

Pierre Manent a természetjogról és az emberi jogokról

HORKAY HÖRCHER FERENC¹

A dolgozat arra vállalkozik, hogy Pierre Manent rangidős francia katolikus filozófusnak a természetjog visszaállítására vonatkozó javaslatát mutassa be, főként A természetjog és az emberi jogok című 2017-es könyve alapján. Manent könyve egyben a természetes emberi jogok diskurzusának éles kritikája is. Kiindulópontja az e diskurzusra jellemző belső ellentmondásosság, amely az Európán belüli, illetve a földrészen kívüli helyzetre vonatkozó emberjogi érvelések közötti különbség miatt keletkezik. A szinkrón helyzetelemzést eszmetörténeti rekonstrukció követi, a Machiavellitől Hobbesig vezető fejlődési ív bemutatása, amely elvezetett a természetjog háttérbe szorításához és az emberi jogok beszédmódjának felerősödéséhez.

E szinkrón és diakrón helyzetelemzés után tárja elének a filozófus sajtó felfogásának alapjait. Kiindulópontja, hogy a politika világa a parancs és az engedelmesség logikájára épül, s a cselekvő embert helyezi középpontjába. E politikaképet egy olyan szűkített természetjogi koncepció követi Manent gondolatmenetében, amely az emberi természet meghatározó háromféle motiváció (a kellemes, a hasznos és a tisztességes – kiegészülve az igazságossal és a nemessel) alapján megítélhetőnek tartja a politikai rezsimeket. Míg e szűkített koncepciót a dolgozat kétkedéssel fogadja, annál meggyőzőbbnek tartja azt a manent-i érvelést, amely az arisztoteliánus–tomista gyakorlati bölcsességet és a közjóra hivatkozó érvelést kívánja visszahozni a kortárs diskurzusba, saját helyére szorítva vissza az emberjogi beszédmód politikai felhasználását.

Kulcsszavak: emberi jogok, Machiavelli, Luther, Hobbes, parancs, engedelmesség, szűkített természetjog, gyakorlati bölcsesség, közjó, Szent Tamás

Pierre Manent about Natural Law and Human Rights

This essay aims to introduce the proposal of Pierre Manent, the French Catholic philosopher, to reconstruct natural law, mainly in his book on Natural Law and Human Rights, originally published in 2017. Manent's book is also interesting as a sharp criticism of the discourse of natural human

1 Kutatóprofesszor, NKE; tudományos tanácsadó, Eötvös Loránd Kutatási Hálózat; e-mail: Horcher.Ferenc@uni-nke.hu. A kézirat szövegének gondozásáért a szerző köszönettel tartozik Robotka Andreának.

rights. He starts out from the obvious contrast between the human rights discourse in a European and a non-European context, which reveals its internal logical contradiction. This is followed by a historical reconstruction of the early modern rise of the human rights discourse, as it took place between Machiavelli and Hobbes, resulting in the decline of the reference to natural law.

This synchronic and diachronic analysis is followed by the substance of Manent's own proposal. First, he introduces his view of politics, based on the dialectic of command and obedience, in the life of the active political agent. This is followed by the least convincing part of his book, a thin concept of natural law, narrowed down to the three motivations of human action: the pleasant, the useful and the honest (together with the just and the noble). Yet this is followed by a highly relevant, Aristotelian–Thomistic account of reflective human action, based on practical wisdom and the common good. Manent proposes to lead the human rights discourse back to its proper place in contemporary public discussions.

Keywords: human rights, Machiavelli, Luther, Hobbes, command, obedience, thin concept of natural law, practical wisdom, common good, Saint Thomas Aquinas

1. Bevezetés

2017-ben jelent meg Pierre Manent rangidős francia filozófus könyve, *La loi naturelle et les droits de l'homme* címmel.² Azóta a kötet angol nyelvű fordítása is elérhető.³ Az alábbi tanulmányban erről a műről lesz szó, mivel olyan témákat érint, amelyek a kereszténység és az emberi jogok viszonya kapcsán meghatározók.

A magát katolikusnak valló szerző címválasztásával egyszerre két irányba is vizsautalt. Egyrészt Jacques Maritain, a francia és nemzetközi katolikus filozófia meghatározó alakjának a II. világháború alatt írt könyvét idézte fel, annak ugyanis az volt a címe: *Az emberi jogok és a természetjog*.⁴ A másik referenciapont Leo Strauss német–zsidó származású, Észak-Amerikában működött politikai filozófus nevezetes munkája, a Lánczi András fordításában magyarul is olvasható *Természetjog és történelem*.⁵

2 Pierre Manent: *La loi naturelle et les droits de l'homme*. Párizs, Presses universitaires de France, 2017.

3 Pierre Manent: *Natural Law and Human Rights: Toward a Recovery of Practical Reason*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2020. Fontos különbség a két kiadás között, hogy az angol kiadásnak van egy alcíme, amely a gyakorlati ész fogalmának rekonstruálását tételezi mint szerzői szándékot, másfelől, hogy az angol kiadásban helyet kapott egy külön tanulmány is, appendixként *Újra rátalálni a jog értelmére* címmel (*Recovering Law's Intelligence*). Ez a tanulmány eredetileg 2014-ben jelent meg a *Revue thomiste*-ban, a következő címmel: *Retrouver l'intelligence de la loi*.

4 Jacques Maritain: *Les droits de l'homme et la loi naturelle*. New York, Maison Française, 1942.

5 Leo Strauss: *Természetjog és történelem*. Pallas Stúdió – Attraktor Kft., Budapest, 1999. Angol nyelvű eredeti kiadása: Leo Strauss: *Natural Right and History* (Based on the 1949 Walgrene lectures). Chicago, University of Chicago Press, 1971.

Ez a munka is a II. világháború utáni világhelyzetben íródott, amikor az Emberi jogok egyetemes nyilatkozata (Nyilatkozat) is megszületett.⁶ Manent könyvét tehát ebben a szöveggörnyezetben érdemes olvasni, mint egyféle választ a fenti két szerző és a világpolitikai jelentőségű dokumentum felvetéseire.

Persze fenti két szerzőnk sem teljesen egy irányt képviselt. Maritain a neotomista francia katolikus gondolkodás képviselője, aki meghatározó befolyást gyakorolt magának a Nyilatkozatnak a szellemiségére is.⁷ Strauss pedig tekinthető a kibontakozó emberjogi mozgalom egyik korai filozófiai kritikusának, aki viszont a klasszikus természetjogot kívánta újból feltámasztani, szemben a természetes jogok modern eszményével.

