



Paár Tamás

A TERMÉSZETES ERKÖLCSI TÖRVÉNY FOGALMA ÉS HAGYOMÁNYA – A MACINTYRE-I DIALOGIKUS FELFOGÁS KONTEXTUSÁBAN¹

A természetes törvény fogalmának emlegetése sok félreértésre adhat okot – még ennek a hagyománynak az ismerői is gyakran eshetnek bizonyos tévedésekbe e filozófiai tradíció heterogenitása miatt. Az alábbiakban ezek elkerülése érdekében kijelölöm a fogalom tartalmát, röviden elhelyezve azt történeti összefüggésben – a kifejezés fordítási kérdéseit is megválaszolva. Ebben a rekonstrukcióban elsődlegesen egy konkrét koncepció szempontjából körvonalazom ezt a hagyományt – ez nem más, mint Alasdair MacIntyre-é, aki a kilencvenes évektől fogva a természetes erkölcsi törvényt újszerűen, egyfajta dialogikus megközelítésben rekonstruálta. Tehát az alábbiakban a célom, hogy a MacIntyre elméletéről nyújtott saját értelmezésem számára jelöljem ki a természetes erkölcsi törvény fogalmának és hagyományának kereteit.²

BEVEZETŐ MEGJEGYZÉSEK EGY IDÉZETHETHEZ

A fogalommal kapcsolatos legvalószínűbb félreértés a laikusok részéről az lehet, hogy a természetes törvény címke alatt a mai értelemben vett természettudományok által azonosított szabályszerűségekről lenne szó. A természetes törvény sajátos eszmei hagyománya azonban kifejezetten az emberekre vonatkozó törvényekről beszél. Viszont ez korántsem azt jelenti, hogy a fizikai, kémiai, biológiai

¹ Jelen tanulmány *Az igazság közös keresése: A természetes erkölcsi törvény dialogikus megközelítése Alasdair MacIntyre-nél* című, 2021-ben a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen benyújtott és megvédett disszertációnak egyes szakaszainak átdolgozott változata. Mint ahogy a teljes disszertáció, ez a szöveg sem jöhetett volna létre témavezetőm, Hörcher Ferenc segítségével és érdemi tanácsai nélkül.

² A koncepció lényegének bemutatását lásd a 3. szakaszban, alapjaihoz lásd PAÁR 2024a.

stb. törvényeknek azon szeletét foglalja magában a természetes törvény, amely az ember szintjére vonatkozik (így például azt az összefüggést, hogy az egy X- és egy Y-kromoszómával rendelkező magzataból férfi fog kifejlődni, vagy hogy az alma egészséges az emberek számára). A természetes törvény jellegében is eltér a természettudományos törvényektől, nem csak tárgyát és hatókörét tekintve.

Ugyanakkor a félreérthetőség nem teljesen véletlen; a természettudományos törvényeknek van köze az itteni értelemben szereplő természetes törvényekhez. MacIntyre egyenesen azt állapítja meg, hogy az előbbieket az utóbbiak mintájára kezdték el „természettörvényeknek” (vagy „természeti törvényeknek”) nevezni – vagyis az itteni értelemben szereplő természetes törvények eszmétörténetileg megelőzték a természettudományosakat. MacIntyre azt írja:

Robert Boyle [...] volt az, aki sikeresen átültette a *lex naturalis* fogalmát az etikából a tudományba anélkül, hogy elhagyta volna e fogalom teológiai háttérét. Istennek céljai vannak az emberekkel és a természettel, ezek eléréséhez egy törvény az eszköze, amelyet mind az emberek, mind a bolygók számára kimond.³

Ebben az idézetben több fontos mozzanat is megjelenik. Az első, hogy a „természetes törvény” fogalma változáson ment át. A MacIntyre által azonosított változása azonban nem kivételes és nem is végleges. Nem kivételes, ugyanis ezen kívül a fogalom több módosuláson is átmént az idők során, bár nem feltétlenül ilyen nagymértékű transzformáción. Másrészt ez a jelentésmódosulás nem végleges abban az értelemben, hogy a „természettörvény” terminust Boyle után is használták olyan értelemben, mint őt megelőzően – így Boyle idején inkább kétértelművé vált; az egyik jelentése nem váltotta le teljesen a másikat. A természetes törvény korábbi hagyományát különböző módokon folytató szerzők (mint például MacIntyre) ma sem a természettudományos értelemben beszélnek „természettörvényekről”.

A fenti, Robert Boyle-ról szóló idézet további releváns aspektusa, hogy kiemeli a természetes törvény és a teológia összekapcsolódását. Mind a természettudományos törvények, mind az itt szereplő értelemben vett természetes törvények Isten parancsolataiként értelmeződnek Boyle korában. A természettudományos törvények azonban elváltak azóta a teológiától; a természettudomány nem Isten parancsolataiként fogja fel az általa feltárt törvényeket. Még ha egyes tudósok meg is engedik, hogy ezek Isten parancsolatai is *lehetnek* akár, a természetben található szabályszerűségekkel kapcsolatban az erre vonatkozó kérdést a

³ MACINTYRE 1978: 22.

természettudományok általában nem teszik fel. Ez a természetes erkölcsi törvénnyel kapcsolatban is előforduló lehetséges eljárás, mint arról az alábbiakban szót ejtek még.

Egy másik fontos mozzanat a fenti idézetben, hogy Boyle az *etikából* emelte át ezt a fogalmat. A természetes törvény klasszikus hagyománya etikai kérdéseket igyekezett megválaszolni. MacIntyre a már idézett helyen azt is írja: a boyle-i felfogás szerint a „természettudós feladata, mint ahogy a moralistáé is, hogy megfejtse és rekonstruálja a *lex naturalist*”.⁴ Ebből tehát láthatjuk, hogy az erkölcsfilozófus feladata e hagyomány szerint a természetes törvény megállapítása. Az erkölcs törvényei pedig más természetűek, mint a természettudományos törvények: ahogy az idézetben szereplő bolygók esetében világos, saját (mozgás)törvényeiknek a testek – a csodák kérdését leszámítva – mindenkor (és szükségszerűen) engedelmeskednek. Az emberek azonban nem ilyenek, nem feltétlenül engedelmeskednek a saját magukra vonatkozó törvényeknek. Ebből érthetjük meg, miért nem olyan törvényekről van szó, mint például az, hogy a cián mérgező az emberek számára. Annak a természettörvénynek nem tudunk nem „engedelmeskedni”, hogy nagy mennyiségű cián szervezetünkbe juttatásába belehalunk. Viszont például a természetes törvény MacIntyre-nél szereplő azon parancsa, hogy tiszteljük a másik embert, már nem ilyen jellegű: az emberek nagyon is képesek másokat szemernyi tisztelet nélkül kezelni.⁵

A természetes törvény hagyományának legtöbbször paradigmaticusként elismert alakja Aquinói Szent Tamás: MacIntyre is őt követi sok tekintetben, tomistának vallva magát. Szent Tamásnál megtalálhatjuk az örök törvény fogalmát, amely a fenti idézetben szereplő természetes törvény kettősségét egyszerre foglalja magában: ez az isteni törvény „maga a dolgok kormányzásának eszméje,

⁴ MACINTYRE 1978: 22.

