

TATTAY SZILÁRD*

TERMÉSZETES JOGOK FRANCISCO SUÁREZ ELMÉLETÉBEN**

A 16–17. századi ún. második skolasztika vagy reneszánsz skolasztika spanyol tomista teológusai voltak a középkori természetjogi és állambölcseleti hagyomány utolsó nagy letéteményesei. Munkásságuk így fontos összekötő kapcsot képez a skolasztikus és a modern természetjogi tanok, illetve az azok alapján kifejtett politikai filozófiák között. Jelen tanulmány célja a második skolasztika talán legnagyobb hatású alakja, a skolasztikus jogfilozófia átfogó szintézisét nyújtó jezsuita filozófus-teológus Francisco Suárez természetes jogokra vonatkozó elméletének minél teljesebb rekonstrukciója. Ennek érdekében a szerző előbb a doctor eximius általános jogfogalmát, majd ezt követően tulajdonkonceptióját, szabadságfelfogását, az állam keletkezéséről adott magyarázatát, politikai hatalomról vallott nézeteit és ellenálláselméletét tárgyalja.

A 16–17. századi ún. második skolasztika vagy reneszánsz skolasztika spanyol tomista teológusai – a jezsuita Francisco Suárez, Luis de Molina és Gabriel Vázquez, a dominikánus Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Bartolomé de las Casas és mások – voltak a középkori természetjogi és állambölcseleti hagyomány utolsó nagy letéteményesei. Munkásságuk így fontos összekötő kapcsot képez a skolasztikus és a modern természetjogi tanok, illetve az azok alapján kifejtett politikai filozófiák között. Tanulmányomban a második skolasztika talán legnagyobb hatású alakja, a skolasztikus jogfilozófia átfogó szintézisét nyújtó jezsuita filozófus-teológus Francisco Suárez (1548–1617) természetes jogokra vonatkozó elméletének rekonstrukciójára vállalkozom. A tárgyalás a deduktív elemzés logikai rendjét követi, így előbb a *doctor eximius* általános jogfogalmát, majd ezt követően tulajdonkonceptióját, szabadságfelfogását, az állam keletkezéséről adott magyarázatát, politikai hatalomról vallott nézeteit és ellenálláselméletét vizsgálom meg.

* PhD, egyetemi adjunktus, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Jog- és Államtudományi Kar, 1088 Budapest, Szentkirályi utca 28–30; tudományos munkatárs, MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Jogtudományi Intézet, 1014 Budapest, Országház utca 30.
E-mail: tattay.szilard@tk.mta.hu.

** A tanulmány egy része korábban megjelent: TATTAY Szilárd: „Szabadság, állam és ellenállás Francisco Suárez politikai filozófiájában” *Pro Publico Bono* 2011/2. különszám, 3–16.

1. A JOG FOGALMA

A második skolasztika teológusai a természetes jogok eszméjét közvetlenül olyan 15–16. századi ockhamista szerzőktől örökölték, mint John Mair és Jacques Almain.¹ Ez még akkor is minden kétségen felül áll, ha tomista elkötelezettségükből fakadóan maguk néha vonakodtak is elfogadni ezt az örökséget. Mesterük, Aquinói Szent Tamás ugyanis, noha minden jel szerint ismerte a jog szubjektív fogalmát, úgy tűnik, tudatosan tartózkodott annak használatától. Vagy pontosabban csak olykor-olykor, elvértve alkalmazta a *ius* szót szubjektív értelemben (például olyan kifejezésekben, mint '*ius domini*' vagy '*ius possidendi*'),² de ez a fajta szóhasználat mindvégig sporadikus és alkalmoszerű maradt műveiben, s az angyali doktor ilyenkor csupán kora bevett jogi terminológiáját követte reflektálatlanul.³ A '*ius*' mindazonáltal számára mindenekelőtt objektív fogalom, a '*iustum*' szinonimája, az igazságosság tárgya volt, melynek elsődleges jelentése az igazságos dolog vagy helyes cselekvés, és ily módon fel sem merült benne egy természetes jogokra vonatkozó elmélet kidolgozása.⁴ Mint azt Annabel Brett Tamás jogfilozófiai terminológiájával kapcsolatban találóan megjegyzi: „a *ius* igeneves szerkezetű szubjektív használatának elszórt előfordulása nem befolyásolja a *ius* objektivistá elméleti értelmezését [...] és nem feltétlenül von maga után egy szabadságként felfogott alanyi jogfogalmat.”⁵

Ebből következően a 16. századi dominikánus teoretikusok még igen visszafogottan használták a *ius* szubjektív fogalmát.⁶ Tanulságos ebből a szempontból a

¹ E tényt különösen hangsúlyozza Quentin SKINNER: *The Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press 1978) 2. kötet: *The Age of Reformation*, 176–178.