Érdekes tehát, hogy Manent-nak mind a két irányban vannak kötődései, vagyis munkája hidat is képez Maritain és Strauss, az emberjogi diskurzus támogatói és kritikusai között. Egyfelől ő is kötődik ahhoz a skolasztikus hagyományhoz, amelynek megújítására szegődött Maritain. Másfelől viszont nagyon is kritikus azzal a diskurzussal szemben, amely e Maritain által is ihletett Nyilatkozat hatására kibontakozott a háború utáni nyugati világban. Manent nem tekinti feladatának annak történeti rekonstrukcióját, hogy miként született meg a Nyilatkozat, nagyon is esetleges politikai körülmények között. José Colen tanulmányából viszont, amely Manent könyvének lehetséges eszmetörténeti kontextusait tárja fel, megtudhatjuk, hogy a „konszenzusos megegyezés” nem megfelelő kifejezés a Nyilatkozat megszületésére, amely „a legjobb esetben is csak problematikus »kompromisszumnak«” tekinthető, bár ellenszavazat nélkül szavazta meg az UNESCO közgyűlése, és csak nyolcan tartózkodtak.⁸

Manent nem innen, a II. világháború utáni kereséstől indítja saját történetét. Maga inkább egy nagyobb távlatú eszmetörténeti folyamatot rekonstruál – ennek fő állomásaira nekünk is ki kell majd térnünk, amikor értelmezni kívánjuk, milyen narratív keretben mozog Manent elbeszélése. E szélesebb eszmetörténeti perspektíva fókuszában azok a változások állnak, amelyek eredményeképp a természetjog a kora modern időszakban (a 16–17. században) háttérbe szorult, s helyét átvette egy olyan beszédmód, amely a természetes emberi jogok tételezésén alapul anélkül, hogy e jogok alapjára rákérdézne. E kerettörténet sok tekintetben emlékeztet a modernizmussal kapcsolatos straussi kritikára is, bár Manent nem válik Strauss-hoz hasonló antimodernistává. A depolitizáció és a dekrisztianizáció viszont fontos témája lesz modernizmuskritikájának. A szintén hanyatlástörténetként felmutatott modernizmustabló után fog Manent filozófiai analízisébe. A politika világának parancs-engedelmisség logikáját realista módon bemutatva arra tesz kísérletet, hogy feltárja, milyen szempontból járul hozzá e logika háttérbe szorításához az emberi jogi diskurzus, s ezzel miként okoz politikailag nehezen kezelhető helyzetet – körülbelül a 68-as forradalmi fordulat óta.

6 E kontextust José A. Colen jelölte ki: *What is Wrong with Human Rights? Interpretation. A Journal of Political Philosophy*, 44. (2018), 3. 451–469.

7 Uo. 451.

8 Uo. 457.

Manent pozitív mondandójának fontos építőeleme az a javaslata, hogy a természetjogot az emberi motiváció három pillérére építsük – jelesen a kellemes (*l'agréable*), a hasznos (*l'utile*) és a tisztességes (*l'honnête*) fogalmára. Amellett fogok érvelni, hogy ez a tomista gyökerű elképzelés Manent előadásában nem igazán meggyőző, hiszen túlságosan is homályos és kidolgozatlan marad. Egy robusztusabb elméletre lenne szükség, de természetesen ennek kidolgozása Manent természetjogi javaslata elfogadhatóságának (részben politikai) kockázatát jelentősen növelné. Ennél sokkal meggyőzőbbnek tűnik a van-legyen fogalmi elválasztására vonatkozó kantianus álláspont kritikája, valamint egy olyan arisztotelianus-tomista terminológia rekonstrukciója, amely a prudencia, a gyakorlati ész (*raison pratique*, ezt emelte alcímbe az angol kiadás) és a közjó fogalmára épül.⁹ Ugyancsak fontos eleme ennek a gyakorlati filozófiai javaslatcsomagnak a racionális megfontolásokból kiinduló cselekvő szembeállítása a vágyvezérelt, de passzív individuummal. E megfontolások részben egybeesnek egy olyan arisztotelianus konzervativizmus téziseivel, amelyet én magam fejtettem ki *A Political Philosophy of Conservatism: Prudence, Moderation and Tradition* című könyvemben.¹⁰

2. A kortárs emberjogi diskurzus ellentmondásossága

Manent kiindulópontja a kortárs nyilvánosságban feltűnően szembeszökő ellentmondás: az emberi jogok prominens képviselői ugyan tüzzel-vassal terjesztik az ígét a nyugati világ berkein belül, az emberi jogok mind tágabb körét határozva és követelve meg, ugyanezt azonban nem követelik meg máshol – a nyugati kultúrkörön kívül elfogadják az eltérő morális felfogásokat a kultúrák szükségszerűen eltérő szabályrendszereire hivatkozva. A probléma természetesen nem újszerű: a modernista baloldali univerzalizmus és a posztmodern szintén baloldali relativizmusának ütközése ez, egy olyan, a baloldali gondolkodáson belüli feszültség, amelyet nehéz lenne véglegesen feloldani. Ám izgalmasabb, hogy a Manent által felvázolt kérdés miért is vált időszerűvé a könyv megjelenése idején. Manent könyve eredeti nyelven 2017-ben jelent meg, s a szerző, úgy tűnik, érzékelte az erősödő migrációs nyomást, pedig Franciaországban ekkor már több generációnyi migráns háttérű ember élt. Ezért a külső-belső felosztás, amelyről a filozófus beszél, már régen összekeveredett: az emberjogi univerzalizmus a francia határon belül sem volt kizárólagos, hiszen a francia társadalomban jelen lévő muszlim közösségek tagjaival szemben bizonyos kérdésekben már ekkor is kénytelen-kelletlen másként járt el az állam, mint a többségi társadalommal.

Ezen a ponton felmerül egy másik, filozófiai relevanciájú probléma is, amelyet Manent a kortárs diskurzusban detektál. Úgy látja, a biológiailag adott természet tagadása, valamifajta denaturalizálás igénye érhető tetten a túlhajtott gendervitákban

9 A *raison pratique* fogalma a francia kiadás 27. oldalán kerül elő: Manent i. m. (2. l.).

10 Hörcher Ferenc: *A Political Philosophy of Conservatism: Prudence, Moderation and Tradition*. London – New York, Bloomsbury, 2020.

mint a velünk született szexuális különbségek tagadásában vagy a heteroszexuális párokra vonatkozó házasságfogalom tagadva kitágításában. Azt a fajta konstruktivista gondolkodást, amely képesnek tartja az embert arra, hogy minden természetes adottságát megkérdőjelezze és újraformálja, a transzformer játékhoz hasonlítja a filozófus (10).¹¹ Már ezen a ponton előrevetíti, miért gondolja azt, hogy a természetes jog megkülönböztetendő a természetjogtól.

„[M]íg a természetjog parancsokat adott egy olyan tanítás nevében, amely implicit módon az emberi természetből indul ki, abból a hajlandóságból, amely az emberi természet sajátja, s amely a társadalomhoz és a tudáshoz köti az embert, vagy abból a természetes különbségből, amely a korosztályok, nemek és képességek között tapasztalható, [...] addig [...] a modern természetes jog egy olyan állítással kezdődik, amely szerint a természet az azonosságra és az elválasztásra redukálható: a jogok birtokosai [...] meghatározhatók azon ténnyel, hogy azonosak vagy hasonlóak, és egymástól különböznek.” (10)

Ily módon a természetes jog azonosítható az egyenlő joggal – mindenki azonos jogokkal bír, hiszen mindenki egyenlő, egyforma. Az efféle törekvésekkel jellemezhető társadalomról azt is már a legelején leszögezi Manent, hogy ez „egy olyan társadalom, amely szüntelen harcot vív a »józan ésszel« szemben, amely pedig ezeréves emberi tapasztalatok alapján az emberi élet vonatkozási pontjainak letéteményese” (13). Ha például a házasság intézményét tekintjük, amíg a házasság heteroszexuális párok privilégiuma, addig a józan ész is azt sugallja, hogy az emberi életnek a természetjog az ura. Ám amikor az előbbit megkérdőjelezi a pozitív jog, annak épp az a célja, hogy a társadalmat meggyőzze arról, hogy nincs természetjog, „vagy hogy az emberi világot úgy lehet és kell szervezni, hogy ne utaljunk a természetjogra” (17). Ebben az értelemben lesz a modernitás egész projektje nála a természetjoggal való szembefordulás mozgalma.