⁵ Balázs Zoltán vetette fel számomra azt a lehetőséget, hogy a természetes törvény hagyományos felfogása ahhoz lenne hasonló, mint amikor leírjuk egy ország polgárainak jellemző viselkedését. Ez nem determinisztikus törvény, hiszen változó lehet az, hogy pontosan hányan viselkednek a leírt módon. Úgy gondolom, ez nem lenne elégséges a természetes törvény megragadásához, ugyanis az ilyen statisztikai összefüggés még mindig nem normatív. Ha például az emberek többsége szereti az almát, akkor ezt a „törvényt” nem *szegem meg* azáltal, ha én nem szívesen eszem almát, és nem követek el semmi immoralitást azzal, ha soha nem eszem almát. Bár lehet az almaevés jellemző emberi cselekvés, ettől még nem lesz a természetes törvény előírása az almaevés. És megfordítva: attól még, hogy egy előírás a természetes törvényhez tartozik, még lehet, hogy nem minden társadalomra jellemző statisztikailag. Például a tisztelet hiánya lehet egy társadalom általános jellemzője is. Szent Tamás saját példája erre, hogy a lopást a germánok nem tekintették helytelennek. Vö. MACINTYRE 2007b: 66. Lásd ehhez bővebben PAÁR 2024c.

amely Istenben mint a világegyetem Urában létezik”.⁶ Ez magában foglalja a fizika, kémia stb. törvényeit, de az emberre vonatkozó parancsolatokat is:

[M]inden lény valamennyire részesedik az örök törvényből, amennyiben az örök törvény hatására irányulnak saját actusaikra [leegyszerűsítve: cselekedeteikre] és céljaikra. A többi lények közül az értelmes teremtmény kiválóbb módon van alávetve az isteni gondviselésnek, amennyiben ő maga is részesedik a gondviselésből, magáról és másokról gondoskodva.⁷

Ezt plauzibilisnek tűnik úgy olvasni, hogy a többi létezővel szemben mi, emberek tetteinkkel saját szándékainkat, akarásainkat visszük véghez, ezért a mi tetteink (egy része) nevezhető aktív gondviselésnek, míg a természet más dolgairól ez nem mondható el – és az állatoktól is e szándékoltságban és akarásban különbözünk, amennyiben ez a mi esetünkben szabad.⁸ Vagyis a természetes törvény Tamásnál egy része az örök törvénynek, mégpedig azon része, amelyre a megvalósítása tekintetében nekünk, embereknek lehet hatásunk. E törvények gondviselést jelentenek – az, hogy részt vehetünk ezen törvények megvalósításában, azt jelenti, hogy részt vállalhatunk az isteni gondviselésben –, mégis alapvetően cselekedhetünk máshogy is.⁹

Általánosságban ezekről az erkölcsi törvényekről elmondhatjuk, hogy a bolygómozgásokat leíró törvényektől eltérően nem leírnak egy jelenséget és szabályszerűséget (vagyis valami olyasmit, ami minden esetben vagy egyes törvények esetében legalábbis nagy valószínűséggel bekövetkezik), hanem előírnak, elrendelnek valamit. Ebben a tekintetben például a Magyarországon hatályos törvényi rendelkezésekhez hasonlíthatunk. Bár más tekintetben az ehhez hasonló pozitív törvények a természetes törvény fontos ellenpontjai is, ugyanakkor abban hasonlóak hozzá, hogy ilyen törvényeket, például a lopás büntetéssel való sújtását,

⁶ AQUINÓI 2008: 569. ST I-II q91 a1 c.

⁷ AQUINÓI 2008: 570. ST I-II q91 a2 c.

⁸ Vö. MACINTYRE 1999b: 53–55; ahol MacIntyre kifejti, az ember abban különbözik Szent Tamás szerint a (többi) állattól, hogy képes indokait felülvizsgálni. A „nem emberi állatok” azonban nem tudnak saját ítéleteikről ítélni, azaz nem racionális lények a szó kitüntetett értelmében, és így nincs szabad akaratuk. MacIntyre szerint az embernek épp racionalitása, indokainak felülvizsgálatára való képessége a megkülönböztető jegye – legalábbis potenciálisan. Lásd még MACINTYRE 2002b: 628.

⁹ A természetes törvény ilyen felfogása tehát alapvetően előfeltételez valamiféle szabad akaratot (legyen az úgynevezett kompatibilista vagy inkompatibilista jellegű). A mindenféle szabad akaratot elvető álláspontokat itt azonban nem tárgyalom. Ezekkel szemben két érvet vázol fel BERNÁTH–PAÁR 2017.

azért kell előírni, mert nem szükségszerű, hogy az emberek lopjanak, és az sem, hogy ha lopnak, akkor büntetésben lesz részük. Ha minden ember szükségszerűen lopna, akkor se tiltani, se (emberileg) előírni nem lenne értelme.¹⁰ Bár a természetes törvény hagyománya ebben a kérdésben nem teljesen egységes, és nem is teljesen egyértelmű ez sok szerző esetében, de nagy általánosságban legalábbis megfogalmazhatjuk, hogy – mint az az eddigiekből kitűnt – az etikai értelemben vett természetes törvény normatív, nem deskriptív: előíró, és nem leíró természetű.

Végül az utolsó pont, amelyre fel kell figyelnünk az idézett passzusban, hogy a természetes törvény eredetinek tekinthető, latin megfelelője a *lex naturalis*. Bár MacIntyre ebben a cikkében nem szerepelteti az angol kifejezést, ám más írásai-ban ugyanerre a *natural law* szókapcsolatot alkalmazza. Ezt azért kell kiemelni, mert magyar nyelven ugyanerre a hagyományra, ugyanerre a gondolatiságra és fogalomra több, egymástól eltérő megnevezést is használnak – ezek közül talán a „természetjog” az egyik legelterjedtebb alternatíva, de találkozhatunk a „természeti törvény”, a „természettörvény” és a „természetes törvény” kifejezéssel is. Ennélfogva rá kell térnem arra, hogy miért az itt preferált alak mellett döntöttem.

FORDÍTÁSI MEGFONTOLÁSOK

A fenti, Robert Boyle-lal kapcsolatos idézetből következik fordítási döntésemnek egy lehetséges indoklása. Ha eredetileg ugyanis részét képezte a fogalomnak az, hogy rokonságban áll a természet más értelemben vett (mai jelentésében természettudományos) törvényeivel, akkor a „természetjog” fals kifejezés lenne – hiszen a természettudomány nem ismeri a „jog” fogalmát. Ám ez az indoklás csak részlegesen játszhat közre a terminus kiválasztásában. Egyrészt ugyanis a természetes törvény (mint rámutattam) országaink törvényeivel is analógiát mutat – és ezek összességére kifejezetten alkalmazzuk a „jog” szót.¹¹ Másrészt itt – mint az alábbiakból kiderül – inkább leválasztani kívánom a természettudományos összefüggésekről vagy az emberrel kapcsolatos szabályszerűségekről és az emberi természet legtöbb aspektusáról a természetes törvényt. Tehát felvethető a kérdés:

¹⁰ Azon filozófusok szerint, akik úgy gondolják, hogy nem létezik szabad akarat, sokan úgy látják, hogy eközben van értelme törvényileg viselkedésünket szankcionálni. Erre a vitára itt nem fogok kitérni, ezért fogalmaztam úgy, hogy „ha minden ember lopna” – vagyis ha a lopás számunkra ugyanolyan értelemben természetes volna, mint egy adott bolygó esetében az, hogy milyen irányban kering.

¹¹ A jogba időnként a törvényeken kívül beleértik a kormányrendeleteket is – ennek azonban itt nincs jelentősége.

ezenkívül milyen komolyabb indokaim vannak arra, hogy nem a „természetjog” fordulatot használom a MacIntyre-nél szereplő *natural law*-ra?

Mind latinban, mind angolban megvannak a megfelelői mind a „természetes törvénynek” (ezeket már láttuk: *lex naturalis* és *natural law*),¹² mind a „természetjognak” (*natural right*, illetve *ius naturale*). MacIntyre pedig az utóbbi alakokat legjobb tudomásom szerint sosem használja,¹³ de annyi legalábbis szinte biztos, hogy saját koncepciójának a megnevezésére nem alkalmazza. Ez talán már elégséges indok a „természetjog” szó itteni alkalmazása ellen¹⁴ – ehhez azonban két további is csatlakozik. Az egyik Szent Tamás szóhasználata, a másik MacIntyre jogkritikája.

Szent Tamásnál mind a *lex naturalis*, mind a *ius naturale* szerepel. Ám műveiben az utóbbi kétértelmű. Azt írja róla:

[V]alamit a természetjogból következőnek kétféle módon mondhatunk. Egyik módon, mert a természet arra irányul: például nem szabad másnak jogtalanságot okozni. Másik módon, mivel a természet nem okozza annak ellentétét: ahogy mondhatjuk, hogy az ember természetjogilag meztelen, mert nem a természet ruházta fel.¹⁵

Ebből láthatjuk, hogy a természetjog olykor valami normatívát, előírót, parancsolót jelent, máskor azonban csak olyasmit, amit a természet valamilyen állapotban létrehozott, ám normatív módon ettől ez még nem érvényes (például nem kell örökre mezteleneknek maradnunk).

