ahol egyfajta jogharmonizációval foglalkozott, a szétszórt német fejedelemségek meglehetősen elkülönült jogi rendszereinek a római jog alapján történő egységesítésével. Leibniz annak a műnek, amely e program megvalósításának – befejezetlenül maradt – első kísérletét tartalmazza, az *Elementa juris naturalis* (A természetjog elemei) címet adta. Ez a természetjog nem különálló, s nem is annyira a hagyományos értelemben vett jogi diszciplína, hanem inkább filozófiai, s így beilleszthető abba a modellbe, amellyel a *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae* (A jogbölcesség tanulmányának és tanításának új módszere) című írás érzékelteti a tudományok egymásba fonódását.

„A pneumatika a testetlen létezők kifelé irányuló cselekvéseiről szóló tan, míg a logika ugyane létezők befelé irányuló cselekvéseiről szól, azaz a gondolkodásról. [Mivel pedig a lélek minden cselekedete gondolkodás – az akarás egy dolog jóságának gondolása^[27] –, ezért] ide [azaz a pneumatikához] tartozik a gyakorlati filozófia is, vagyis a gyönyörködtető, a hasznos és az igazságos, vagyis az általánosan hasznos dolgokról szóló tan. E helyütt kell bizonyítani Isten létezését és attributumait, miként az angyalokét is. Ugyancsak itt kell

[25] Uo. 295.

[26] A következőkben támaszkodom Boros, 2009. egyes gondolatmeneteire.

[27] Vö. Leibniz, 1930/1990, 284.: „*Omnis autem actio animi est cogitatio, nam et velle nihil aliud est, quam cogitare rei bonitatem.*”

bizonyítani a bennünk lévő testetlen lelket, vagyis a lélek halhatatlanságát. E dolgokról megfelelően elmélkedvén csodálatos módon matematikai bizonyossághoz jutunk, amelyet – az elme megnyugvására és az öröklétben való bizalom megszerzésére törekedvén – sokkal többre becsülünk, mintha fölfedeztük volna az örökmozgót vagy a kör négyszögesítését.”^[28]

Látjuk tehát egyfelől, hogy Leibniz maga is beletartozik a második gondolkodásmód képviselőinek körébe: ő is úgy gondolja, Isten létezésének, a lélek halhatatlanságának racionális metafizikai megismerése elvezeti az elmét legfőbb céljához, a lélek nyugalmi állapotához [*tranquillitas*]. Leibniz azonban nem elégszik meg ezzel az általános – s kétségkívül kevesek esetén igazán alkalmazható – gondolatmenettel, hanem módszert próbál adni a megoldásra váró mindennapi morális kérdésekről gondolkodók számára is, olyan módszert, amely e tárgy körben is lehetővé teszi a lélek megnyugvását. Voltaképp ez a kísérlet, amit ma talán racionális cselekvéseméletnek neveznénk, ez tekinthető a leibnizi természetjog alapjának, amint ez alkotja az *Elementa juris naturalis* című, vázlatokban maradt írás egyik töredékének fő témáját. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a Spinoza által előtérbe állított aracionális természetjog helyett Leibniz éppenséggel egy felfokozott racionalitású, kalkulatív „etika” tervét kapcsolja össze a természetjog kifejezéssel. Ugyanakkor Leibniz azért kétségkívül a hagyományos természetjog talaján áll annyiban, amennyiben a *naturalis* és a *rationalis* jelzőket már a *Nova methodus*ban is összekapcsolja egymással a jogot a teológiával párhuzamba állító gondolatmenetben: „Ugyanis mindkét diszciplínában kettős alapelvet találunk: részint az észet [*ratio*] – ebből fakad a természetes teológia és a természetes jogtudomány (az előbbit Raymond Sebond és Theophil Raynaud, az utóbbit Grotius, Hobbes és mások művelték [...]), részint olyan Írást vagy autentikus könyvet, mely pozitív törvényeket, majd istenieket majd emberieket tartalmaz. [...] Euklidésznek nem azért hiszünk, mert ő mondja, hanem mert bizonyítja azt, amit mond. Ez másként van az isteni és emberi törvények esetében, ahol az akarat foglalja el az észérvek helyét.”^[29]

[28] „*Et haec est doctrina Pneumatica quae agit de Entium incorporeorum actionibus ad extra; quemadmodum Logica agit de eorum actione ad intra seu cogitatione. (Quo pertinet et Philosophia Practica seu doctrina de Jucundo et Utili, et Justo seu eo quod communiter utile est). Hujus loci est demonstratio existentiae DEI et attributorum ejus, Angelorum item; et mentis incorporeae in nobis, seu immortalitatis animae. In quibus rebus propriis meditationibus mirabili ratione ad Mathematicam certitudinem pervenimus, quod nos longe majoris aestimamus ad tranquillitatem mentis et fiduciam aeternitatis, quam si vel perennem motum vel quadraturam Circuli invenissemus.*” (Uo. 287.)