3. Elfordulás a természetjog és a gyakorlat világától

A könyv tehát a francia társadalom s azon keresztül az egyetemes progresszió heveny küzdelmeire válaszolva indul, abból eredezteti saját kérdésfelvetését. Csak ezt a kortárs kérdéskört követve fordul a francia filozófus a politikai gondolkodástörténet sajátos elemzése felé. Tehát nem öncélú a történeti kitérő, hanem világosan körülhatárolt célja van. Arra szolgál, hogy bemutassa, milyen eredői vannak a természetjoggal való kortárs szembefordulásnak a kora modern és a felvilágosodás korszakában. Ahogy a legtöbb tudomány- és filozófiatörténet, Manent könyve is a modern tudomány és az arisztotelészi gyakorlati filozófia konfliktusaként láttatja a problémát. Szerinte az emberi természetből indult ki a gyakorlati filozófia és annak tárgya, a gyakorlatra

11 A főszövegben zárójelben közlöm az angol kiadás oldalszámát. A francia kiadásra akkor utalok („fr.”), ha a megértés szempontjából releváns.

vonatkozó kérdésfeltevés. Manent szerint a gyakorlati filozófia fogalmazta meg a moralitás mellett a politika világában is elsődleges „mi a teendő?” kérdését. Ám nemcsak az arisztotelianus gyakorlati filozófia első kérdése ez, hanem Immanuel Kantnál is előkerül a gyakorlati ésszel kapcsolatban: *Was soll ich tun?* (Mit kell tennem?) Sőt a kortárs filozófiában nyilvánvalóan a Bernard Williams és Raymond Geuss nevével fémjelzett kortárs realista politikafelfogásra is rezonál, amin keresztül viszont a lenini *Sto gyélaty?*-ra mutat vissza.

Arisztotelész mellett tehát e kérdéskörhöz kapcsolódik Kant, Vlagyimir Iljics Lenin és a kortárs realista iskola. A másik oldalon viszont egy túlságosan is absztrakt-nak tartott tudományszemlélet jelenik meg, amely magát a politikát is háttérbe szorítja. Manent egyenesen „az elmélet hipertrófiájáról” beszél (24), amely felborítja a hétköznapi gondolkodás rendjét, s megteremti azt az elszigetelt egyént, az individuumot, aki már nem cselekszik, hanem csupán okozatokat vált ki, akinek nincsenek csak rá jellemző tulajdonságai, hanem lényegét tekintve teljes mértékben azonos a másikkal. Az ilyen módon elképzelt lényt jelöli Manent a *conatus* fogalmával. A *conatus* annyit jelent, mint erőfeszítés, kísérlet, s amikor az individuumot jelöli vele, akkor tulajdonképpen a cselekvő, politikai lényként élő ember politikától való megfosztottságát érti rajta: egy olyan lény, amelyet lényegében pusztán az önszeretet, az önzés vezérel, de még az sem készletet reflektált cselekvésre. Ez az individualizált egyén nyilvánvalóan nem képes már arra, hogy a természet könyvéből parancsokat olvasson ki – számára a természet a megismerés tárgya, a tudás pedig az ember legfontosabb jellemvonásává válik ebben a paradigmában. Ezzel kapcsolatban érdemes felidéznünk a bibliai történetet, amely Ádám bűnéül rója fel, hogy az isteni parancsolatnak nem tett eleget, amikor – a kígyó és Éva biztatására – evett a tudás fájáról. Úgy tűnik, a kora modern kor embere pont ezt a bűnt követi el Manent szerint, amikor a gyakorlati világtól elfordulva a teoretikus tudás hívéül szegődik ahelyett, hogy Isten kinyilatkoztatott parancsolatai szerint élne és cselekedne.

4. Az emberjogi diskurzus születése – Machiavellitől Hobbesig

A kora modern korszakból három gondolkodót emel ki Manent. Niccolò Machiavelli, Martin Luther és Thomas Hobbes lesznek azok a figurák, akik megtestesítik ezt az új gondolkodás-, sőt szemléletmódot. Akik tehát hátat fordítanak az isteni parancsolatnak, s a tudás papjaivá válnak. Manent olvasata eredeti, olyan új megvilágításba helyezi hőseit, amely – miközben plauzibilisnek is tűnik – hozzásegít Manent saját gondolkodásának jobb megértéséhez is.

Bár időrendben Machiavellivel kezdődik Manent története, ahogy az megszo-kott a modern liberális elveken nyugvó politikai gondolkodástörténeti áttekintésekben, különös módon egy Hobbesra vonatkozó részlet mégis megelőzi a Machiavelli-értelmezést. Hobbes itt egy olyan politikai rend mellett érvelő gondolkodóként jelenik meg, amely a hataloméhes individuum-*conatus* fogalmára épül. Manent szerint végzetes leegyszerűsítéssel él a brit gondolkodó: minden emberi motivációt homogeni-

zál, s mindegyik mögött a hatalomvágyat sejtí, sejteti. Mivel ily módon vágya rabjának mutatja az embert, nyilvánvalóan elveti a gyakorlati ész klasszikus kategóriáját. Manent azért vele kezdi e történetet, mert számára épp a gyakorlati ész lesz a védendő, újratárgyalandó érték. Számára továbbá nem az individuum a politikai gondolkodás alapegysége, hanem a politikai cselekvő, akit az különböztet meg az előbbitől, hogy nem rabja saját vágyának, s ennek megfelelően képes a gyakorlati ész alkalmazására, s a racionális, reflektált cselekvésre is.

De mindez még előre jelzi Manent eszmetörténeti érdeklődését. A tényleges kora újkori gondolatmenet csakugyan Machiavellivel kezdődik. Mivel Machiavellit a realista vagy tudományos nézőpont megalapítójának tartja, Manent *A fejedelem* híresen kihívó részletéből indul ki.

„Az értőknek kívánván hasznos dolgot írni, helyesebbnek ítélem a dolog valódi igazságának kifürkészését. [...] Nagy a távolság *valódi és képzelt életmódunk, valóságos és feltételezett tetteink* között. [...] [A]ki az utóbbiak alapján okoskodik, inkább saját romlásának okozója. [...] Ezért szükséges, hogy a fejedelem hatalmának megóvása érdekében megtanuljon rossznak lenni, és ezt a szükségnek megfelelően gyakorolja.”¹² (25–26, *kiemelés tőlem – H. F.*)

Manent szerint Machiavelli kiindulópontja tehát az a szakadék (a francia gondolkodó eredeti nyelven idézi Machiavelli olasz kifejezését: *tanto discosto*), amely elválasztja azt, ahogy az ember él, attól, ahogy élnie kellene, vagy legalábbis attól, ahogy állítólag élni kellene. Manent maga is egyetért ezzel a helyzeteírással, de szerinte Machiavelli rossz konklúziót vont le a helyes megállapításából. Nem azt a tanulságot vonta le, hogy ezért bűnös lény az ember, akinek törekednie kell(ene) mégis a kitűzött cél felé (az, ahogy élni kellene, maga a természetjog követelménye). Épp ellenkezőleg, megpróbálja a zavaró elvárást, hogy a cselekvő egyén legyen jobb, mint amilyen most, a maga egészében kikapcsolni, mivel szerinte az egyenesen megöli a cselekvést. Tudjuk, William Shakespeare is osztotta a cselekvéssel kapcsolatos lelkiismeret-vizsgálat haszontalanságát bizonyos helyzetekben. Lásd például Hamlet híres monológjában a megállapítást: „az elszántság természetes színét / A gondolat halványra betegíti; / Ily kételkedés által sok nagyszerű, / Fontos merény kifordul medriből / S elveszti »tett« nevét.” (Arany János fordítása.) Ám nehéz lenne Shakespeare-ről azt állítani, hogy darabjai az emberi esendőség valamifajta machiavelliánus elfogadását üzennék. A drámaíró sokszor megmutatta, hogy miféle bűnöket „kell” elkövetniük a hatalmon lévőknek, ám nem törölte a természetjog érvényességét. Manent olvasatában azonban Machiavelli valami ilyesmire vállalkozott. Bár nem tette explicitté a természetjoggal kapcsolatos tagadó álláspontját, tagadta, hogy a természetjog véelme révén összetartható lenne a társadalom.