² AQUINÓI Szent Tamás: *Summa theologiae* II–II q. 62 a. 1 ad 2 és II–II q. 66 a. 5 ad 2, in uő: *Opera omnia*, 9. kötet (Róma: Typographia Polyglotta 1897) 41, 90. Az ilyen és ehhez hasonló tamási szöveghelyek valószínűleg legteljesebb listáját lásd John FINNIS: *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory* (Oxford: Oxford University Press 1998) 133, 10. lj. és 134, 12. lj. Lásd még Jean-Marie AUBERT: *Le droit romain dans l'oeuvre de saint Thomas* (Párizs: Vrin 1955) 91, 2. lj.

³ Brian TIERNEY: *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law, 1150–1625* (Atlanta: Scholars Press 1997) 23. Szent Tamás meglehetősen tájékozott volt jogtudományi kérdésekben, és amikor elméleti munkáit írta, a *ius* szó szubjektív jelentése már igen elterjedt volt a középkori jogi nyelvben. Vö. Brian TIERNEY: „Origins of Natural Rights Language: Texts and Contexts, 1150–1250” *History of Political Thought* 1989/4. 615–646; Richard TUCK: *Natural Rights Theories: Their Origin and Development* (Cambridge: Cambridge University Press 1979); Harold J. BERMAN: *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge: Harvard University Press 1983).

⁴ Annabel BRETT: *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press 1997) 91–92.

⁵ BRETT (4. lj.) 91, 12. lj.

⁶ E téren megmutatózó visszafogottságuk még olyan kiváló eszmetörténéseket is félrevezetett, mint Quentin Skinner és Richard Tuck. Skinner úgy vélte, hogy a dominikánus teológusok „feletébb gyanakvók” voltak a *ius* szubjektív felfogásával szemben. Lásd SKINNER (1. lj.) 2. kötet, 176. Tuck pedig azt állította, hogy „a spanyol dominikánusok érdeklődésének homlokterébe a gersoniánus, aktív jogokra vonatkozó elmélet helyett általában a *ius* objektív értelme került.” Lásd TUCK (3. lj.) 47. Skinner értelmezésének kiigazítását lásd Annabel BRETT: „Scholastic Political Thought and the Modern Concept of the State” in Annabel BRETT – James TULLY – Holly HAMILTON-BLEAKLEY (szerk.): *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge: Cambridge

dominikánus rend legnagyobb szellemi tekintélyének, Francisco de Vitoriának a *Secunda secundae*-hez (a *Summa theologiae* második részének második feléhez) írt kommentárját fellapozni. E műben Vitoria a *iust* előbb a 'De jure' kérdésben tradicionális tomista módon úgy határozza meg, mint az igazságosság tárgyát (*objectum iustitiae*),⁷ és csak később, a 'De restitutione' kérdésben vezeti be Konrad Summenhart gersoniánus, szubjektív jogdefinícióját: „a törvények szerint valakit megillető hatalom vagy képesség”.⁸ E Vitoria részéről tanúsított figyelemreméltó óvatosság közvetve, de egyértelműen rámutat arra, milyen alapvető filozófiai problémákkal kell megküzdenie bármely tomista gondolkodónak, aki magáévá teszi a jog szubjektív fogalmát:

(1) Összeegyeztethető-e az erkölcsi képességként (*facultas moralis*) felfogott *ius*-fogalom a jog mint *id quod iustum est* (az, ami igazságos) eredeti tomista koncepciójával?

(2) Hogyan lehet értelmes logikai kapcsolatot létesíteni a természetes alanyi jogok és az objektív természetjog között?

Ezekkel az elméleti problémákkal nyilvánvalóan nemcsak Vitoriának, hanem Suáreznek is szembesülnie kellett. Lássuk tehát, milyen válaszokat adott a fenti kérdésekre a jezsuita teológus.

A neoklasszikus természetjogtant megalapozó, *Natural Law and Natural Rights* című művében John Finnis élesen szembeállította Suárez szubjektív *ius*-fogalmát Szent Tamás objektív jogfelfogásával:

„Tamás részletesen kidolgozott igazságosságát a *jus* szó elemzésével vezeti be, melynek elején listát ad a '*jus*' jelentéseiről. Felfogása szerint az elsődleges jelentés 'maga az igazságos dolog' [...] Ha most ugrunk hozzávetőleg 340 évet, a spanyol jezsuita Francisco Suárez 1610 körül írt jogi értekezésében a '*jus*' jelentéseinek egy más típusú elemzésével találkozunk. Itt a '*jus*' 'igaz, szabatos és tulajdonképeni jelentése' a következőképpen kerül meghatározásra: 'valamilyen erkölcsi hatalom [*facultas*], amellyel minden ember rendelkezik, akár saját tulajdona felett, akár annak vonatkozásában, ami megilleti'. Az a jelentés, amely Tamás számára elsődleges volt, Suáreznál csak meglehetősen homályosan jelenik meg, majd eltűnik a láthatárról; a Suárez számára elsődleges jelentés viszont meg sem jelenik Tamás fogalmi elemzésében. Valahol e két ember között átléptük a vízvonalat.”⁹

Ez azon kevés kérdések egyike, amelyben Finnis és Michel Villey tökéletesen egyetértettek. A francia jogfilozófia-történész szintén úgy vélekedett, hogy Suárez a feje tetejére állította a tomista jogbölcseleti rendszert: „Az 'igazságos' szent tamá-

University Press 2006) 144–146. Tuck álláspontjának megalapozott kritikáját adja Daniel DECKERS: *Gerechtigkeit und Recht. Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483–1546)* (Freiburg: Universitätsverlag 1991) 160–163, 175, 350. lj.