Ezenkívül Szent Tamásnál az utóbbi értelemben vett jogról is úgy tűnik – bár nem mindig használja következetesen így ezt a fogalmat –, hogy szigorú értelemben csak egy részét képezi a természetes törvénynek. Ugyanis nála a jog az igazságosság tárgyát jelenti, ám az igazságosság csak egy partikuláris, sajátos erény. Mégpedig olyan erény, amelynek van egy nagy különbsége a többi erényhez képest. Ez abban áll, hogy „az igazságosság [...] a másához való viszonyaiban irányítja az embert”.¹⁶ Szent Tamásnál pedig értelmezésem szerint a természetes törvénynek

¹² Egyes szerzők MacIntyre-től eltérően a *law(s) of nature* kifejezést használják ilyen értelemben – amely szintén kétértelmű: jelenthet fizikai és erkölcsi törvényeket is.

¹³ Viszont a *natural rights* e többes számú alakban természetesen előfordul nála, de az emberi jogokra utalva.

¹⁴ Bár az egyetlen általam ismert magyar MacIntyre-szöveg, amely saját koncepciójára vonatkoztatva alkalmazza ezt a kifejezést, épp ezt a formát használja. Lásd MACINTYRE 2002a: 89.

¹⁵ AQUINÓI 2008: 592. ST I-II q94 a5 ad3. Vö. 606–610, 636–63. ST I-II q97, q100 a8.

¹⁶ AQUINÓI 2014: 355. ST II-II q57 a1 sc.

nemcsak olyan rendelkezései vannak, amelyek másokra vonatkoznak, hanem olyanok is, amelyek saját magunkkal kapcsolatosak,¹⁷ MacIntyre-nél pedig megjelenik az a gondolat, hogy már a saját gondolkodásunk során is követnünk kell a természetes törvényt.¹⁸ Mindezek fényében nem lenne szerencsés a természetes törvényt „természetjognak” nevezni itt.

MacIntyre esetében pedig egy különösebb, bár az előző kettőnél kevésbé perdöntő oka is van annak, hogy elképzelésére nem érdemes a „természetjog” terminust használni. Ez abban keresendő, hogy az emberi jogok egyik nagy kritikusaként ismert napjainkban – szerinte ugyanis nem léteznek az elterjedt értelemben vett emberi jogok, amelyeket az emberjogi gondolkodás hagyományának korábbi szakaszában gyakrabban neveztek „természetes jogoknak”.¹⁹ És bár ezek a „jogok” nem ugyanazt jelentik, mint a „jog” általában, és nem is azonos a megnevezésük alakilag – mégiscsak félreértésekhez vezethetne a szakértők körén kívül, ha MacIntyre-t „természetjogi” gondolkodóként mutatnám be. Jóllehet tulajdonképp vele szemben másutt amellet érveltem, hogy koncepciója nem összeegyeztethető saját, emberi jogok elleni érveivel,²⁰ mégis: a felfogása és az emberi (avagy természeti) jogok közti túl szoros viszonyt sugallana, ha a kezdetek kezdetétől a „jog” szót használva utalnék a nézetére.

Ha azonban a „természetjog” kifejezés használatát el is vethetjük itt, még mindig megmarad a „természetjog”, a „természetes törvény” és a „természeti törvény” alternatíva. Milyen alapon választhatunk ezek közül?

A MacIntyre által a természetes törvényről idézett források egyik legfontosabbja nem más, mint Szent Tamás *Summa Theologiae*-ja. E mű bevett magyar fordítása a *lex naturalist* a „természetjog” kifejezéssel adja vissza. A másik fontos forrás a természetes törvényről, amelyet MacIntyre idéz, a *Veritatis splendor* enciklika – ennek magyar fordítása jellemzően a „természetes törvény” alakot használja: három alkalommal a „természetes erkölcsi törvény”, majd egyszer a „természetes erkölcsi igazság” fordulat szerepel itt²¹ – ám előfordul egyszer ugyanezen értelemben a „természetjog” is.²² A „természeti törvény” kifejezés – jóllehet legalább az az előnye megvan, hogy a latin és az angol kifejezéshez

¹⁷ Ehhez a problémához lásd PA ÁR 2024b.

¹⁸ Lásd MACINTYRE 1994: 184–185.

¹⁹ Vö. MACINTYRE 1991: 104.

²⁰ PA ÁR 2019.

²¹ II. JÁNOS PÁL 1994: 54–55. Az eredetiben *lex moralis naturalis* alakban, illetve ragozott alakokban is szerepel a kifejezés, valamint többször szerepel a *legis naturalis* terminus és ragozott alakjai is.

²² II. JÁNOS PÁL 1994: 19.

haszonlóan két szóval utal a *lex naturalis*ra – ezekben a fő forrásokban, pontosabban magyar fordításaikban nem szerepel, emiatt is zártam ki mint lehetséges jelöltet.

A két fennmaradó jelölt közül („természettörvény” és „természetes törvény”) a „természetes törvény” tűnik számomra a legszerencsésebbnek abban, amit sugall. A „természetes törvény” voltaképp egybevág azzal az értelmezéssel, hogy a természetes törvény természetszerűleg ismert az emberek körében – tehát egy számunkra természetes, természetesen tudott törvényről van szó.²³ Erre utal a *Magyar Katolikus Lexikon* is, amely a szóban forgó fogalmat „természetes erkölcsi törvény” alakban szerepelteti, az alábbi meghatározást nyújtva:

[A]z erkölcsi életet szabályozó első és alapvető normák összessége, az erkölcsi rend meghatározója. A [természetes erkölcsi törvény] az embert belülről, a lelki ismeretben készíti a jó megtételére és a rossz kerülésére. Föltételezi a cselekvő szabad akaratát, mellyel magáévá teszi a természetes erkölcsi törvényben foglaltakat. [...] A [természetes erkölcsi törvény]t nem az általánosan értett természetre utalva nevezzük természetesnek, hanem azért, mert az ember természetes úton, kinyilatkoztatás nélkül is képes helyes erkölcsi belátásra jutni.²⁴

A „természetes” szó persze nem csak ezt sugallhatja, ám talán ez az alak illik össze leginkább ezzel az asszociációval. Ráadásul ez az alak sokkal kevésbé zavarhatja meg elsőre az olvasót, hiszen valószínűleg kevésbé kelti azt a benyomást, hogy a természettudományos törvényekre vonatkozna. Emiatt döntöttem végül is a „természetes törvény” alak mellett; noha itt nem az alak a döntő kérdés, és voltaképp elkerülhetetlenül számos félreértés alapja lehet bármely megnevezés.

A MACINTYRE-I DIALOGIKUS FELFOGÁS ÉS EGYES ELŐKÉPEI

Míg MacIntyre maga a természetes törvény Szent Tamás-i felfogását tekinti mérvadónak, a Szent Tamás nevével fémjelzett hagyomány más szereplői közül

²³ Ez ráadásul analóg lenne a Szent Tamásnál gyakran szereplő „természetes ész” fordulattal is. Lásd például AQUINÓI 2008: 570, 629. ST I-II q91 a2 c, q100 a3 c.

²⁴ BERLÁSZ 2008: 886. Vö. a szócikk utalását arra, hogy a fogalmat a természetjog fogalmától sokféleképp különböztetik meg, illetve az utóbbira vonatkozó, a lexikonban jóval kevésbé hangsúlyosan szereplő szócikket: SZUROMI 2008. Itt említhető meg az a teljes kifejezés hangsúlyozásával kapcsolatban nem mellékes körülmény, hogy tudtommal Az *erény nyomában* oldalain egyszer fordul elő a fogalom, és ott MACINTYRE 1999a: 24 a másik felét kiemelve „erkölcsi törvénynek” nevezi.

többekre is hivatkozik pozitívan a természetes törvény tekintetében,²⁵ így Francisco Suárezre,²⁶ Jacques Maritainre,²⁷ részben Michael Bertram Crowe-ra,²⁸ továbbá a Germain Grisez és John Finnis képviselte „új természetes törvény” irányzatra is – ám az utóbbi két szerzővel szemben többségében inkább kritikus.²⁹ Ezek a hivatkozások azonban általában meglehetősen rövidek, és pont az e szerzőkhöz fűzött megállapításaiban MacIntyre sok tekintetben önellentmondásos is. A további említett, MacIntyre által hivatkozott szerző pedig sok probléma vonatkozásában egymással is inkonzisztens nézeteket vall, és értelmezésük is nyitott kérdést jelent – ráadásul korántsem egyértelmű, MacIntyre pontosan milyen mértékben ért velük egyet.