12 Niccolò Machiavelli: *A fejedelem*. Ford. Lutter Éva. Budapest, Európa, 1987. 84–85.

Manent értelmezése szerint Machiavelli egyenesen úgy látta, hogy az emberek egymás közti összetartozásának biztosítására igazából csak a félelem képes. Ráadásul a félelem motiválta emberi világból Machiavelli kizárta az arisztotelészi értelemben vett gyakorlati cselekvést, mert – paradox módon – épp az korlátozná a cselekvő cselekvési szabadságát, amikor az szembesítené a van és a legyen világát. A vezető, a fejedelem lényegében teljes szabadságot kap, tette nem vethető össze semmiféle ideális normával. Ezzel Machiavelli „arra invitál[t] minket, hogy alkossuk újra a politikai rendet fentről, lefelé” (33). Az újralkotott rend mozdítóelve a félelem lesz – a fejedelem félelmet gerjeszt, a polgár pedig fél. Ez a felülről szervezett, félelemre alapozott viszonyrendszer veszi át a parancs-engedelmisség logikáját, amelynek alapját a természetjog adta korábban. Ám ezzel a leegyszerűsítő megoldással, amely minden további körülményt figyelmen kívül hagy, a reneszánsz gondolkodó egy olyan elvont sémát vállalt fel, amely nem képes számot adni a gondolkodó és cselekvő emberre jellemző gyakorlati élet kérdéseiről.

Persze az arisztotelianus gyakorlati filozófiához képest már a keresztény gondolkodás is távolabb lépett a gyakorlati filozófia kérdéseitől. Pontosabban, a van és a legyen közötti szakadék megkerülése helyett (ami Machiavelli stratégiája volt) arra törekedett, hogy a kettőt fogalmilag elkülönítse egymástól, lásd Ágoston két városkoncepcióját. A megkülönböztetés célja az volt, hogy jottányit se kelljen engedni az isteni parancsolatokból, elismerve persze, hogy az ember természeténél fogva esendő és bűnös lény, így a földi életben a bibliai parancsok valószínűleg soha nem fognak átfogóan érvényesülni. Ennek ellenére a keresztény morálteológiában a parancsolatok állandó követelményként jelennek meg a politika szereplői számára is.

Machiavelli és a kereszténység tanításának sajátos hatáseggyüttese jelent meg Luther társadalmi-politikai gondolkodásában. Manent szerint Machiavelli az antik filozófia erényalapú elképzelését újította meg, Luther viszont a kereszténység tanítását gondolta újra. Míg a kereszténység sokat megőrzött az arisztotelianus hagyományból, s helyet hagyott a keresztény politikai ágens számára, Luthernél már csak a hívő maradt – vagyis nála is kiesett a gyakorlati cselekvés és a gyakorlati bölcsesség dimenziója. Számára ugyanis a törvény már nem konkrét cselekvési célt jelölt ki, hanem a bűnre és erényre vonatkozó tudás forrása volt. A lelkiismeret már nem tudott közvetlen cselekvési mozdítórugóvá válni. Ehelyett a hit vált elsődlegessé. Ahogy Manent parafrázeálja Luthert: „A hit erénye a hinni tudás művészetévé válik, a hívő pedig a hit művésze” (39). A keresztény szabadság most már nem a törvények betartása, hanem a törvények figyelembevétele nélkül hozott döntés.¹³ Ez a szabadság – a hit segítségével – kiemeli a keresztény hívőt a gyakorlati életből. Így Machiavellihez hasonlóan Luther is sikeresen posztulált egy olyan helyzetet, amikor kiléphetünk az ember számára adott gyakorlatias feltételrendszerből. Merész levezetések alapján egy újfajta emberi lény körvonalazódik, aki maga mögött hagyja a gyakorlati élet csapdáit, és elkerüli a való élet és a törvény közötti szakadékot. Manent láthatólag súlyos fenntar-

¹³ Manent itt Kálvinra hivatkozik, nem Lutherra.

tásokkal szemléli ezeket a fejleményeket, amelyeknek eredményeképp elfeledkezünk a van és a legyen közti szakadékról, és arról is, hogy mi céllal és mi alól szabadítottuk fel magunkat.

Míg Machiavelli az arisztotelianus hagyományt, addig Luther a tomista tanítást rombolta le nagy hatékonysággal. Gondolkodásuk eredményeképp újfajta elképzelés öltött testet, amely elfordult a természetjogtól, s egyikőjüknél a félelem logikáját állította a helyére, másikuknál a hit ugrását követelte meg az embertől. De hogyan lendíti tovább a gondolatmenetet Manent Hobbes-elemzése?

Hobbes az, aki az állammal kapcsolatos nézeteket kidolgozta a kora modern politikai gondolkodás számára. Míg Machiavelli a fejedelmet szabadította fel mindenféle kötöttség alól, Luther pedig a hívő embert választotta ki mint a keresztény szabadság alanyát, addig Hobbes nem a fejedelemről, nem is a hívő emberről, hanem az intézményesült politikáról gondolkodott. Az érdekelte, hogy mi a feladata az államnak az elődei által körvonalazott új embertípus szolgálatában. Hobbesnál is a félelem szervezi a társadalmat, azt emeli társadalomformáló erővé a filozófus elmélete. Mégpedig a halálfélelem játszik ilyen kulcsszerepet nála, amely képes elnyomni az önzés és a hiábavaló hiúság kérdését, és így az egyént az állam keretei közé kényszeríti.

Ám van a hobbesi természeti állapotnak egy további sajátossága is azon kívül, hogy mindenki háborúja mindenki ellen, amit épp a félelem felkeltése révén tud orvosolni az állam. A másik sajátossága a hobbesi természeti állapotnak, hogy jogokat is feltételez – mégpedig minden egyes emberi lénynek tulajdonít ilyen jogot, s lényegében mindenre kiterjeszhető módon. Ez az aluldeterminált természetesjog-fogalom a hobbesi elképzelés szerint az államot is megfosztja a moralitásától – az csupán semleges szervezatként működik nála, amely összehozza egymással az erőt és az igazságosságot. Mégpedig az ellenállhatatlan, félelmetes erőt és az egyenlő igazságosságot anélkül, hogy lenne egy saját, rá jellemző moralitása. Ez a telosz nélküli állam teljesen újszerű, alapvetően tér el például a városállam Arisztotelész által feltételezett teleológiájától, de a középkori, közjót célzó keresztény állameszménytől is.