[29] „*Utraque enim duplex principium habet, partim rationem, hinc Theologia Jurisprudentiaque naturalis (quarum illam Raymundus de Sabunde et Theophilus Raynaudus, hanc vero Grotius, Hobbes caeterique excoluere [...]), partim Scripturam seu librum quendam Authenticum Leges positivas, illic Divinas, hic Humanas continentem. [...] Euclidi non creditur quia dicit, sed quia probat, quod secus est in Legibus Divinis Humanisque, ubi stat pro ratione voluntas.*” (Uo. 294.) Saját kiemeléseim.

Vagyis a természetjog olyan racionális jog, amelynek egy – Euklidész-t idézően – „Elemek ...” című műben való tárgyalását Leibniz kifejezetten Hobbes-ra és Pufendorfra utalva javasolja. Mármost minden „Elemek ...” című művet két alapvető részből kell kialakítani, egyfelől az alapterminusok definícióiból s a bizonyítás nélkül bevezetett állításokból, másfelől a tételek és bizonyításaik rendjéből. E két rész Leibniz értelmezésében a következő: az egyik részt az alkalmazandó terminusok megvilágítása, vagyis a definíciók alkotják (ezt hívja *partitiones juris*nak), s az így megvilágított terminusokból épül fel a második rész, amelyben tételeket, előírásokat (*praecepta*) hozunk létre a megfelelő szabályok szerint. Az egyes diszciplínák egymásba fonódását is jól láthatjuk, ám egyszersmind példát is kapunk a terminusok definiálására, amikor Leibniz a természetjog formális, a módszertan felőli meghatározását materiális, tartalmi meghatározással egészíti ki: „A jogbölcsség a cselekedetek tudománya, amennyiben igazságosnak vagy igazságtalannak nevezzük őket. [...] A moralitás pedig, azaz a cselekedetek jogos vagy jogtalan volta, a cselekvő személynek a cselekedetre vonatkozó minőségéből keletkezik, amely a megelőző cselekedetből jött létre s morális minőségnek nevezetik. S amiként a valós minőség a cselekedet vonatkozásában kettős: a cselekvés képessége és a cselekvés szükségszerűsége, úgy a morális képességet jognak nevezzük, a morális szükségszerűséget kötelezettségnek.”^[30]

Figyeljünk fel rá, hogy Leibniz – aki mind Spinoza Teológiai-politikai tanulmányának természetjog-felfogását, mind Pufendorf ellenérveit jól ismerte – helyet keres a képességgel összekapcsolt jognak, de a szükségszerűséggel összekapcsolt köteletségnek is.

A definíciók vagy felosztások további sorában rábukkanunk egy nagy fontosságú elvre is, amely meghatározza a cselekvéslehetőségek mérlegelése során alkalmazandó hierarchiát: „Igazságos illetve igazságtalan mindaz, ami a nyilvánosság számára hasznos vagy káros. A nyilvánosság számára, azaz elsődlegesen a világ, vagyis a világ kormányzója, Isten számára, ezt követi az emberi nem, végezetül az államközösség szempontja. Ennek az alá-fölrendelésnek az értelmében, egymásba ütköző szempontok esetén Isten akaratát vagyis hasznát előnyben kell részesítenünk az emberi nem hasznával szemben, az emberi nemét az államközösségével, ezt pedig a saját hasznunkkal szemben. Ezen az alapon jön létre az isteni, emberi és polgári jogbölcsség. A saját hasznunkról szólni nem a jogtudomány, hanem a politika feladata.”^[31]

[30] „*Jurisprudentia est scientia actionum quatenus justae vel injustae dicuntur. [...] Moralitas autem, seu Justitia, vel Injustitia actionis oritur, ex qualitate personae agentis in ordine ad actionem, ex actionibus praecedentibus orta, quae dicitur: Qualitas moralis. Ut autem Qualitas realis in ordine ad actionem duplex est: Potentia agendi, et necessitas agendi; ita potentia moralis dicitur Jus, necessitas moralis dicitur Obligatio.*” (Uo. 300. sk.)