Szent Tamás jelent a rövid utalások alól kivételt, akinek a természetes törvényre vonatkozó tanát sokszor tárgyalja bővebben MacIntyre – kiegészítve Suárezzel, akinek az elméletét a természetes törvény előírásainak típusairól elfogadni látszik, és egyértelműen azt állítja vele kapcsolatban, hogy az következik a tamási elméletből. Viszont MacIntyre sokszor nem egyértelmű azzal kapcsolatban, hogy Tamás egy-egy gondolatát elfogadja-e, és egy vagy két esetben biztosak lehetünk abban, hogy elutasítja a *Doctor Angelicus* saját álláspontját a természetes törvényről: az egyik kérdés, amelyet a természetes törvénnyel kapcsolatosan relevánsnak tekinthetünk, az, hogy léteznek-e természetes (született) rabszolgák,³⁰ a másik pedig az, hogy megengedhető-e morálisan bármely hazugság.³¹

Ami MacIntyre újszerű állításának tűnik, az pontosan a természetes törvény dialogikus, avagy vizsgálódásközpontú megközelítése. Ezzel kapcsolatban ő maga azt írja:

[T]ovábbmegyek Maritainnél, ám Szent Tamás közelében maradok, amikor azt állítom, hogy [...] az az élet, amely kifejezi közös emberi természetünket, egy gyakorlati vizsgálódással és gyakorlati okoskodással (*practical reasoning*) eltöltött élet, és képtelenek vagyunk nem előfeltételezni a természetes törvény

²⁵ A fent említetteken kívül valamennyire idesorolhatjuk (elődként) Arisztotelészt és Szent Ágostont, valamint II. János Pált, akikre MacIntyre szintén pozitívan hivatkozik – őket több helyen is hosszabban elemzi.

²⁶ MACINTYRE 2006b: 58–59.

²⁷ MACINTYRE 2000: 108–109.

²⁸ MACINTYRE 2006b: 43; 1998: 217; vö. 1988: 188.

²⁹ Vö. például MACINTYRE 1988: 188; 1990: 133–134; 2000: 107–108; 1997: 98; 1993. A MacIntyre és Finnis közti néhány hasonlósághoz lásd SCHLUETER 2015.

³⁰ MACINTYRE 2016: 85–88.

³¹ Lásd ehhez PAÁR 2022.

előírásait, amikor olyan alapvető kérdéseket teszünk fel és válaszolunk meg mindennapi cselekvéseinkkel és gyakorlatainkkal [mint hogy mi a saját javam, és mi a közös javunk].³²

Röviden összefoglalva ez a természetes erkölcsi törvény MacIntyre-féle dialogikus megközelítésének esszenciája: az erkölcsi törvényt az alapján állapíthatjuk meg, hogy a megismeréshez szükséges közös racionális gondolkodás, dialógus milyen elvek betartását feltételezi.

MacIntyre eléggé egyértelműen Tamásnak is tulajdonítja ezt a fajta dialogikus megközelítést. A *Dependent Rational Animals* című könyvben azt írja: „deliberáció szükséges ahhoz, hogy elérjük közös javunkat [...] Aquinói e[gyes] szabályoknak erre az aspektusára tekintettel jellemezte őket úgy, hogy a természetes törvény előírásaihoz tartoznak”³³ – amiből kitűnik, hogy szerinte Szent Tamás is lényegileg tekintettel volt a deliberációra, illetve dialógusra a természetes törvény megállapításakor. Azt pedig, hogy mit foglal magában szerinte a dialogikusan felfogott természetes törvény, MacIntyre azonosítja a tamási természetes törvény előírásaival.³⁴ Ám ez utóbbi lépés is kisebbfajta ellentmondásnak tűnik annak fényében, hogy – mint utaltam rá – kettejük tanítása eltér például a hazugságokra vonatkozóan; míg Szent Tamás tilosnak tartja a hazugságot, addig MacIntyre szerint a természetes törvény egyenesen megköveteli, hogy bizonyos esetekben hazudjunk. Az általam dialogikusnak nevezett megközelítésre pedig – legjobb tudomásom szerint – nincs szövegszerű bizonyíték Szent Tamásnál. Való igaz, hogy Tamás módszere – ahogy MacIntyre több helyen kiemeli – dialogikus;³⁵ és MacIntyre legitim módon értelmezi úgy Tamás dialogikus módszerét, mint amely a kérdések lezárhatatlanságát és folyton felvethetőségét jelzi,³⁶ amely MacIntyre számára is fontos gondolat. Ám mindez még nem jelenti azt, hogy az imént MacIntyre-től idézett érveléshez hasonló megfordult volna a fejében –

³² MACINTYRE 2000: 109.

³³ MACINTYRE 1999b: 111; vö. 2009b: 129.

³⁴ MACINTYRE 2006e: 79. Itt azt írja, hogy a „közös racionális vizsgálódás” alapvető morális szabályai megegyeznek a Szent Tamás-i természetes törvény előírásaival.

³⁵ Például MACINTYRE 2006d: 129.

³⁶ A *Summa Theologiae* felépítéséről a következőképp ír: „bár minden egyes kérdés [*quaestio*] következtetése egy egységes hierarchikus demonstratív struktúrába ágyazódik, amely [...] a tudományok végleges és tökéletes hierarchiáját képviseli, amelyben a teológia a zárókö, mégis, Szent Tamásnak az egyes kérdésekre konklúzióként adott felelete, saját módszere szerint, nem lehet több, mint az eddig elért legjobb megoldás. Ebből adódik [a *Summa*] lényegi befejezetlensége. [...] A Szentírásón és a dogmatikus hagyományon kívül nincs véglegesség.” MACINTYRE 1990: 124–125. Idézi BALÁZS 2003: 26.

vagyis hogy a természetes törvény előírásait szerinte is előfeltételezték volna a legfontosabb kérdéseinkről vagy akár csak a közjóról folytatott vizsgálódásaink.

Benyomásom szerint talán egy hely akad, amely egy dialogikus megközelítés alapjául szolgálhat a *Summa Theologiae*-ban, amikor is Tamás azt írja: „van az emberben hajlam a jóra, a sajátos, eszes természete szerint [...] Ennek alapján a természettörvényhez tartozik mindaz, ami ezzel a hajlammal kapcsolatos, hogy az ember ne legyen tudatlan, ne bántsa meg azokat, akikkel érintkeznie kell.”³⁷ Ezt a passzust kiegészíthetjük olyan okfejtéssel, amely a természetes törvény dialogikus felfogása felé mutat, mégpedig a következőképp. Mivel ez a részlet az eszes természetünkől indul ki, ezért plauzibilis azt állítani, hogy mind a tudatlanság leküzdése, mind a más emberek megbántásának tiltása racionalitásunkon alapul. Az utóbbi kötelesség következhet abból, hogy eszes lényeket eleve nem szabad megbántanunk (legalábbis alapesetben), de abból is (ami nem zárja ki az előző szempontot), hogy a tudatlanságunk leküzdéséhez kell jó viszonyt ápolnunk másokkal – és emiatt nem szabadna őket megbántanunk: tudniillik annak érdekében, hogy az ő segítségükkel és velük együtt vizsgálódhassunk tudnivalóinkról.

Az említett eltérések és ez a dialogikus megközelítés összehasonlíthatatlanul nagyobb hangsúlyozása MacIntyre-nél azonban okot ad arra, hogy elkülönítsük elméletét Szent Tamásétól – és többé-kevésbé tőle függetlenül tárgyaljuk azt. Ezek (és a fentebb említett) okok miatt sem Szent Tamást, sem a természetes törvény hagyományának különböző képviselőit nem feltétlenül szerencsés mérvadónak tekinteni, amikor MacIntyre álláspontját interpretáljuk. Emiatt arra térek rá, hogy a természetes törvény tradíciójának melyek a legmeghatározóbb központi tézisei, és röviden azt is jelzem, MacIntyre-nél ezek hogyan jelentkeznek.³⁸

A TERMÉSZETES TÖRVÉNY HAGYOMÁNYÁNAK HÁROM KÖZPONTI TÉZISE

A természetes törvény hagyományának több centrális tézise is van – ám ezek nem feltétlenül reprezentálják az összes e tradícióhoz sorolt szerző véleményét a témáról (Szent Tamást pedig az eltérő vélemények mentén sokszor különbözőképp is értelmezik). Ám a hagyomány meghatározó megállapításai közé sorolhatónak tűnik, hogy léteznek olyan normák (ezek a természetes törvény előírásai),

³⁷ AQUINÓI 2008: 588–589. ST I-II q94 a3 c; vö. MACINTYRE 2006e: 64.