Manent számára Hobbes feltételezése, hogy már a természeti állapotban lévő ember jogokkal rendelkezik, olyasmi, ami nemcsak ellentmondásos, és ezért megvalósíthatatlan, hanem kifejezetten kiüresíti az emberi jog fogalmát is. Ha bármire kiterjeszhetőnek tartjuk az emberi jogot, akkor az valóban pusztán üres forma marad. Manent azt írja: „Mihelyt megállapítjuk kizárólagos legitimitációját, a jogok eszméje olyan üres formává válik, amely tartalmat keres, és minden, de szó szerint minden e forma tartalmává tehető” (48). Az emberi jogok ilyen mértékű tartalmi meghatározatlansága elvezeti Manent-t annak kijelentéséig, hogy a fogalom valójában semmire nem utal, pontosabban a semmire utal: „Tehát akár úgy definiáljuk az embert, mint aki »jogokkal rendelkező lény«, akár úgy, hogy »olyan lény, amelynek mindig és mindenütt joga van emberi jogokat követelni«, ezzel semmit nem mondunk arról, hogy mi is alkotja, vagyis ad formát az emberi életnek” (51). És aztán még rövidebben, csattanósabban is megfogalmazza azt állítást: „Az az igazság, hogy a semmi kísérti ezt a definíciót” (51).

Ez a kiüresedés nemcsak a jogokkal, de az állammal kapcsolatban is megjelenik Manent elemzésében. Straussra utal vissza, és annak nevezetes Hobbes-elemzésére, amikor azt mondja, hogy az államnak Hobbesnál eltűnik a saját moralitása.¹⁴ Ez nyilvánvalóan a liberális állam felől visszaolvasott Hobbes, aki az államnak azt a végső legitimitációs alapot vindikálja, hogy képes az ember természetes jogát a túlélésre (és egyéb jogokat is) biztosítani, de más, ezen túlmenő céltételezés nem kapcsolódik működéséhez. Manent szerint Hobbes nemcsak morálisan üresítette ki az államot, hanem politikai értelemben is: az valamifajta elvont mechanizmussá, adminisztrációvá válik, többé már nem egy közösség tagjai fölötti uralom és kormányzás. A politika mint a közösségben és a közösségért végrehajtott gyakorlati cselekvés átadja a helyét annak a politikafogalomnak, amely szerint a politika államelmélet, államtudomány: „A modern politikatudomány az állam tudománya, ugyanakkor ettől elválaszthatatlanul az engedelmisség tudománya is” (63). Ami fontos, hogy bár látszatra felszabadul az egyén a fölötté gyakorolt önkényes uralomtól, az állam mégiscsak egy olyan hatalmat nyer el fölötté, amellyel szemben magának az államnak kell jogokkal körülbasztani az egyént. Ez az ellentmondás elvezet ahhoz a manent-i tételhez, miszerint az állam által szervezett társadalom nem átlátszó, homályos (*l'opacité spécifique de la société moderne*) (82, fr.), bizonyos értelemben képmutatató szerveződési forma. Mást mond magáról, mint amit ténylegesen megvalósít.

5. A politika mint a parancs és az engedelmisség világa

Az állami képmutatás természetének kibontása után térjünk rá Manent saját filozófiai tétéleire! Először is szót kell ejtenünk a parancs és az engedelmisség nagyon hangsúlyos fogalomparjáról. Amikor Manent a politikai fogalmát elemzi, végső soron erre a fogalmi dichotómiára épít: egy politikai viszonyrendszerben mindig megkülönböztethető a parancs és az engedelmisség cselekvési formája. Az adott közösséget vezető(k)höz kapcsolódik a parancs mint cselekvési forma, s erre reagál a másik oldalon, azok körében, akiket vezetnek, az engedelmisség. Azzal a fogalmi átrendeződéssel, amelyet Machiavellitől Hobbesig, s azon túl Jean-Jacques Rousseau-ig vezet Manent, egy olyan felejtés következett be, amely a parancsolás és az engedelmisség cselekvési formáira vonatkozik, s amely az állam rendszeréből fakad, vagy azt támogatja (67). Az állam által megszerzett felhatalmazás (legitimitáció) révén a parancs és az engedelmisség is elhomályosul, háttérbe szorul, „az állam arra kötelezi a társadalom tagjait, hogy egy olyan társadalmi-politikai világban éljenek, ahol sem a parancsolás, sem az engedelmisség nem látható többé világosan” (67). A polgár számára nem jelent nehézséget, hogy hogyan feleljen meg az állam parancsainak – ehelyett mind jobban beleilleszkedik a társadalom öntőformáiba.¹⁵ Ám ezzel az önmaga feletti uralmat is elveszíti – valójában eltűnik a politikai cselekvő a színpadról, s a politikai közösség egy személytelen

14 Leo Strauss: *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. Chicago, University of Chicago Press, 1952.

15 *Pli de l'État*, 76, fr.

mechanizmusnak megfelelni igyekvő arctalan massa lesz. Ennek a konstrukciónak, amelyet emberek által alkotott mesterműnek nevez Manent,¹⁶ az adja a legitimitását, hogy az egyén számára biztosítani tudja nemcsak a rendet és a biztonságot (lásd megfélemlítés), hanem a modernnek szabadságát is.

Az államhoz képest külsődleges normarend, a természetjog eltüntetésével lehetőség nyílt az egyén felszabadítására – erre szolgált a természetes emberi jog fogalma, amelynek kettős viszonya támadt az állammal. Egyfelől az államot megelőző természeti állapotra jellemző az emberi jog, másfelől viszont épp az állam révén válik lehetővé ennek a jognak az érvényesítése, kikényszerítése. Az állam ugyanis nem tesz mást, mint felszabadítja a természetben rejlő tendenciákat: „a modern szabadság a természet felszabadításaként vagy megszabadításaként született” (86). Ez utóbbira hozza fel példaként Manent a szexuális szabadság példáját: „mi ez a szabadság, ha nem minden olyan anyagi, jogi és morális akadály elfojtása (*suppression*), amely a szexuális vágyak kielégítését akadályozta?” Ebben az értelemben a természetfogalom radikális átforgatásának is tanúi lehetünk. Míg korábban a természet a rend, a törvény forrásaként jelent meg, addig a modern szemléletében a természet a korlátlan szabadság világa. Míg korábban a hatalom a természetből kiolvasott törvények alapján járt el, az új hatalmi forma, az állam, a természetes szabadságként értett természetes jog biztosítására szolgál. Míg korábban az állam a természet törvényeinek megfelelően parancsolt, s az egyén engedelmeskedett, addig a modern állam nem parancsol. Ehelyett fő feladata az, hogy szavatolja az egyén természet adta szabadságát, akár az állammal magával szemben is.