⁷ FRANCISCO DE VITORIA: *Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomás* [szerk. Vicente BELTRÁN DE HEREDIA] 1–6. kötet (Salamanca: Universidad de Salamanca 1932–1952) 3. kötet: *De justitia* (qq. 57–66) II–II q. 57 a. 1 n. 6, 4.

⁸ VITORIA (7. lj.) II–II q. 62 a. 1 n. 5, 3. kötet, 64.

⁹ JOHN FINNIS: *Natural Law and Natural Rights* (Oxford: Clarendon Press 1980) 206–207.

si fogalma [...] nem hatol be kategóriái közé. Az alanyi jog azonban, e *facultas*, ez a törvények által az ember részére elismert *potestas*, épp ellenkezőleg, valóságos léttel bír számára.”¹⁰ Louis Lachance még tovább ment, amikor azt állította, hogy Suárez összemosta az objektív értelemben vett ’jogot’ (a másikat megillető igazságos dolgot) az annak gyakorlására vonatkozó képességgel, és ily módon meghamisította a tamási tanítást:

„Ha a jogot az akarat morális képességeként határozzuk meg, és céljaként a szabadságot jelöljük meg, ez azt feltételezi, hogy az emberi akaratot és a szabadságot tesszük meg az erkölcs szabályává. [...] És ez nagymértékben a kantiánizmusra emlékeztet, amely az akarat *autonómiáját* tekinti az első szabálynak.”¹¹

René Brouillard viszont hevesen kritizálta ez utóbbi interpretációt, és amellett az álláspont mellett tört lándzsát, hogy amikor Suárez a jogot a ’*facultas moralis*’ fogalmával társította,

„semmiképp sem kívánta azt a tomista definíció helyébe helyezni, és azzal szembeállítani [...] Valójában az ő gondolkodásában ezek kiegészítették egymást: az erkölcsi képességet szerinte pontosan a tomista értelemben vett objektív jog alapozza meg, illetve szabályozza.”¹²

Brian Tierney ugyancsak amellett érvelt, hogy noha „Suárez a *ius*nak a jogosultban benne rejlő erkölcsi képességként való szubjektív felfogásához jutott el”, mindamellett „ezt nem egy alternatív, Tamásétól különböző definícióként adta elő. A jelek szerint azt feltételezte, hogy Tamás mindvégig erre gondolt.”¹³

De vajon mit írt maga Suárez a jogi munkáiban? A jezsuita teológus általában nagy hangsúlyt helyezett a fogalmi analízisre. *De legibus ac Deo legislatore* (A törvényekről és a törvényhozó Istenről) című jogi főművének első két fejezetét ezért a törvény és a jog szavak jelentése elemzésének szentelte. A témánk szempontjából releváns, „Mit jelent a *ius*, és hogyan viszonyul a *lex*hez” címet viselő második fejezetet¹⁴ Suárez a *ius* kifejezés eredete két etimológiai magyarázatának ismertetésével kezdi. Az első a *iussumból*, a *iubere* (parancsolni) ige befejezett mellékné-

¹⁰ Michel VILLEY: *La formation de la pensée juridique moderne. Cours d'histoire de la philosophie du droit* (Párizs: Montchrestien 41975) 379, 381.

¹¹ Luis LACHANCE: *Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas* (Ottawa – Montréal: Lévrier 21948) 294–295. Lachance nézeteit Paul-M. Van OVERBEKE is átvette tanulmányában: „Droit et Morale: Essai de synthèse thomiste” *Revue thomiste* 1955/3. 284–336.

¹² René BROUILLARD: „Suarez François: la théologie pratique” in Alfred VACANT – Eugène MANGENOT – Émile AMANN (szerk.): *Dictionnaire de théologie catholique* (Párizs: Letouzey et Ané 1903–1972) 14. kötet, 2. rész, 2707.

¹³ TIERNEY 1997 (3. lj.) 303.