[31] „*Justum autem atque injustum est, quicquid publice utile vel damnosum est. Publice, id est, primum Mundo, seu Rectori ejus Deo, deinde Generi Humano, denique Reipublicae: Hac subordinatione, ut in casu pugnantis, voluntas, seu utilitas Dei, si ita loqui licet, praeferatur utilitati Generis Humani, et haec utilitati Reipublicae, et haec propriae. Hinc Jurisprudentia Divina,*

Ez a hierarchikus elrendezés mint döntési kritérium nyilvánvalóan az iménti racionális metafizikai elv kifejeződése: Isten áll a csúcson, saját hasznunk szempontja legalul kap helyet. Ennek ellenére az *Elementa juris naturae* 1669-70-ból való első vázlata meglepő határozottsággal foglal állást A háború és béke jogának bevezetését író Grotius-szal szemben: „H. Grotius bevezetőjében Karneadészt idézi, aki szerint vagy nincs igazságosság, vagy ha van is, a legnagyobb ostobaság, mert ha valaki mások érdekeire van tekintettel, önmagának árt. Grotius tagadja, hogy ostobaság, ha tekintettel vagyunk mások érdekeire, miközben saját magunknak ártunk. Magam nem kétlem, hogy ez ostobaság, sőt ha ez nem ostobaság, akkor semmi sem az. Mert mi más az ostobaság, mint saját hasznunk elhanyagolása [...]”^[32]

E vázlat nemcsak e tekintetben száll vitába Grotiusszal, hanem a bevezetőben idézett nevezetes hely kapcsán is, mely szerint „amit eddig elmondottunk, az helytálló volna akkor is, ha feltennők [...], hogy Isten nem létezik vagy nem törődik az emberek dolgaival.”^[33] Leibniz ezt a következőképp adja vissza: „igazságos volna, ami a társadalmi közösség fennmaradását szolgálja, még ha egyáltalán nem léteznék is Isten.”^[34] Ezzel azonban a legkevésbé sem ért egyet: hiszen akkor – általánosan fogalmazva – lenne igazságosság Isten nélkül is. Mivel azonban az igazságos – azaz jogszerű: *justus* – cselekedet csak akkor nem ostobaság – vagyis csak akkor nem okozunk kárt önmagunknak jogszerű cselekedeteinkkel –, ha van élet ezen a világon túl is, ezért „még ha nem volna is Isten, az államközösség érdekében állna, hogy úgy higgyük: létezik.”^[35] Leibniz úgy véli, Cicerónak igaza van, amikor „tagadja, hogy a hasznosság elválaszthatatlan a becsületességtől.”^[36] Leibniz értelmezésében azonban ez csak úgy lehetséges, ha posztuláljuk a lélek halhatatlanságát, valamint a lelket az e világon túli életben jutalmazó, illetve büntető Isten létét.

Az Akadémiai-kiadás az *Elementa juris naturae* második vázlataként hozza azt a szöveget, amely *ex negativo* vezet el ugyanehhez a következtetéshez, miközben arra a kérdésre keres választ, hogy meddig jutunk el tisztán racionális megfontolások által a morális vizsgálódásban, vagyis lehetséges-e úgy felépíteni az igazságos cselekvés elméletét, hogy közben nem támaszkodunk a jutalmazó s büntető Isten léteire. „Most nem foglalkozom azzal, mi van vagy mi nincs [itt közvetve a morális tökéletességgel felruházott Isten léteire vagy nem léteire céloz Leibniz], hanem ettől elvonatkoztatva érvelek.”^[37]

Humana, Civilis. De propria autem utilitate dicere, non Jurisprudentiae, sed Politicae est.” (Uo.)

[32] „H. Grot. proleg. Introducit Carneadem asserentem justitiam aut nullam aut summam esse stultitiam, quoniam sibi noceat alienis commodis consulens. Grotius negat stultum esse alienis commodis suo damno consulere. Ego non dubito quin hoc stultum sit, adeo ut nisi hoc sit stultum nihil sit stultum. Quid est enim obscuro stultitia nisi negligentia [...] propriae utilitatis.” (Uo. 431.)

[33] 11. §, a magyar kiadás (Budapest: Pallas Stúdió – Attraktor Kft., 1999.) 11. oldalán.

[34] „*Iustum fore, quod societatis conservandae interest, etiamsi nullus esset DEUS.*” (Uo. 431.)

[35] „*[E]tsi nullus esset DEUS, interesset tamen Reipublicae eum esse credi.*” (Uo.)

[36] „*Rectius Cicero negat utilitatem ab honestate sejungi debere.*” (Uo.)

[37] „*Ego vero hoc loco non curo quid detur aut non detur, sed abstracte ratiocinor.*” (Uo. 437.)