Nem csoda, hogy a fejezet, amelyben e témát taglalja Manent, a *Laissez-faire, laissez-passer* címet viseli. Szerinte az egyén súlyos árat fizet azért is, hogy elnyerhesse jogait, szabadságát. Elveszíti saját döntési képességét, azt a potenciált, amelynek révén egyáltalán politikai cselekvőnek minősült, ehelyett most már csak passzív befogadója, ha tetszik, elszenvedője annak, amit az állam – elvileg az ő, az egyén érdekében – tesz. Nem csoda, hogy amikor e modern szabadságfogalommal magyarázza a hatalom újfajta berendezkedését, a modern állam születését Manent, akkor a modern államot lényegében a liberális projekttel azonosítja. Ráadásul Hobbes követőjeként nemcsak Rousseau-t emlegeti, hanem Baruch Spinozát és Pierre Bayle-t is.¹⁷ Mindez azért fontos, mert Manent bátran szembeszáll ezzel az általa felvilágosultnak nevezett természetképpel és államfelfogással. Szembefordul mind az államközpontú politikai gondolkodással, mind az egyén jogainak vélelmezett túlhangsúlyozásával.

Szembefordulása két lépésben zajlik. Mintha fokozatosan lépne vissza a gondolkodástörténet korábbi korszakaira. Először a keresztény természetjog nyomán annak egy minimálkoncepcióját próbálja meg rekonstruálni azzal a szándékkal, hogy valamilyen fajta külsődleges, s ennyiben nem voluntarista mércét állítson a teljesen tartalmatlan,

16 „L'artifice le plus puissant [...] construit par les hommes”, 70, fr.

17 Ezek a szerzők kulcsfontosságú szerepet töltenek be Strauss modernitásértelmezésében is. Lásd erről Winfried Schröder (szerk.): *Reading between the Lines: Leo Strauss and the History of Early Modern Philosophy*. Berlin, De Gruyter, 2015.

kiüresített természetes jogokkal szemben. Ezt követően pedig az antik gyakorlati filozófia sajátos rekonstrukcióját végzi el, annak központi fogalmát, a prudenciát rehabilitálva. Az igazság azonban az, hogy főleg az első lépés, a természetjogi rekonstrukció bizonyos fokig kidolgozatlan marad, mintha a szerző nem kívánna mélyebben belemerülni a természetjog szubsztanciális elemzésébe. Persze nem vitás, hogy nagy kihívás ez, a szekularizáció-laicizáció jelenlegi fázisában kiállni a természetjog mellett, és nemcsak filozófiai feladatként, hanem a kortárs nyilvánosság vitatereiben is sok vitapartnerrel szerez vele a gondolkodó.¹⁸ A természetjogi részhez képest a prudenciára vonatkozó fejtegetések sokkal meggyőzőbbek, és – főként az erényetika mostani reneszánszát követően – valószínűleg kevesebb vitát is generálnak, mint a természetjogi okfejtés. Összességében még Manent e radikális, katolikus-konzervatív elmélete is megőrizte óvatos, mértéktartó beszédmódját, amely távol áll Strauss sok tekintetben sokkal bátrabb, vitatkozásabb retorikájától.

6. A természetjog minimálkonceptiója Manent elméletében

Manent tehát csak a fenti kortárs kritika és eszmetörténeti rekonstrukció után vág bele a természetjog általa vallott felfogásának a felvázolásába. A természetjog szerinte „feltételezi vagy magával hozza,¹⁹ hogy rendelkezünk egy olyan képességgel, amelynek révén meg tudjuk ítélni az emberi cselekvést olyan ismérvek szerint, amelyek világosak, stabilak, és amelyeket sokan osztanak, még ha nem is egyetemesek” (106). Az így meghatározott természetjog viszont csak akkor lehetséges, ha csakugyan létezik egy viszonylag állandónak tekinthető emberi természet. Ezt az állandó emberi természetet úgy ismerhetjük meg, ha elemezzük, miként cselekszenek az emberek, megértjük a szándékaikat, és mindezen tapasztalataink alapján alakítjuk ki az adott cselekvésekre vonatkozó ítéletünket.

Az állandó emberi természet három meghatározó motivációját különíti el fogalmilag Manent (és zárójelben még két további jegyét). Szerinte egy cselekvés akkor sikerült, ha helyesen tudja kiegyensúlyozni e három (plusz kettő) tényezőt. Ezek, mint ahogy korábban említettük, a kellemes, a hasznos és a becsületes (valamint az igazságos és a nemes). Ez a meghatározás Szent Tamásra vezethető vissza, aki a jóról szólva írt ennek három válfajáról: *honestum, utile, et delectabile*.²⁰ E fogalmakat magyarra hagyományosan a következőképp fordították: „a hasznos jó (*bonum utile*), a gyönyört keltő jó (*bonum delectabile*) és a tisztességes jó (*bonum honestum*).”²¹ Ám kérdés, hogy e fogalmak csakugyan be tudják-e tölteni azt a feladatot, amelyet Manent szán nekik. Úgy érvel, hogy a kellemes és a hasznos egyetemes érvénnyel és elég pontosan meg-

18 Kísérletem a természetjog mai újragondolására: Hörcher Ferenc: *Prudentia Iuris. Towards a Pragmatic Theory of Natural Law*. Budapest, Akadémiai, 2000.

19 *Suppose ou implique*, 119, fr.

20 Thomas Aquinas: *Summa Theologiae*. I.5.6. Elérhető: <https://aquinas.cc/la/en/~ST.I.Q5.A6> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 02.)

21 Turay Alfréd: *Az ember és az erkölcs. Alapvető etika Aquinói Tamás nyomán*. Elérhető: <https://mek.oszk.hu/08700/08783/html/etika.htm> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 03.)

határozható, ennyiben objektívnak tekinthető. De ez nem áll a becsületesre, amelyről ő is elismeri, hogy az igazsággal és a nemessel egyetemben sokkal plasztikusabb fogalom (ezen feltehetőleg azt érti, hogy sokkal nehezebb egyetemes érvénnyel, pontosan meghatározni őket.)

Ám felvethető egy súlyosabb kritika is a természetjognak e három (plusz két) értékre való visszaszorításával kapcsolatban. E fogalmak révén az emberi természetnek csupán egy nagyon visszafogott meghatározását adjuk, az elmélet ebben az értelemben keveset vállal, nem kockáztat, szemben a középkori természetjog sokkal bőségebb alpanyagával. Így viszont aluldeterminált marad, s ezért kevésbé meggyőző.²² Lássunk egy példát arra, amikor kevésnek mutatkozik ez a meghatározás: vegyük szemügyre a kommunizmus manent-i kritikáját! Szerinte egy társadalmat, rezsimet vagy intézményt jól meg lehet ítélni e három jegy segítségével. Arról a társadalomról vagy hatalmi berendezkedésről, amely nem biztosít megfelelő kibontakozási lehetőséget e három motivációnak, elmondható, hogy nem a természetjognak megfelelően működik (107). Márpedig szerinte a kommunizmusban kevés figyelem maradt a hasznosra és a kellemesre, s e jegyek hiánya alapján kijelenthető, hogy a kommunista rendszer ellentétes volt a természetjoggal. Elismeri ugyan, hogy ez a kritika nem teljes, de szerinte lehetővé teszi a rendszer egyértelmű megítélését. Nos, én magam, aki életem első negyedszázadát a kommunizmusban töltöttem, nem tudom megerősíteni, hogy a kellemes és a hasznos megvonása kellőképp meggyőző megkülönböztető jegye a kommunista rezsimnek. Sokkal inkább tartozik a rendszer elementáris leírásához, hogy a becsületesség és az igazságosság hiányzott belőle. De még ez sem definiálja annak a sajátos módját, ahogy a kommunista rend cinikusan egyre tágította azt a szakadékot, amely ideológiája, valamint mindennapi gyakorlata és intézményrendszere között tátongott, valamint azt a mindennapi erőszakkulturát, amellyel az egyéneket folyamatos kontroll alatt tudta tartani. Nyilvánvaló, hogy minden természetes igazságérzetet bántott ez a mindennapi erőszakgyakorlat, de úgy tűnik, hogy csak a természetjog egy gazdagabb leírása adhat kulcsot a kezünkbe e rendszer meggyőzőbb meghatározásához – ami persze most nyilvánvalóan nem lehet a mi feladatunk.