¹⁴ Francisco SUÁREZ: *De legibus* [szerk. Luciano PEREÑA et al.] 1–8. kötet (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1971–1981) 1. kötet: *De natura legis* 1.2., 20–35. E kérdés megvizsgálása egy kimondottan a törvényekről szóló értekezésben szigorúan nézve akár fölösleges kitérőnek is minősíthető. Más nézőpontból tekintve ugyanakkor megmutatja, mekkora jelentőséget tulajdonított Suárez a témának.

vi igenevének semleges nemű alakjából vezeti le a szót, a második a *iustitiából*.¹⁵ Az előbbi etimológia szerint a *ius* egyenértékű a *lexszel*. Ami összhangban van az értelemmel, arra azt mondjuk, hogy „jogosan történik” (*iure fieri*), éppúgy, mintha azt mondanánk: „a törvény szerint teszik” (*legi conforme fieri*).¹⁶ Suárez egy régóta fennálló nyelvi konvenciót tesz explicitté, amikor kinyilvánítja: „a *ius*, amennyiben a *lexre* utal, felcserélhető vele, s e két szót mintegy szinonimának tekintik.”¹⁷ A második etimológiai levezetés a *iust* a *'iustum et aequum'* fogalmával azonosítja: „az utóbbi etimológia szerint a *ius* ugyanazt jelenti, mint az, ami igazságos és méltányos, vagyis az igazságosság tárgyát.”¹⁸ Ebben az értelemben a *ius* nem más, mint „maga az igazságos dolog” (*ipsum iustum*).¹⁹ Arisztotelész nyomán Suárez különbséget tesz az 'igazságosság' szó két jelentése között. Általános értelemben a *iustitia* minden erkölcsi erényt magában foglal, „hiszen minden erény előmozdítja és megvalósítja valamilyen módon a méltányosságot”, míg specifikus jelentése arra a „sajátos erényre” utal, amely „megadja a másoknak a magáét”.²⁰ Ennek megfelelően az igazságosság tárgyaként felfogott *ius* is kettős jelentéssel bír: míg generikus értelemben bármire utalhat, ami méltányos és ésszerű, specifikus értelemben azt a méltányosságot jelenti, „amely az igazságosságnál fogva mindenkit megillet”.²¹ Suárez hangsúlyozza, hogy ez utóbbi szóhasználat az elterjedtebb, és ez felel meg az igazságosság tulajdonképpeni, specifikus értelmének, mely Szent Tamás szerint a jog elsődleges alapját és jelentését képezi.²²

Ez mindeztől nagyon közel áll ahhoz, amit az angyali doktor írt a *Secunda secundae* jogról és igazságosságról szóló értekezésében. A *ius* egy objektíve igazságos dolog vagy cselekvés: „az, ami valóban igazságos és méltányos”.²³ Ezen a ponton azonban Suárez *ius*ról adott elemzése határozottan új irányt vesz. Az objektív jog arisztotelianus-tomista eszméje – James Tully szavaival kifejezve – „két elegáns lépésben, két alanyi jog formájában kerül újrafogalmazásra.”²⁴ Suárez először a *iust* a *'ius in re'* és a *'ius ad rem'* fogalma segítségével erkölcsi képességként definiálja újra, ez utóbbit az igazságos cselekvés klasszikus tamási példájával, az elvégzett szolgálatért járó bér kifizetésével szemléltetve:

„Utóbbi, szabatos jelentése szerint, tulajdonképpeni értelmében a *ius* kifejezéssel valamilyen erkölcsi képességet szokás megnevezni, amellyel minden ember rendel-

¹⁵ Lásd SUÁREZ (14. lj.) 1.2.1–2., 1. kötet, 20–21. A pontosság kedvéért meg kell jegyezni, hogy Suárez egy harmadik etimológiáról is említést tesz, mely a *iust* a *iuxta* (mellett, közel) szóból eredeztetni, de azon nyomban el is utasítja mint nem meggyőző magyarázatot.

¹⁶ SUÁREZ (14. lj.) 1.2.6., 1. kötet, 26.

¹⁷ SUÁREZ (14. lj.) 1.2.7., 1. kötet, 28.

¹⁸ SUÁREZ (14. lj.) 1.2.4., 1. kötet, 23.

¹⁹ SUÁREZ (14. lj.) 1.2.9., 1. kötet, 29–30.

²⁰ SUÁREZ (14. lj.) 1.2.4., 1. kötet, 23–24. Az eredeti arisztotelészi distinkciót lásd ARISZTOTELÉSZ: *Nikomakhoszi etika* [ford. Szabó Miklós] (Budapest: Európa 1997) 1130a–b, 149–153.

²¹ SUÁREZ (14. lj.) 1.2.4., 1. kötet, 24.

²² SUÁREZ (14. lj.) 1.2.4., 1. kötet, 24.

²³ SUÁREZ (14. lj.) 1.2.2., 1. kötet, 21.