Ez a második vázlat az imént említett „elemi” módszertani ideált követve épül fel: első lépésben (a leírás sorrendje ellentétes) terminusokat definiál, hogy a második lépésben „komplikációkat” hozzon létre belőlük. A definiált terminusok s definíciójuk a következők: „Nyereség: távollevő, pozitív jó megszerzése vagy jelenlevő pozitív rossz eltávolítása. Kár: jelenlevő, pozitív jó eltávolítása vagy távollevő pozitív rossz bekövetkezése. Kármentesség: kár elkerülése. Szükség: a nyomorúság elkerülése. Nyomorúság: az az állapot, amelyben a rossz dolgok összessége túlsúlyba kerül a jó dolgok összességével szemben.”^[38]

Az így definiált terminusokból Leibniz a következő „komplikációkat” alkotja meg: Igazságos [*Justum*]: nyereségre tenni szert azon az áron, hogy másvalaki nem jut nyereséghez; kármentesnek maradni azon az áron, hogy más kárt szenved; nyomorúságom elkerülni más nyomorúsága árán.

Igazságtalan [*Injustum*]: nyereségre tenni szert azon az áron, hogy másvalaki kárt szenved; kármentesnek maradni azon az áron, hogy más nyomorúságra jut; semmi nyereségre sem tenni szert, miközben másvalaki kárt szenved.

Ez a táblázat a Grotius elleni állásfoglalás egy lehetséges formalizálását jelenti: ha egyszer ostobaság elhanyagolni saját hasznomat, illetve kárt szenvedni mások javáért, akkor ki-ki jogosult lesz arra, hogy saját javát egy egységnyre előnyben részesítse másokéval szemben: nyereség nem nyereség ellenében, kármentesség kár ellenében, a nyomorúság elkerülése nyomorúság ellenében. Az egy egységet meghaladó módon azonban már nem részesíthetem előnyben saját javamat máséval szemben. Nem igaz az, hogy nyereség kár ellenében, kármentesség más nyomorúsága ellenében igazságos lehet. Az igazságosság „az a lelkiület, amely senkinek sem akar kárt okozni szükségtelenül.”^[39] Ahol is *sine necessitate* az egy egységnél nagyobb szinteltérést jelenti. Az igazságos azonban még ennél is tovább mehet anélkül, hogy ostobának minősülne: azonos szinten állva előzékeny lehet másokkal szemben:

Igazságos: ha nyomorúságra jutás nélkül segíthet más nyomorúságán; ha saját nyeresége megszűnése nélkül elháríthatja más kárát; ha saját nyeresége megszűnése nélkül nyereséghez juttathatja a másikat.

Nyilvánvalóan igazságtalanok volnának a szinteltérés megnövelésével előállított esetek: nyomorúságra jutni, hogy másvalaki ne szenvedjen kárt, vagy kárt szenvedni azért, hogy másvalaki nyereségre tegyen szert.

A cselekedetek igazságosságáról – azaz moralitásáról – szóló ezen elméletnek nem elhanyagolható kiegészítését jelenti a barátság értelmezése. Az „igaz

[38] „*Lucrum voco hic omnem bonni absentis positivi acquisitionem, aut mali praesentis positivi amotionem. Damnum voco omnem boni praesentis positivi remotionem, aut mali absentis positivi adventum. Indemnitatem damni evitationem. Necessitatem miseriae evitationem. Miseriam statum illum, in quo aggregatum malorum praeponderat aggregato bonorum. Quae praeponderationem saepe unius magni mali accessio dare potest.*” (Uo. 433.)

[39] „*[J]ustitia sit animus nemini sine necessitate damnosus, [...]*” (Uo.)

barátságot” Leibniz olyan kapcsolatként fogja fel, amelyben az azt alkotó emberek számára minden közös – egészen addig, ameddig a nyomorúság lehetősége föl nem merül. Vagyis a barát a barátja – vagyis az értelmezés szerint: a saját – érdekében mindent meg kell tennie, kivéve azt, ami nyomorúságba döntené. Ebben a baráti kiegészítésben azonban nagy szerep jut a kölcsönösségnek: „Mivel a másik ugyanígy tesz.”^[40] Ez az *indicativus* valójában *imperativus* rejt magában: „És ha valaki így járt el a másik fél beleegyezésével [vagyis úgy, hogy a másik fél elfogadta a barátság kinyilvánítását a jótétemény elfogadásával], akkor ugyanezzel tartozik neki a másik fél [...]”^[41]

Mindebből világosan kitűnik, hogy Leibniznél a megregulázott önszeretet minden igazságosság kiiktathatatlan alapzata.