Az emberi természetet jellemző három (öt) motiváló erő mellett van egy további, fontos eleme annak a képnek, amelyet Manent a természetjogról fest. Ez pedig a van (*l'être*) és a legyen (*le devoir-être*) viszonyára vonatkozik. Szerinte a modern filozófusok megalapozatlanul vetik elődeik, sőt némely kortársuk szemére, hogy összemossák e két szférát, s ezzel a naturalizmus hibáját (*sophisme naturaliste*) követik el. „A valóságban ugyanis sem ugrás, sem úr, sem szakadék nincs a »van« és a »legyen« között, csupán egy enyhe emelkedő (*pente douce*), amelyen valamelyes magabiztossággal

22 E kritikám arra a megkülönböztetésre támaszkodik, amely a filozófiában (Ryle), az antropológiában (Geertz) és szélesebb értelemben a társadalomtudományokban az emberi-társadalmi jelenségek „ritka” és „sűrű” leírása (*thin and thick description*) között különböztet. Különösen a liberalizmus közösségelvű kritikája által megfogalmazott kritika szolgál példaként számomra. L. pl. Wojciech Sadurski: *Equality and Legitimacy*. Oxford, Oxford University Press, 2008, különösen a *Self: Thick and Thin* című fejezetet.

tudunk közlekedni” (107).²³ A van (*is*) és a legyen (*ought to*) ellentéte persze az ismert David Hume-gondolatra utal, amelyet Kant „oldott meg” (*sein-sollen*). Ám most számunkra e nevezetes filozófiatörténeti epizódnak a jelentőségét az adja, hogy a természetjogi érvelés és a pozitívizmus közötti szokásos megkülönböztetés alapjául szolgál. A pozitivisták ugyanis amellet érvelnek, hogy egy társadalmi-politikai jelenség leírásából nem tudhatjuk meg, hogy az adott esetben mi a teendő, vagyis nem olvasható *le* a helyzetről, *ki* a helyzetből a megoldására szolgáló norma. Ezt a normát a törvényhozó „önkénye” hozza létre, aki nem a vanból következtet a legyenre, hanem törvényhozói szándéka szerint cselekszik – feltételezhetően a közös jó érdekében. Manent azonban nem osztja ezt a modernista álláspontot, és úgy véli, a klasszikus természetjogra sem volt jellemző egy ilyen éles elválasztása a két szférának. Szerinte

„figyelmesen megfontolni, hogyan cselekednek az emberi lények, megragadni cselekvéseik érveit, és ennek alapján megtalálni annak legjobb útját, hogy hogyan ítéljük meg és kalauzoljuk ezeket a cselekedeteket, [...] ez az egyetlen út, ha el akarjuk kerülni azt az alternatívát, hogy önkényesen döntsünk arról, hogy milyen szabály, norma vagy törvény tekintendő érvényesnek” (107).

A természetjog a pozitívista voluntarizmus alternatívája s meghatározó eleme, hogy le- és kiolvashatók a cselekvésekből és a rájuk vonatkozó érvekből azok a normák, amelyek alapján megítélhetők. Ha a háromféle emberi motivációs bázisra vonatkozó elképzelését nem tartottuk meggyőzőnek, Manent-nak a van és a legyen közötti enyhe emelkedőre vonatkozó képe igenis meggyőzőnek tűnik. Persze csak akkor, ha elfogadjuk az arisztotelészi gyakorlati filozófia hagyományát, s főként annak a gyakorlati bölcsességre és a közjóra vonatkozó részeit. Ezért a dolgozat utolsó részében Manent-nak az arisztotelészi frónészisra és a közös jóra vonatkozó elképzeléséről ejtek szót röviden.

7. A gyakorlati filozófia rehabilitációja Manent-nál

A gyakorlati filozófia ismert kulcsfogalmai már csak a könyv angol változatában olvashatók, abban a mellékletben, amelyet az amerikai szerkesztő illesztett hozzá a francia nyelvű eredeti könyvhöz. Érdekes módon ez a nagyon fontos szöveg nem olvasható az eredeti francia nyelvű kiadásban. Pedig csakugyan erőteljes összefoglalása a könyv fő témájának, a természetjog manent-i rekonstrukciójának, visszavezetve azt az arisztotelészi gyakorlati filozófiára. Ráadásul jól is kapcsolódik a kiegészítés a főszöveghez, amelynek végén a természetjogról kiderül, hogy nem jelent semmiféle taxatív listát a virágzó emberi élet intézményeiről, ami viszont felszabadítja a gondolkodást a „kifejezettség zsarnoksága” alól. Manent nem is rejti véka alá, hogy a természetjogot e tekintetben az emberi jogok doktrínájával szembeállítva értelmezi. Ez utóbbi explicit

²³ Az utóbbi négy francia kifejezés forrása: 120, fr.

és kimerítő, s olyan abszolút proposíciókból áll, amelyekkel kapcsolatban esély sincs a gyakorlati deliberációra. A természetjog ezzel szemben kizár minden dogmatikusan explicit állítást, s helyet hagy a gyakorlati élet „játékának” (111). Manent itt kifejezetten a kanti morálfilozófia rigiditásával állítja szembe a természetjogot: „Így felfogva, a természetjog nem olyan, mint a kanti morális törvény, amellyel szemben az egyén mindig elbukik. A természetjog kalauzolja a cselekvést, de nem határozza meg, és így nem a cselekvés parancsaként működik” (111). Később hozzáfűzi: „nem egy eszményt határoz meg, inkább abban segít, hogy megtaláljuk az egyensúlyi pontot, s a boldog élethez szükséges optimális szabályt, vagyis azt, amelyik egy észszerűen kellemes és hasznos és nemes élethez vezet” (112).²⁴ A későbbiekben még annyit fűz ehhez a megfogalmazáshoz Manent, hogy a jogok említett dogmatizmusa nemcsak a gyakorlati élet architektúráját rombolta le, hanem a politikai törvénynek is akadályává vált, s így a politikai parancs-engedelmesség logikája érvényesülésének is gátat szab, ami nélkül viszont nincs jól működő emberi közösség.

Az utolsó rész a merevnek tartott emberjogi diskurzus kritikája után a gyakorlati élet azon keretét mutatja be, amelyen belül a természetjog útmutatásai szerint az egyes élethelyzetekben döntenünk kell. Manent szerint az emberi cselekvés a valóság jobbítására törekszik, s ezért tisztában kell lennünk a természetes közegével, amelyen változtatni tud. Többek közt újra meg kell ismernünk, miben is áll tulajdonképpen maga a törvény fogalma, értelme. A(z isteni vagy természeti) törvénynek az emberi társadalomban játszott szerepe a modernitás időszakában háttérbe szorult, s átvette helyét az emberi jogok diskurzusa (120). Az individuális szabadságot piederstálra állítva elfeledkeztünk róla, hogy közös normák nélkül az együttélés békés és rendezett formája eleve reménytelen. Manent olyan példákat hoz igazolásul, mint amilyen a természetvédelem, a házasság intézménye, egyáltalán a család védelme.