³⁸ Ennek részletes bemutatása ugyanakkor szétfeszítené jelen tanulmány kereteit – így az alábbiakban utalok olyan helyekre, ahol a felmerülő kérdéseket komplexitásukban tárgyaltam.

amelyek univerzálisak – minden ember és minden kultúra számára kötelezők és objektívek –, és függetlenek attól, hogy mit gondolunk róluk.

Ezek a kitételeken túlmenően van három olyan tézis, amely a természetes törvény hagyományának bemutatásakor elhanyagolhatatlan. Ezek a tanok a következők: a természetes törvény felsőbbrendű a pozitív törvényhez képest; a természetes törvény a természetes ész fényénél felismerhető; valamint a természetes törvény a természettel áll összefüggésben.

Az első tézis, miszerint a természetes törvény felsőbbrendű a pozitív előírásokhoz képest, kapcsolódik az imént említett univerzalitáshoz – hiszen a pozitív előírásokat gyakorlatilag tekinthetjük a partikuláris, lokálisan érvényben lévő normáknak. Ezek viszonya MacIntyre egy olyan cikkében is megjelenik, amelynek írásakor még nem köteleződött el a természetes törvény hagyománya mellett: a patriotizmus erényéről szóló híres cikkében már világosan látja, hogy mi is lenne a viszony a természetes törvény előírásai és az egyes közösségekben működő etika közt. Azt írja ugyanis, hogy a tradicionális patriotizmus kompatibilis lehet egy egyetemes erkölcsi törvénnyel, amely „korlátokat jelöl ki, és egyszerre szentesíti, valamint korrigálja is a patrióta partikularista morálját”.³⁹ Mint hozzáteszi: e kompatibilitást elfogadták mindazok, akik „egyszerre voltak patrióták és hittek a tamási természetes törvényben”.⁴⁰ Tehát miután MacIntyre csatlakozott ehhez a hagyományhoz, maga is elfogadja ezt a kompatibilitást, és azt, hogy a természetes erkölcsi törvény magasabb rendű a partikuláris erkölcsnél, álljon az legitim módon elfogadott és kimondott szabályozásokból vagy akár ki nem mondott helyi szokásokból.

Ugyanezt a tézist a már említett John Finnis egyik gondolata felől is megközelíthetjük. Ő ugyanis helyesen állapítja meg, hogy a természetes törvény eszméje több filozófiai diszciplína számára is közvetlenül releváns – ugyanis mindegyik területén érvényesülnie kellene: a morálban, a politikában és a jogban.⁴¹ Az utóbbira vonatkozó diszciplínára, a jogfilozófiára nézve a természetes törvényben gondolkodók nagyjából általános álláspontja az a tézis, amelyet Szent Ágoston szállóigéjével szokás megfogalmazni, miszerint „az igazságtalan törvény nem törvény”.⁴² Ez azt jelenti itt, hogy abban az esetben, ha a tételes, az adott helyen papíron vagy a lokális szokás(jog)ból adódóan érvényben lévő törvény ellentmond a természetes törvény előírásainak, akkor nem kell jogerősnek tekintenünk, nem

³⁹ MACINTYRE 1984: 15.

⁴⁰ Szerinte ugyanaz jellemző általában a keresztény és/vagy az emberi jogokat elfogadó patriótákra is.

⁴¹ FINNIS 2011: v.

⁴² ÁGOSTON 1989: 67.

kell engedelmeskednünk neki – sőt, adott esetben kötelességünk megszegni.⁴³ Viszont ez nem jelenti azt, hogy minden törvénynek, amelyet jogerősnek kell tekintenünk, a természetes törvényből kell következnie – lehetséges például, hogy egy politikai közösség legitim vezetője előír valamit a polgárok társas életének koordinálása, harmonizálása érdekében. Ha ez nem mond ellent a természetes törvénynek, ugyanúgy meg kell felelnünk neki.⁴⁴ A természetes törvény és az úgynevezett pozitív (azaz a tételes, az adott politikai közösség vagy a vezetők által elfogadott) törvény és a természetes törvény ilyen viszonyát MacIntyre is elfogadja – és ez egyértelműen releváns politikai kérdésekben is.⁴⁵

Továbbmenve: az a hagyomány számára központi tétel, hogy az úgynevezett „természetes ész fényénél” képesek vagyunk felismerni a természetes törvény előírását, arra vonatkozik részben, hogy – mint ezt a *Magyar Katolikus Lexikon* szócikkében már láthattuk – ehhez nincs szükség a kinyilatkoztatás fényére.⁴⁶ Jóllehet, ez a két „fény”, a kinyilatkoztatásé és a lelkiismeretünké, avagy természetes eszünké nyilván eredhet ugyanabból a forrásból. Ahogy Szent Tamás írja: „a természetes ész fénye, amellyel felismerjük, hogy mi a rossz, és mi a jó, ami a természettörvényhez tartozik [...] semmi más, mint az isteni fénynek bennünk való hatása.”⁴⁷

⁴³ Vö. MACINTYRE 1984: 15.

⁴⁴ Vö. FINNIS 2011: 26–28.

⁴⁵ Lásd erről PAÁR 2020a; vö. BERNÁTH–PAÁR 2017: 20–21.

⁴⁶ A kinyilatkoztatást lehetséges többféleképp is értelmezni. Legalább két típusát szokás megkülönböztetni Szent Tamás nyomán: az általános és a speciális kinyilatkoztatást. Az előbbi Isten önközlése a természetben és az emberi észben, így akár a lelkiismeretben – amelyhez a legtöbb embernek hasonló hozzáférése van. A speciális kinyilatkoztatásról ez nem mondható el: ez egyes emberekre, közösségekre korlátozódik – vagyis nem azonos minden esetben és nem hozzáférhető az összes mindennapi ember számára. Az utóbbi fajtához sorolható keresztény kontextusban a Jézus tettei és szavai által nyújtott kinyilatkoztatás, a Szentírás vagy akár Szent Pál istenélménye a damaszkuszi úton. Előfordul, hogy egyes szerzők mindkét fajtát értik akkor, amikor a „kinyilatkoztatás” szót használják. Én azonban, amikor utalok rá, minden egyes esetben csak a szűkebb, speciális értelemben veszem a kinyilatkoztatást. Érdemes megjegyezni, hogy a természetes törvény vallási értelmezésben az előbbi típusú kinyilatkoztatáshoz sorolható, ugyanakkor egyes partikuláris, speciális kinyilatkoztatások tartalmazhatnak rá vonatkozó iránymutatást (például a tízparancsolat, Jézus viszonyulása a házasságtörő asszonyhoz vagy a misztikus élményekben megmutatkozó erkölcsi tartalom).

⁴⁷ AQUINÓI 2008: 570. ST I-II q91 a2 c. A *Veritatis splendor*, II. János Pál enciklikája ezt úgy kommentálja: „[e]bből következik az is, miért hívják e törvényt természetes törvénynek. Nem azért, mert az értelem nélküli létezők természetével van kapcsolatban, hanem mert az értelem, amely kihirdeti, az emberi természet sajátja.” II. JÁNOS PÁL 1994: 60.

A természetes törvény gondolatának egyik legjelentősebb megfogalmazása Pál apostol rómabeliekhez írt levelében található meg, eszerint

Isten szemében a törvénynek nem a hallgatója válik igazzá, hanem a megtartója igazul meg. Amikor a pogány törvény híján a természet szavára jár el a törvény szerint, törvény híján saját magának a törvénye. Ezzel igazolja, hogy a törvény-szabta cselekedet a szívébe van írva. Erről lelkiismerete tanúskodik és önitélete, amely hol vádolja, hol menti majd.⁴⁸

Vagyis a kinyilatkoztatás megismerése nélkül is tudhat a lényeges törvényekről az ember, lelkiismerete által.