²⁴ JAMES TULLY: *A Discourse on Property: John Locke and His Adversaries* (Cambridge: Cambridge University Press 1980) 67.

kezik, akár saját tulajdona felett, akár annak vonatkozásában, ami megilleti; ebben az értelemben mondják azt a tulajdonosról, hogy joggal rendelkezik egy dolog felett, illetve a munkásról, hogy joga van a fizetséghez, és ennél fogva megérdemli a bérét. A szó ezen jelentésével nemcsak a jogban, hanem az Írásban is gyakran találkozunk; a jogban tudniillik ily módon tesznek különbséget *ius in re* és *ius ad rem* között”.²⁵

Majd ezt követően Ulpianus híres igazságosság-definícióját (*constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*)²⁶ parafrázálja hasonló módon, a '*ius suum*' kifejezést igényjogként (*actio*) értelmezve újra:

„Ebben az értelemben használja a *ius* szót a *Digesta* is, amikor az igazságosságot úgy határozza meg, mint azt az erényt, amely mindenkinek megadja a maga jogát, vagyis kinek-kinek megadja azt, ami jár neki. Ezt az igényjogot vagy erkölcsi képességet tehát, amellyel minden ember rendelkezik saját tulajdona vagy afelett a dolog felett, ami valamilyen módon megilleti, *ius*nak nevezik, és az igazságosság tulajdonképpeni tárgyának tekintik.”²⁷

Villey a fenti szöveghelyek vizsgálata alapján arra a következtetésre jutott, hogy Suárez a *ius* szónak csupán két jelentését ismerte: a *iust* mint előíró törvényt és a *iust* mint alanyi jogot.²⁸ Hasonló álláspontra helyezkedett Reijo Wilenius és Pauline C. Westerman is.²⁹ Ezt az interpretációt részben maga Suárez is megerősíti: bármiikor visszatér a *ius* fogalmi meghatározásának problémájára később a *De legibus*-ban vagy a kérdést érintő más munkáiban, mindig kettős definícióval szolgál. Például amikor a természetjog változhatatlan és megváltoztathatatlan jellegéről értekezik, kifejti, hogy „a *ius* némelykor törvényt, némelykor pedig valamely dolog feletti uralmat [*dominium*], illetve kvázi-uralmat [*quasi dominium*] jelent, vagyis az annak használatára vonatkozó igényt.”³⁰ Azonban ha gondosan olvassuk Suárez elemzését, aligha kerülheti el a figyelmünket, hogy a *doctor eximius* a *ius* szót ténylegesen három különböző értelemben használja. Amint azt Tierney helyesen megállapítja:

„a modern olvasó számára szembeszökő, hogy Suárez három meghatározást adott – az eredeti tomista jelentést, 'az igazságost' vagy 'az igazságosság tárgyát'; az erkölcsi képességként vagy alanyi jogként felfogott saját *ius*-konceptióját; és végül a *iust* mint törvényt.”³¹

²⁵ SUÁREZ (14. lj.) 1.2.5., 1. kötet, 24–25.

²⁶ *Digesta* 1, 1, 10.

²⁷ SUÁREZ (14. lj.) 1.2.5., 1. kötet, 25.

²⁸ VILLEY (10. lj.) 380; Michel VILLEY: „Remarque sur la notion de droit chez Suarez” *Archives de philosophie* 1979/2. 222–223.

²⁹ Reijo WILENIUS: *The Social and Political Theory of Francisco Suárez* (Helsinki: Societas Philosophica Fennica 1963) 45–46; Pauline C. WESTERMAN: *The Disintegration of Natural Law Theory: Aquinas to Finnis* (Leiden: Brill 1998) 113.

³⁰ SUÁREZ (14. lj.) 4. kötet: *De iure gentium* 2.14.16., 33.

³¹ TIERNEY 1997 (3. lj.) 303. Gyakorlatilag ugyanez a hármas jogfogalom jelent meg újra tizenhárom évvel később tisztább formában Grotius alapművében, a *De iure belli ac pacis*-ban. Lásd Hugo

De akkor miért beszélt mégis Suárez explicite csak két „fő” jelentésről?³² Tierney – talán túlzottan jóindulatú – magyarázata szerint azért, mert „szemmel láthatólag úgy tekintett az első két jelentésre, mint amelyek csupán különböző módon fejezik ki ugyanazt”.³³ Dario Composta részben hasonló eredményre jut. Úgy vélekedik, hogy jöllehet Suárez viszonylag ritkán használja a *'res iusta'* kifejezést, ez korántsem jelenti azt, hogy mellőzné Tamás objektív jogfogalmát, hanem pusztán azt, hogy „nem ismeri el az *erkölcsi képességtől* különböző, önálló jogi kategóriaként”.³⁴ Még Finnis is megjegyzi, hogy bár Suárez jogfilozófiájában a *ius* szubjektív jelentése válik elsődlegessé, s így a jog számára „alapvetően olyan dolog, amit valaki *birtokol*, [...] [h]a úgy tetszik, ez a *'jus'* elsődleges tamási jelentése, ám *kizárólag* az igazságossági viszony *kedvezményezettjére vonatkoztatva* transzformálva”.³⁵