Összefoglalóan s konklúzióképpen: a természetjog klasszikus – platóni, cicerói, majd keresztény – változata mélyreható válságba került a 17. században, aminek oka a matematikai-mechanikai gondolkodásmód uralomra jutásában keresendő. Az ember újfajta elgondolása olyan lényként, amely természettől fogva döntően nem közösségalkotó s nem racionális oda vezetett, hogy a közösségek tagjakénti létezésből fakadó s az észben megalapozott kötelességek helyett az egyéni lét fenntartását e lét ésszerűségétől függetlenül szolgáló (vagy szolgálni látszó) jogok váltak a természetjog kiindulópontjává. E tekintetben az önszeretetre helyezett leibnizi „regula” s Isten létének – a későbbi kanti megoldással rokon – posztulálása nem hozott döntő változást. A 17. század végkicsengése a filozófiai természetjog tekintetében a „bölcsh ember” kitüntetettségtől megfosztott spinozai etika-teológiai politika lett, amely így egybecseng Hobbes alapvető elgondolásával arról, hogy a természeti állapotban semmilyen individuumfeletti normája nincs az igazságosságnak (hacsak nem *in foro interno*). A filozófiai természetjog a felvilágosodásban az individuális jogokra összpontosít tehát, a természetjog specifikusan keresztény jellemzői abban a teológiai formában, amelyet a patrisztika és a skolasztika korszakában öltöttek magukra, a 16-17. század mechanikai filozófiája s a rá adott válaszkísérletek, továbbá a 18. századi gondolkodás szerteágazó, a „felvilágosodás” kifejezéssel összefogni próbált irányzatainak a laicizálódás felé történő elmozdulása nyomán egyre kevésbé jutottak szerephez. Kanttal mindenestre a klasszikus mechanika meghatározta természetfilozófiai keretben erősen sztoicizáló természetjogi típusú gondolkodás kerül uralkodó pozícióba az etikában, ahol az individuum a maga „társiatlan társiaságában” azért mégis inkább az univerzális érvényű észkötelességekől meghatározott társiatlanság felé hajlik. Ezt a megoldást Hegel egyszerre illeti kritikával s építi tovább egy a szellemfilozófia logikája által meghatározott államfilozófiává: az individuum mozzanatként betagozódik az állami

[40] „*Quia et alter rursus facit.*” (Uo.)

[41] „*Et si quis hoc egit altero consciente, debet illi alter tantundem [...].*” (Uo.)

jogrendbe, amely maga ésszerű, s ráadásul az egyetlen engedélyezett etikai norma Hegel szerint: sem az individuumban magában fellelni vélt univerzális ésszerűség, s végképp nem az ésszerűségtől független individuális jog érvényesítése nem lehet etikai norma.

IRODALOM

- Cicero (2008): *A törvények*. I. Gondolat – DE ÁJK, Budapest.
- Boros Gábor (2005): „Természet és lélek. A descartes-i perspektíva”. Magyar Filozófiai Szemle. 49. 521–549.
- Boros Gábor (2009): *Leibniz gyakorlati filozófiája*. Attraktor, Máriabesnyő/Gödöllő.
- Boros Gábor (2010): *Descartes és a korai felvilágosodás*. Áron-Brozsek, Budapest.
- Boros Gábor (2013): „Az együtt-nem-ivás diszkrét bája”. (Előkészületben) In: Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 11. A szerelem*. Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány, Szeged. 35–47.
- Descartes, René (1994): *Elmélkedések az első filozófiáról*. VI. rész. Atlantisz, Budapest.
- Descartes, René (2012): *A lélek szenvedélyei és más írások*. L'Harmattan, Budapest.
- Freudenthal, Gideon (1982): *Atom und Individuum im Zeitalter Newtons*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Frivaldszky János (2001): *Természetjog – eszmetörténet*. Szent István Társulat, Budapest.
- Grotius, Hugo (1999): *A háború és béke jogáról*. Bevezetés. Pallas-Attraktor, Budapest.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1930/1990): *Sämtliche Schriften und Briefe*. Sechste Reihe: Philosophische Schriften. I. Akademie-Verlag, Berlin.
- Molière (1999): *Drámák*. Jelenkor, Pécs.
- Platón (1999): *Lakoma*. Atlantisz, Budapest.
- Pufendorf, Samuel von (1998): *De jure naturae et gentium*. II. könyv. 2. fejelet. 3. In: Uő.: *Gesammelte Werke*. I. Akademie Verlag, Berlin.
- Spinoza, Benedictus (1997): *Etika*. IV., 35. t. 1. köv. tétel. Osiris, Budapest.
- Spinoza, Benedictus (2002): *Teológiai-politikai tanulmány*. 16. fejelet. Osiris, Budapest.