Szent Pál (vagyis a kinyilatkoztatás!) összességében azt látszik sugallani, hogy a természetes törvény a kinyilatkoztatás nélkül, a pogányok által, tehát Isten természetének explicit és pontos megismerése nélkül is megismerhető – és bár az ateistára kifejezetten nem utal ez a rész, magától adódik, hogy a hitetlenekre is vonatkoztassuk. Ennek megfelelően, talán egy lépéssel továbbmenve azt is állítja a természetes törvény hagyományának sok képviselője, hogy egyenesen Istenről való tudásra sincs szükségünk ahhoz, hogy megismerjük a természetes törvény alapvető előírásait. Grotiust szokás az elsőnek tartani, aki radikális lépést tett ebben az irányban – amikor is azt írta 1625-ös *A háború és a béke jogáról* című művében, hogy az általa természetjognak nevezett törvény akkor is állna, és akkor is igazak lennének a bevezető gondolataiban róla elmondottak, „ha felténnők – márpedig ezt a legnagyobb bűn elkövetése nélkül még feltételezni sem lehet –, hogy Isten nem létezik, vagy nem törődik az emberek dolgaival”.⁴⁹ Ám Finnis azt állítja, hogy ez a gondolat korántsem Grotiustól származik. Szerinte

[f]el kell tételeznünk, hogy Grotius tudott róla (ha csak Suárezen keresztül is), hogy a kötelesség gyökerének vizsgálata céljából Isten nemlétének (vagy

⁴⁸ Szent István Társulati Biblia [é. n.]: Róm 2,13–15. Erre hivatkozik MACINTYRE 2009a: 344; vö. II. JÁNOS PÁL 1999: 76; valamint a következő ószövetségi hellyel Mózes ötödik könyvéből, amely ugyan kifejezetten a zsidóknak adott specifikus törvények után áll, ám általánosságban (különösen az Újszövetség perspektívájából) szintén vonatkozhat a természetes törvényre: „Ezek a törvények, amelyeket ma szabok neked, nem túlságosan nehezek és nem elérhetetlenek számodra. Nem az égben vannak, hogy azt kellene mondanod: Ki hatol fel értük az égbe, ki hozza le és hirdeti őket, hogy hozzájuk szabhassuk tetteinket. [...] Egészen közel van hozzád a törvény, a szádban és a szívedben, így hozzá szabhatod tetteidet.” Szent István Társulati Biblia [é. n.]: MTörv 30,11–14; vö. Jer 31,33; Zsid 8,10; 10,15–18.

⁴⁹ Ehhez viszont rögtön hozzáfűzi: „[é]rtelmünk és a töretlen hagyomány ennek a feltételezésnek éppen az ellenkezőjét oltotta belénk.” GROTIUS 1999: 11.

közömbösségének) hipotézise közhelyszámba ment a teológiai vitákban legkésőbb a 14. század közepe óta. És sokan a skolasztikusok közül ugyanebből a célból hasonló hipotézissel éltek.⁵⁰

Finnis maga, úgy tűnik, ezt példaértékűnek tartja, és hasonlóan jár el *Natural Law and Natural Rights* című könyvében.

Finnis ezt a gondolatot magának Szent Tamásnak is tulajdonítja (megítélésem szerint helytállóan), amennyiben szerinte a természetes törvény elsődleges elvei önevidensek számunkra, ám Isten léte nem az – tehát ez a két tudás egymástól független.⁵¹ Ugyanakkor ez nem feltétlenül követel meg semmiféle hipotézist (akár munkahipotézist) Isten létéről vagy nemlétéről, sem egyfajta (a természettudományokhoz hasonló) módszertani agnoszticizmust, illetve ateizmust. Nem kell Isten létét vagy a teológiát teljesen zárójeleznünk ehhez – csupán azt követeli meg ez a fajta megközelítés, hogy még ha a kinyilatkoztatásból vagy a teológiából inspirálódik is egy állítás, azt ettől függetlenül is tudjuk racionálisan alátámasztani – vagy legalábbis törekedjünk erre.⁵² Jóllehet MacIntyre Finnisnél ellentmondásosabb ezzel a tézissel kapcsolatban, végeredményben értelmezésem szerint azzal mindenképp egyetértene, hogy a természetes törvény elsődleges előírásai megismerhetők a kinyilatkoztatás támasza nélkül is.⁵³

Az utolsó tézis, amelyet itt röviden bemutatnék a természetes törvény hagyománya számára fontos állítások közül, hogy ez a törvény összefügg a természettel. Ez az állítás nem véletlenül homályos, ugyanis legalább kétértelmű – emiatt összezavaró lehet. Megvilágítónak találok viszont idevonatkozóan a következő megállapítást:⁵⁴

Már az ókorban két értelmezés ismeretes. Cicero a természeti törvényen az ember értelmes természetében gyökerező erőt látta, amellyel képesek vagyunk ítélni; ezzel szemben Ulpianus – jogi látásmóddal – az ember fizikai természetébe „épített” törvényszerűségeket értette a természeti törvényen. Aquinói Szent Tamás

⁵⁰ FINNIS 2011: 43.

⁵¹ FINNIS 2011: 48.

⁵² Finnis is hasonlóan jár el az említett könyvben, de eljárása bizonyára közel áll a fideizmust elvető MacIntyre-höz is, aki egy interjúban a következőt nyilatkozta: „A filozófiám – ahogy sok más arisztotelianusé is – teista, ám tartalmában nem kevésbé szekuláris, mint bármely másik.” MACINTYRE–BORRADORI 1998: 266.

⁵³ Bővebben lásd PAÁR 2020b: 72–78.

⁵⁴ BÁN 1987: 118.

mindkét értelmezést átvette [...],⁵⁵ s az ő nyomában a katolikus teológiában is helyet kapott az Ulpianus-féle látásmód. Pedig ez ma már tarthatatlan. Összekeveri az ember biológiai struktúráját emberi természetével.⁵⁶

Valóban nem azonosíthatjuk az ember természetét materiális, biológiai mechanizmusával. Az ember természetéhez lényegileg hozzátartozik, hogy értelemmel rendelkezik, s maga irányítja sorsát. „Az emberi személynek nem úgy kell alkalmazkodnia a természet programjához mint sorsszerű adottsághoz. Igazában a természet csak felkínálja azokat a lehetőségeket és képességeket, amelyeket az emberi személy felhasználhat, hogy valóban emberként éljen.”⁵⁷

Erre utaltam fordítási megfontolásaimat ismertetve, amikor megállapítottam, hogy a természetes törvény és a természettudományos törvények közt azért fennáll bizonyos komplex kapcsolat. Szent Tamás az állatvilággal is összeveti, hogy mi a természetes az ember számára, és ez alapján is érvel azzal, hogy ami az állatok számára nem természetes viselkedés, az az ember számára sem lehet az⁵⁸ – így biológiai törvényszerűségeket legalábbis valóban figyelembe látszik venni a természetes törvény megállapításakor. Tamás voltaképp természetünk három aspektusát, ha úgy tetszik, háromfajta természetünket különbözteti meg: az egyik szubsztancia voltunk (MacIntyre-nél ez fizikai létező voltunkként fog megjelenni), a másik közös természetünk az érzékelő lényekkel (biológiai természetünk), és csak a harmadik lesz nála az eszes természet. Tamás felsorolja azt, ami szubsztancia- és érzékelő természetünkénél fogva jó nekünk – és ezek mellé veszi azt, ami racionális természetünkénél fogva érték számunkra.⁵⁹

Ám az első két értelemben vett természetünkre való hivatkozás kétségesé teszi Szent Tamás koncepcióját, mivel így minden mással közös hajlamaink összessége legitimálható lenne – és racionálításunkból, szabadságunkból adódó lehetséges (vagy akár szükségszerű) vágyaink, amelyek semmi mással nem közősek, megengedhetetlenek lennének.⁶⁰ Bizonyos hagyományosan természetesnek tekintett

⁵⁵ Itt a szerző a következő helyre utal: AQUINÓI 2008: 586–588. ST I-II q94 a2. Ám a következő hely talán egyértelműbb ezzel kapcsolatban: AQUINÓI 2008: 589. ST I-II q94 a3 ad2.

⁵⁶ DUPRÉ 1964: 44.

⁵⁷ GULA 1982: 41.

⁵⁸ Vö. AQUINÓI 2008: 588–589. ST I-II q94 a3.