Rendkívül nehéz e különböző, gyakran egymásnak ellentmondó interpretációk között igazságot tenni, minthogy Suárez joggal kapcsolatos szóhasználata nem mentes a többértelműségtől. Nem teszi ugyanis teljesen egyértelművé, hogy pontosan milyen fogalmi vagy logikai viszonyban áll egymással az objektív és az alanyi 'jog'; ehelyett folyamatosan „ingázik” a *ius* szó egyik és másik értelme között (ahogy az már a középkori jogfilozófiában is megszokott volt), nem említve, hogy a kifejezést különböző jelentésekben használja. Sőt, általában nem időzik sokat a 'jog' és az 'igazságosság' szemantikai elemzésénél. Ez érthető, ha tekintetbe vesszük, hogy szemben számos dominikánus vagy jezsuita elődjével és kortársával (köztük Domingo de Sotóval, Luis de Molinával és Pázmány Péterrel), Suárez nem *Az igazságosságról és a jogról* (*De iustitia et iure*), hanem *A törvényekről és a törvényhozó Istenről* írta értekezését.³⁶ Mindamellettt a spanyol teológus jogfilozófiájának azon olvasatát találom végső soron meggyőzőbbnek, amely szerint a *ius* erkölcsi képességként való meghatározásával Suárez nem felváltani, hanem kiegészíteni akarta Aquinói Szent Tamás objektív, igazságos cselekvésként felfogott jogfogalmát. Ez az értelmezés több okból is hihetőbbnek tűnik számomra. Egyrészt mert, mint láttuk, Suárez a *ius* nak hol az objektív, hol a szubjektív értelmét azonosítja az igazságosság tárgyával. Másrészt – és főképpen – azért, mert a szubjektív *ius*-fogalmat Suárez mindenhol következetesen Tamás objektív jogra vonatkozó elméletének érveléséhez és fogalmi bázisához köti. Az alábbi passzus, úgy gondolom, tökéletesen illusztrálja ezt:

„A *ius* ugyanis olykor valamely dolog megszerzésére [*ad rem*] vagy megtartására [*in re*] irányuló erkölcsi képességre utal, akár valódi *dominium*ról, akár csak az

GROTIUS: *A háború és a béke jogáról* [ford. HARASZTI György et al.] 1–2. kötet (Budapest: Pallas – Attraktor 1999) 1.1.3., 1.1.4. és 1.1.9., 1. kötet, 30, 31. és 33.

³² SUÁREZ (14. lj.) 1.2.4., 1. kötet, 23.

³³ TIERNEY 1997 (3. lj.) 304.

³⁴ DARIO COMPOSTA: *La „moralis facultas” nella filosofia giuridica di F. Suarez* (Torino: Società Editrice Internazionale 1957) 26.

³⁵ FINNIS (9. lj.) 207.

³⁶ Ez természetesen nem jelenti azt, hogy Suárez ne szentelt volna külön értekezést az igazságosságnak. Részletesen – és túlnyomórészt arisztotelianus-tomista nézőpontból – tárgyalta az igazságosság kérdését *De iustitia Dei* disputációjában, valamint a római jezsuita kollégiumban *De iustitia et iure* címmel tartott előadásában. Ezekben viszont nem sok szó esik a jogról.

abban való valamilyen részesedésről legyen szó; ez az igazságosság tulajdonkép-peni tárgya, amint azt Szent Tamástól tudjuk (II–II q. 57 a. 1). Máskor pedig a *ius* a törvényt, vagyis az erkölcsös viselkedés szabályát jelenti, amely egy bizonyos méltányosságot teremt a dolgokban; és ez a fenti értelemben vett *ius* alapja, ahogy azt Szent Tamás ugyanott (a. 1 ad 2) mondja”.³⁷

Villey szerint a Tamásra való hivatkozás csupán retorikai jelentőséggel bír Suárez konceptuális elemzésében: Suárez alkalmazza ugyan a tomista terminológiát, de kizárólag azért, hogy elleplezze a *ius* szubjektív fogalmában rejlő nominalista és voluntarista elemeket.³⁸ Ezzel a megközelítéssel kapcsolatban az az alapvető probléma, hogy Suárez idejében – mint arra Annabel Brett rámutatott – az objektív és a szubjektív jogfelfogás között már egyáltalán nem láttak kizáró ellentétet a skolasztikus gondolkodásban.³⁹ Vitoria nyomán a *ius* objektív és szubjektív jelentésének párhuzamos használata általánosan elfogadottá vált a salamancai iskola tagjai körében, akik ugyanolyan elszántsággal védelmezték az erkölcsi és jogi objektívizmust egyfelől és az indiánok jogait másfelől. Kétségtől igaz, hogy Tamás objektív jogkoncepciójából csak egy igen bonyolult filozófiai és nyelvi manőver segítségével lehetséges bármilyen szubjektív jogfogalmat levezetni. De még ha így is van, Suáreznek akkor sem volt semmi oka rá, hogy valódi forrásait elrejtse; és nem is tett így, amint azt például Johannes Driedo szubjektív – a *iust* Summenhart és Mair módjára a *dominium* szóval társító – jogdefiníciójának meghivatkozása nyilvánvalóan bizonyítja.⁴⁰ Különösen azért nem, mert Vitoria már korábban precedenst teremtett azzal, hogy Tamásnak a törvényre mint *ratio iuris*ra vonatkozó klaszszikus megállapítását⁴¹ úgy értelmezte át, hogy a *ius* az, „ami a törvénynél fogva megengedett” (*quod lege licet*), vagy másképpen, „az, amit a törvények megengednek” (*illud quod licitum est per leges*), egyszóval az alanyi jog.⁴²