Az emberi cselekvés szabálykövető, ezért ha a szabályok elől menekülni kezd az ember, cselekvése értelme válik kérdésessé. Márpedig az egyéni vágyak kiélését szolgáló szabadságfogalom az egyént saját alkotása tárgyának tekinti, s ezért nem tűri a törvényes korlátokat. Pedig például „a házasságra és a családi leszármazásra vonatkozó törvények alkották az emberi világ eredeti törvényeit” (122–123). Ez az Ószövetségre visszautaló megjegyzés világossá teszi, hogy Manent kiindulópontja a kereszténység és a zsidóság szemléletében egyaránt fontos szerepet játszó törvényfogalom. Ám benne van szemléletében az az antikvitástól örökölt mozzanat is, amely szerint a törvény mértékül is szolgál, vagyis törvény nélkül az ember eleve nem is találhat rá a helyes döntésre. Márpedig ma „szabály vagy mérték” nélkül vagyunk. A szabály- vagy mércevesztés állapota pedig annyit jelent, hogy „törvényen kívül élünk” (123).

Manent számára a mércét Aquinói Szent Tamás jelenti, pontosabban a jogról írt értekezése.²⁵ Úgy véli, nagy bajt okozott, hogy az azóta eltelt századok során háttérbe szorult e mű tanítása – a Katolikus Egyházzal együtt, fűzi hozzá. Úgy véli, mára

²⁴ *Agréable, utile et noble*. 120, fr.

²⁵ Aquinói Szent Tamás: *A Summa Theologiae kérdései a jogról*. Budapest, Szent István Társulat, 2011. 272.

végzetesen eltávolodtunk Tamás gondolkodásmódjától. A természetjog visszanyeréséhez először is arra lenne szükség, hogy felmérjük, mi vezetett a háttérbe szorulásához. Aztán azt a jogfogalmat kellene megpróbálnunk rekonstruálni, amely a jogot a gyakorlati ész megnyilvánulásának tekinti, amely az emberi cselekvést ösztökéli és kormányozza, főként azt az emberi cselekvést, amely a közjóra irányul (124).

Manent tisztában van a természetjog visszaállítását és egy letűnt jogfogalom visszanyerését célzó törekvés nehézségével. Mint írja, az egész modern politikai gondolkodás, amely a jogokra és az önérdekre fókuszál, ezzel a jogfogalommal szemben épült fel. A modern állam „gyóntatója”, Hobbes, Arisztotelésszel és Tamással szemben állva dolgozta ki saját felfogását. Manent szerint a kora modern korszakában egy olyan „államcsíny” zajlott le, amelynek lényege: az államnak már nem az adja legitimitását, hogy a közjót támogatja, hanem az, hogy minden egyes ember jogait védeni tudja. A francia filozófus sem vállalkozik az állam és egyház szétválasztásának visszafordítására – csupán a törvény eredeti jelentésének visszaállítását s egy bizonyos fokú természetjogiasságot tartana kívánatosnak.

Szerinte épp a jogfogalmunk s ezen keresztül a joguralom eszménye van veszélyben a mai helyzetben. Az egyén korlátolatlan jogainak ideológiája nemcsak a demokratikus kormányzat tulajdonképpeni eszméjét rombolta le, de a közössége előtt felelős kormányzatét is. Ez az ideológia ugyanis Manent szerint mit sem tud a polgárok közösségét képviselő kormányzat elképzeléséről. A jogok nyelvének passzivitásra vezető retorikája helyett arra van szükség, hogy visszaidézzük az emberi kötelek, a közös cselekvés és a törvény parancsának gondolatát, együtt – vagyis a gyakorlati ész olyan koncepcióját, amelyben a törvény parancsol.

Amikor Manent ezzel kapcsolatban cselekvésre biztatja a katolikusokat, akik szerint túl régóta passzívak, akkor persze nem valamely pártprogram mellett kíván lánzdását törni. Ebben az értelemben Manent tanítása nem ideológia, hanem olyan politikai program, amely a politikai felelősségünkre apellál, s nem valamely katolikus párt mellett agitál. Nem véletlenül hívja fel a szerző figyelmünket a józanság erényére. De megemlíti az arisztotelianus-tomista gyakorlati filozófiai hagyomány legfontosabb fogalmát, a prudencia erényét is, amikor nehezményezi „a politikai bölcsesség eltűnését Európában”. Manent szerint végső soron az egyéni felelősségvállaláson alapuló közösségi önkormányzás gyakorlati erényére van szükség, ami összhangban áll a tomista természetjogi tanítással. Ráadásul erre a közös cselekvésre nemcsak egy-egy nemzetben belül van szükség szerinte, hanem az európai nemzetek között is, ha elfogadjuk azt az egyszerre „polgári és keresztény” (*civic and Christian*) (130) perspektívát, amelyet Európa fogalma kínál.

8. Manent katolikus realizmusa

Stílszerű ezt az elemzést a kötet zárómondatára utalva zárni. Eszerint mind bölcsességünkre, mind imáinkra szükség lesz ahhoz, hogy a fent összefoglalt kívánatos irányba elmozduljunk.

Irodalomjegyzék

- Colen, José A.: What is Wrong with Human Rights? *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 44. (2018), 3. 451–469.
- Hörcher, Ferenc: *Prudentia Iuris. Towards a Pragmatic Theory of Natural Law*. Budapest, Akadémiai, 2000.
- Hörcher, Ferenc: *A Political Philosophy of Conservatism: Prudence, Moderation and Tradition*. London – New York, Bloomsbury, 2020. DOI: <https://doi.org/10.5040/9781350067219>
- Machiavelli, Niccolò: *A fejedelem*. Ford. Lutter Éva. Budapest, Európa, 1987.
- Manent, Pierre: *La loi naturelle et les droits de l'homme*. Párizs, Presses universitaires de France, 2017.
- Manent, Pierre: *Natural Law and Human Rights: Toward a Recovery of Practical Reason*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2020.
- Maritain, Jacques: *Les droits de l'homme et la loi naturelle*. New York, Maison Française, 1942.
- Sadurski, Wojciech: *Equality and Legitimacy*. Oxford, Oxford University Press, 2008. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199545179.001.0001>
- Schröder, Winfried (szerk.): *Reading between the Lines: Leo Strauss and the History of Early Modern Philosophy*. Berlin, De Gruyter, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110424294>
- Strauss, Leo: *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. Chicago, University of Chicago Press, 1952.
- Strauss, Leo: *Natural Right and History* (Based on the 1949 Walgrene lectures). Chicago, University of Chicago Press, 1953. Reprinted with new preface, 1971.
- Strauss, Leo: *Természetjog és történelem*. Ford. Láncki András. Budapest, Pallas Stúdió – Attraktor Kft., 1999.
- [Tamás, Aquinói Szent] Thomas Aquinas: *Summa Theologiae*. Elérhető: <https://aquinas.cc/la/en/~ST.I.Q5.A6> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 03.)
- [Tamás, Aquinói Szent] Aquinói Szent Tamás: *A Summa Theologiae kérdései a jogról*. Budapest, Szent István Társulat, 2011.
- Turay Alfréd: *Az ember és az erkölcs. Alapvető etika Aquinói Tamás nyomán*. Elérhető: <https://mek.oszk.hu/08700/08783/html/etika.htm> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 03.)