⁵⁹ AQUINÓI 2008: 588–589. ST I-II q94 a3 c.

⁶⁰ Ha a természetes törvény leolvasásában túlságosan is ráhagyatkoznánk például az állatvilág vagy a biológia tényeire, akkor könnyen a szociáldarwinizmushoz vagy épp a természeti törvények egyik első képviselőinek, a szofisták elképzeléséhez jutnánk. Utóbbiak kritikájához lásd PAÁR 2017.

vágyainkról olykor könnyű hosszú időre vagy akár örökre lemondani, egyes természetellenesnek vélt vágyainkról pedig sokszor szinte lehetetlen. Emiatt is könnyen tűnhet úgy, hogy egyes helytelen hajlamaink nagyon is természetesek.⁶¹

Ez a kérdéskör már csak azért is komplikált, mert bizonyos értelemben mindent tekinthetünk természetesnek: emberek vagyunk – semmi emberi nem idegen tőlünk. Ahogy Tamás írja: „az ész és az akarat minden tevékenysége bennünk abból származik, ami a természet szerint van.”⁶² Mindent azonban mégsem tart megengedhetőnek a természetes törvény szerint. (Arról nem is beszélve, hogy érvelése alapján voltaképp a ruházkodás utáni vágyunk is természetellenes lenne, hiszen ez csak emberi vágy, nem közös más létezőkkel – sőt, mint fent láttuk: a neutrális értelemben vett természetjog egyenesen meztelenségre ítélte minket.)⁶³

Szent Tamás maga is tud róla, hogy bizonyos hajlamaink természetesek, ám ettől még szerinte is lehetnek vétkesek, sőt bűnösök. Megvilágító ebből a szempontból például a fősvénység bűnös voltára vonatkozó artikulusa. Itt a fősvénység bűn voltával szemben megfogalmazódik egy ellenvetés: „amik az ember természeténél fogva jönnek elő, nem bűnök. Ámde a fősvénység az ember természeténél fogva az öregség [...] következménye.”⁶⁴ Erre Szent Tamás így felel: „az öreg emberek a természet fogyatékossága miatt mohóbban keresik a menedéket biztosító eszközöket [...] de nem mentesülnek a büntől, ha az ész kellő mértékét túllépik.”⁶⁵ Úgy tűnik, Tamás elfogadja, hogy az ember öregségére legalábbis *valamivel* fősvényebb természetű lesz⁶⁶ – ám még ha úgy is vesszük, hogy válaszában ezt elutasítja (abban az értelemben, hogy az öregek nem fősvényebbek, mert védtelenségük miatt indokoltan érzik nagyobb szükségét az anyagi javaknak, amelyekre bizonyos mértékig valóban inkább szükségük is van, mint fiatalságukban), az mégis minden esetre egyértelmű: az ész az, ami a helyes mértéket megszabja szerinte.

Az általam követett módszer már csak ezekből a nehézségekből fakadóan sem természetünk aspektusainak egymás mellé helyezése, hanem a Tamás által harmadikként felsorolt természet kiemelése.⁶⁷ Módszerem szerint elsőként ugyanis

⁶¹ Erre e természetes törvény keresztény képviselőit Pál apostol is figyelmeztetheti, aki azt írja: „A belső ember szerint az Isten törvényében lelem öröömöt, de tagjaimban más törvényt észlelek, s ez küzd értelmem törvénye ellen, és a tagjaimban levő bűn törvényének rabjává tesz.” Szent István Társulati Biblia [é. n.]: Róm 7,22–23.

⁶² AQUINÓI 2008: 570. ST I-II q91 a3 ad2.

⁶³ Vö. AQUINÓI 2008: 592. ST I-II q94 a6 ad3.

⁶⁴ AQUINÓI 2014: 699. ST II-II q158 a1 arg3.

⁶⁵ AQUINÓI 2014: 700. ST II-II q158 a1 ad3.

⁶⁶ Vö. ARISZTOTELÉSZ 1997: 114. 1121b.

⁶⁷ Vö. II. JÁNOS PÁL 1994: 60; vö. a *Veritatis splendor* Tamás-kommentárjával kapcsolatos lábjegyzettel.

a racionalitást kellene figyelembe venni, hogy eldönthessük, annak fényében jó, avagy szükséges-e valami számunkra, illetve hogy a kérdéses dolog nélkül racionalitásunk csorbát szenvedne-e. MacIntyre maga ugyanezt az eljárást követi, amikor rámutat a játék és ezzel együtt a szórakozás értékességére.⁶⁸

Álláspontom szerint MacIntyre-t is úgy lenne célszerű értelmezni, hogy ez az elsődleges nála természetünkre nézve;⁶⁹ voltaképp az érvelésben a kiindulás nála sem az ember fizikai, biológiai természete – még ha ezekre is tekintettel kell lenni szerinte a természetes törvény megállapításakor. Bár MacIntyre is többször hivatkozza egyetértőleg Tamástól azt a helyet, ahol természetünk három rétegéről és az ezeknek megfelelő javainkról, illetve ezekből származó kötelességeinkről beszél – mégis nehezen látható be, hogyan lehetne ez lényeges és fundamentális a természetes törvény dialogikus megközelítése számára.⁷⁰

A racionalitás kérdése tehát a felsőbbrendű itt módszertanilag, illetve logikailag. A racionalitás normativitásából és az észhasználatból nem léphetünk ki teljesen, legfontosabb kérdéseink megválaszolásához pedig erre van szükségünk – ezért elsődleges itt ez a szempont. Emiatt lesz legalábbis logikailag minden másodlagos (még ha metafizikailag, sürgősség szempontjából vagy más értelemben nem is feltétlenül).

ÖSSZEGZÉS

A természetes törvény nem a viselkedést leíró szabály vagy általánosítás, hanem normatív, erkölcsi parancs. Ránk vonatkozásának feltétele, hogy szabad akarattal rendelkezünk – hogy eldönthessük: megvalósítjuk-e, vagy sem. Teista értelmezésben neki engedelmeskedve az isteni gondviselésben való közreműködést vállalhatjuk magunkra, ugyanakkor Isten létének felvetése nélkül is tárgyalható. Konklúzióm továbbá, hogy a természetes törvény és a természetjog fogalmát nem szerencsés szinonimaként kezelni, mivel a „törvény” kitétel eszmetörténetileg fontos, és mivel Szent Tamásnál megtalálható a természetjog és a *lex naturalis* megkülönböztetése. Ez a szétválasztás különösen is fontosnak tűnik, ha MacIntyre-ről beszélünk, mivel a természetjog és az emberi jogok túl könnyen moshatók össze – pedig az a kérdés, hogy a természetes törvényből következnek-e a természetes jogok, külön filozófiai tárgyalást igényel. Végezetül a természetes törvény

⁶⁸ Lásd MACINTYRE 2006b: 55–60.

⁶⁹ Vö. például MACINTYRE 1994: 184; 2016: 56–57; 2009b: 129.

⁷⁰ Lásd erről bővebben PAÁR 2020b: 70–72.

hagyományának mindhárom centrális tézise megerősíthető egy MacIntyre-féle dialogikus megközelítésben: hogy ez a törvény a pozitív jog felett áll, hogy megismerhetjük a kinyilatkoztatástól függetlenül, és hogy emberi természetünkkel szorosan összefonódik. Ugyanakkor utóbbi tézist érvelésem szerint szerencsésebb elsősorban eszes mivoltunkra vonatkoztatni – és ez védhetőbbnek tűnik a dialogikus felfogás kontextusában is, mivel ennek középpontjában a racionális eszmecsere és az igazság megismerése áll.