Mindent összevetve tehát jó okkal juthatunk arra a következtetésre, hogy az erkölcsi képességként felfogott jog és a '*ius*' másik két – objektív – jelentése között organikus viszony áll fenn Suárez elméletében. Amihez valakinek joga van, az az igazságosság elvei szerint illeti meg, és a törvény nemcsak az erkölcsi helyesség, hanem a jogok alapja, szabálya és mértéke is egyben. Ebben az értelemben állítja Dario Composta, hogy Suáreznál „nem szűnik meg az objektív elem az 'erkölcsi képességben'”, amely továbbra is azonos marad 'az igazságos és méltányos' fogalmával, vagy legalábbis kölcsönös oksági viszonyban áll vele, és mindkettő az objektív normatív rendhez igazodik.⁴³ Tully szintén azt hangsúlyozza, hogy Suárez szerint a dolog feletti vagy a dologra irányuló erkölcsi hatalom azért nevezhető 'jognak', mert

³⁷ SUÁREZ (14. lj.) 2.17.2., 4. kötet, 100–101.

³⁸ VILLEY (10. lj.) 353. Ezt a nézetet vallja LACHANCE is, lásd LACHANCE (11. lj.) 294.

³⁹ BRETT (4. lj.) 111–124, különösen 124.

⁴⁰ SUÁREZ (14. lj.) 1.2.4., 1. kötet, 23–24. Suárez Driedo *De libertate christiana* című művére hivatkozik.

⁴¹ *Summa theologiae* II–II q. 57 a. 1 ad 2, in AQUINÓI (2. lj.) 4.

⁴² VITORIA (7. lj.) II–II q. 62 a. 1 n. 5, 3. kötet, 64.

⁴³ COMPOSTA (34. lj.) 27.

„az erkölcsi hatalom nem lehet más, mint objektíve jogos [*right*]. Ez azt jelenti, hogy az erkölcsi hatalom azért jogos objektív értelemben, mert amire mint erkölcsi hatalom irányul, az természet szerint jogos: valakinek a sajátja, vagy ami megilleti. Az alanyi jogot tehát a természeti törvény, az objektív helyesség [*what is objectively right*] mércéje alapozza meg és korlátozza.”⁴⁴

Suárez különbséget tett jogfilozófiájában 'parancsoló' vagy 'pozitív' természeti törvény (*ius naturale praeceptivum* vagy *positivum*) és 'megengedő' vagy 'negatív' természeti törvény (*ius naturale permissivum* vagy *negativum*) között.⁴⁵ Ez utóbbi kiemelkedően fontos szerepet játszik a természetes jogok megalapozásában. A 'megengedő természeti törvény' csak iránymutatást, ajánlást ad, és ily módon – a természetjogi parancsok és tilalmak által meghatározott kereteken belül – szabad választást enged címzettjei számára. A *ius naturale permissivum* tehát általában véve egy olyan szférát képez, amelyben az emberi személy autonómiája és veleszületett döntési joga szabadon érvényesülhet.⁴⁶ Konkrétabban, amikor a természeti törvény megenged egy egyébként természeténél fogva helyes cselekvést, „nem pusztán nem tiltja azt meg, hanem mivel jó, pozitív lehetőséget vagy felhatalmazást, illetve egy meghatározott jogot is ad rá.”⁴⁷ Suárez számára magától értetődő, hogy a természetjog megengedő és előíró vagy tiltó normái között nem lehet ellentmondás. A megengedő természeti törvény ezért semmilyen körülmények között nem engedhet meg jogként erkölcsstelen, a 'parancsoló természeti törvénnyel' ellenkező cselekvéseket. A természetjogi parancsok és tilalmak így korlátokat szabnak a természetes jogok gyakorlásának, elejét véve ezzel a joggal való visszaélésnek.⁴⁸ Végül, de nem utolsósorban a parancsoló természeti törvény nemcsak korlátozza a megengedő természeti törvényből fakadó jogokat, hanem védelmezi is azokat, oly módon, hogy megtiltja mások számára természetes jogaink megsértését (ebben az értelemben mondja Suárez, hogy a megengedő és a parancsoló természetjogi normák nem választhatók el egymástól).⁴⁹

„Mindezek a jogok természetesek, vagyis ezeket a dolgokat a természetjog engedi meg. És ugyanígy, valakinek a kötelessége, hogy más ilyen jogának a megsértésétől tartózkodjon, a természeti törvényből fakad.”⁵⁰

Suárez elméletében tehát a természetes jogok három módon is kapcsolódnak a természeti törvényhez. Először is, azok normatív alapját a megengedő természeti törvény képezi; másodsorban, a parancsoló természeti törvény előíró és tiltó nor-

⁴⁴ JAMES TULLY: *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts* (Cambridge: Cambridge University Press 1993) 105.