IRODALOM- ÉS FORRÁSJEGYZÉK

- ÁGOSTON, Szent (1989): *A boldog életről – A szabad akaratról*. Ford. Tar Ibolya. Budapest: Európa.
- ARISZTOTELÉSZ (1997): *Nikomakhoszi etika*. Ford. Szabó Miklós. Budapest: Európa.
- AQUINÓI Tamás, Szent (2008): *A teológia foglalat II/1*. Ford. Tudós-Takács János. Budapest: Gede Testvérek.
- AQUINÓI Tamás, Szent (2014): *A teológia foglalat II/2*. Ford. Tudós-Takács János. Budapest: Gede Testvérek.
- BALÁZS Zoltán (2003): Kolnai Aurél (1900–1973). In BALÁZS Zoltán (szerk.): *Kolnai Aurél*. Budapest: Új Mandátum, 7–60.
- BÁN Endre (1987): Az erkölcs és a mai világ. In KORZENSZKY Richárd OSB (szerk.): *Küldetésben: Tanulmánykötet a Teológia folyóirat húszéves jubileumára*. Budapest: Teológia, 115–132.
- BERLÁSZ Jenő (2008): Természetes erkölcsi törvény. In DIÓS István – VICZIÁN János (szerk.): *Magyar Katolikus Lexikon XIII*. Budapest: Szent István Társulat, 886–888.
- BERNÁTH László – PAÁR Tamás (2017): Szabad-e hinnünk az erkölcsi felelősségben? *Magyar Filozófiai Szemle*, 61(3), 9–30.
- DUPRÉ, Louis (1964): *Contraception and Catholics: A New Appraisal*. Baltimore: Helicon.
- FINNIS, John (2011): *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- GROTIUS, Hugo (1999): *A háború és a béke jogáról, I–II*. Ford. Haraszti György, Brósz Róbert, Diósi György, Muraközi Gyula. Budapest: Pallas Stúdió – Attraktor.
- GULA, R. M. (1982): *What are they Saying about Moral Norms?* New York: Paulist Press.
- JÁNOS PÁL, II., pápa (1994): *Veritatis splendor*. Ford. Diós István. Budapest: Szent István Társulat.
- JÁNOS PÁL, II., pápa (1999): *Fides et ratio*. Ford. Diós István. Budapest: Szent István Társulat.
- MACINTYRE, Alasdair (1978): Objectivity in Morality and Objectivity in Science. In ENGELHARDT, Tristram – CALLAHAN, Daniel (szerk.): *Morals, Science and Sociality*. Hastings-on-the-Hudson: Hastings Center, 21–39.
- MACINTYRE, Alasdair (1984): *Is Patriotism a Virtue?* Lawrence: University of Kansas.
- MACINTYRE, Alasdair (1988): *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- MACINTYRE, Alasdair (1990): *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

- MACINTYRE, Alasdair (1991): Community, Law, and the Idiom and Rhetoric of Rights. *Listening: Journal of Religion and Culture*, 26(2), 96–110. Online: <https://doi.org/grc42v>
- MACINTYRE, Alasdair (1993): Finnis, John: Moral Absolutes – Tradition, Revision and Truth. *Ethics*, 103(4), 811–812. Online: <https://doi.org/10.1086/293555>
- MACINTYRE, Alasdair (1994): How Can We Learn What *Veritatis Splendor* Has to Teach? *The Thomist*, 58(2), 171–195. Online: <https://doi.org/10.1353/tho.1994.0026>
- MACINTYRE, Alasdair (1997): Natural Law Reconsidered. *International Philosophical Quarterly*, 37(1), 95–99. Online: <https://doi.org/10.5840/ipq199737165>
- MACINTYRE, Alasdair (1998): Moral Relativism, Truth and Justification. In KNIGHT, Kelvin (szerk.): *The MacIntyre Reader*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 202–222.
- MACINTYRE, Alasdair (1999a): *Az erény nyomában*. Ford. Bíróné Kaszás Éva. Budapest: Osiris.
- MACINTYRE, Alasdair (1999b): *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. London: Duckworth.
- MACINTYRE, Alasdair (2000): Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity. In MCLEAN, Edward (szerk.): *Common Truths: New Perspectives on Natural Law*. Wilmington, DE: ISI Books, 91–115.
- MACINTYRE, Alasdair (2002a): A politika, a filozófia és a közjó. In HORVAY HÖRCHER Ferenc (szerk.): *Közösségtől politikai filozófiák*. Budapest: Századvég, 73–96.
- MACINTYRE, Alasdair (2002b): Virtues in Foot and Geach. *Philosophical Quarterly*, 52(209), 621–631. Online: <https://doi.org/10.1111/1467-9213.00289>
- MACINTYRE, Alasdair (2006a): Aquinas and the Extent of Moral Disagreement. In MACINTYRE, Alasdair: *Ethics and Politics: Selected Essays, II*. Cambridge: Cambridge University Press, 64–84. Online: <https://doi.org/bbwnwd>
- MACINTYRE, Alasdair (2006b): Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas. In MACINTYRE, Alasdair: *Ethics and Politics: Selected Essays, II*. Cambridge: Cambridge University Press, 41–63. Online: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511606670.004>
- MACINTYRE, Alasdair (2006c): Philosophy Recalled to its Tasks: A Thomistic Reading of Fides et Ratio. In MACINTYRE, Alasdair: *The Tasks of Philo Philosophy: Selected Essays, I*. Cambridge: Cambridge University Press, 179–196. Online: <https://doi.org/p5qg>
- MACINTYRE, Alasdair (2006d): The Ends of Life, the Ends of Philosophical Writing. In MACINTYRE, Alasdair: *The Tasks of Philosophy: Selected Essays, I*. Cambridge: Cambridge University Press, 125–142. Online: <https://doi.org/p5qh>
- MACINTYRE, Alasdair (2006e): Truth as a Good: A Reflection on Fides et Ratio. In MACINTYRE, Alasdair: *The Tasks of Philosophy: Selected Essays, I*. Cambridge: Cambridge University Press, 197–215. Online: <https://doi.org/p5qj>
- MACINTYRE, Alasdair (2009a): From Answers to Questions: A Response to the Responses. In CUNNINGHAM, Lawrence S. (szerk.): *Intractable Disputes about the Natural Law: Alasdair MacIntyre and Critics*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 313–351. Online: <https://doi.org/10.2307/j.ctv14rms3x>
- MACINTYRE, Alasdair (2009b): The Illusion of Self-Sufficiency. In VOORHOEVE, Alex: *Conversations on Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 111–131. Online: <https://doi.org/p5qk>
- MACINTYRE, Alasdair (2016): *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press. Online: <https://doi.org/p5qm>

- PA ÁR Tamás (2017): Miért ne legyünk „szofisták”? *Elpis*, 10(1), 131–145. Online: <https://doi.org/p5qn>
- PA ÁR Tamás (2019): MacIntyre természeti törvényről és emberi jogokról. In FRIVALDSZKY János – TUSSAY Ákos (szerk.): *A természetjog napja, II.* Budapest: Pázmány Press, 171–190.
- PA ÁR Tamás (2020a): Lehetséges-e egy macintyre-i dialóguspolitika? A tolerancia és a cenzúra problémája. *Politikatudomány Online*, 9(1), 1–21.
- PA ÁR Tamás (2020b): The Place of the Natural Law: A MacIntyrean Reconstruction. *Prometeica*, (20), 68–79. Online: <https://doi.org/10.34024/prometeica.2020.20.10180>
- PA ÁR Tamás (2022): Autonóm igazmondás: Az igazságra törekvés szerepe a természetes erkölcsi törvény MacIntyre-féle dialogikus felfogásában. In DARÓCZI Enikő – LACZKÓ Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 19. A vita.* Szeged: Pro Philosophia Szegediensis Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus, 244–251.
- PA ÁR Tamás (2024a): Etikai felfogások, eszmecserés feloldások. In FRIVALDSZKY János – TUSSAY Ákos (szerk.): *A természetjog napja, III.* Budapest: Pázmány Press, 111–130.
- PA ÁR Tamás (2024b): A természetes erkölcsi törvény mint szabályrendszer kihívásai. In FRIVALDSZKY János – TUSSAY Ákos (szerk.): *A természetjog napja, III.* Budapest: Pázmány Press, 131–146.
- PA ÁR, Tamás (2024c): *Winch contra MacIntyre: Relativism and Natural Law.* Kézirat.
- SCHLUETER, Nathan (2015): A Conservative Conversation Worth Having: Alasdair MacIntyre and John Finnis on Morality, Politics and the Common Good. *Perspectives on Political Science*, 44(2), 102–108. Online: <https://doi.org/10.1080/10457097.2015.1011481>
- Szent István Társulati Biblia [é. n.]. *Szentírás.hu*. Online: <https://szentiras.hu/biblia/szit>
- SZUROMI Szabolcs Anzelm (2008): Természetjog. In DIÓS István – VICZIÁN János (szerk.): *Magyar Katolikus Lexikon, XIII.* Budapest: Szent István Társulat.