⁴⁵ Lásd SUÁREZ (14. lj.) 2.14.6., 2.14.14., 2.14.19. és 2.18.2., 4. kötet, 22–23, 31, 37. és 115–116.

⁴⁶ BRIAN TIERNEY: „Natural Law and Natural Rights: Old Problems and Recent Approaches” *The Review of Politics* 2002/3. 405.

⁴⁷ SUÁREZ (14. lj.) 2. kötet: *De legis obligatione* 1.15.11., 102.

⁴⁸ TIERNEY (46. lj.) 401, 405–406.

⁴⁹ SUÁREZ (14. lj.) 2.18.4., 4. kötet, 117.

⁵⁰ SUÁREZ (14. lj.) 2.18.7., 4. kötet, 120–121.

mái révén keretbe foglalja a természetes jogokat, és ezáltal biztosítja jogszerű, más jogait nem sértő gyakorlásukat; végül ugyanezek a normák garantálják a természetes jogok érvényesíthetőségét.

2. A TULAJDON ÉS A TERMÉSZETES HASZNÁLATI JOG

Az ártatlanság állapotát Suárez szerint a javak közös tulajdona jellemezte: „Isten tulajdonképpen senkinek sem adott közvetlenül saját magántulajdonba semmit, hanem mindent közvetlenül közössé tett”.⁵¹ Suárez itt abból a hagyományos tomista nézetből indul ki, mely szerint az embert természete szerint megilleti a külső természet feletti *dominium naturale*: bár Isten mindennek legfőbb Ura, az Isten képére teremtett, s ennél fogva ésszel és szabad akarattal felruházott, a saját tetteik uraként létező emberi lények is rendelkezhetnek valamilyen alacsonyabb rendű *dominiummal* az állatok és az anyagi javak felett.⁵² Ami újdonság Suárez elméletében, az az, hogy a „természetes tulajdon” tomista fogalmát lefordítja az alanyi jogok nyelvére:

„a természet [...] közösen ránk ruházta minden dolog tulajdonát, és ebből következően mindenkinek hatalmat adott azok használata felett”.⁵³

A természetes használati jogot ezután egy természetjogi előírás formájában is kifejezi:

„amíg a dolgok ezen állapota fennállt, létezett egy pozitív természetjogi parancs, miszerint senki sem tiltható el vagy tartható vissza a közös javak szükséges használatától”.⁵⁴

Így azonban Suáreznek megoldást kell találnia egy olyan régi keletű elméleti problémára, amivel már a 12. századi dekretisták is szembesültek: ha egyszer a közösségi tulajdon természetjogi intézmény, hogyan alakulhatott ki a magántulajdon a természetjogi normák megsértése nélkül? E kérdésre adott válaszában Suárez lényegében a kánonjogászok – Rufinus és Huguccio – klasszikus érvét ismétli meg, mely szerint az ártatlanság állapotában létező közös tulajdon a természetjog iránymutatásán (*demonstratio*) vagy engedélyén (*permissio*), nem pedig parancsán

⁵¹ Francisco SUÁREZ: *Defensio fidei catholicae* 3.2.14., in uő: *Defensio fidei III* [szerk. Eleuterio ELORDUY – Luciano PEREÑA] (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1965) 27.

⁵² Francisco SUÁREZ: *De opere sex dierum* in uő: *Opera omnia*, 3. kötet [szerk. Michel ANDRÉ] (Párizs: Vivès 1856) 3.16.9., 280; Francisco SUÁREZ: *De voluntario et involuntario* in uő: *Opera omnia*, 4. kötet [szerk. Michel ANDRÉ] (Párizs: Vivès 1856) 1.2.11., 165; Francisco SUÁREZ: *De statu perfectionis et religionis* in uő: *Opera omnia*, 15. kötet [szerk. Charles BERTON] (Párizs: Vivès 1859) 8.4.10. és 8.5.19., 559–560. és 567–568.

⁵³ SUÁREZ (14. l.) 2.14.16., 4. kötet, 34.

⁵⁴ SUÁREZ (14. l.) 2.14.17., 4. kötet, 35.

alapult.⁵⁵ A legszabatosabban azokat a cselekvéseket nevezhetjük a természetjoghoz tartozónak, amelyeket valamely természettörvény kifejezetten elrendel.

„Egy másik módon viszont csupán – úgymond – *permissive, negative* vagy *concessive* állítjuk valamiről, hogy a természetjoghhoz tartozik. Ez számos dologról elmondható, melyek tisztán természetjogi szempontból nézve megengedettek vagy engedélyezettek az emberek számára, úgymint a javak közös birtoklása, az emberi szabadság és hasonlók. Ezek vonatkozásában a természeti törvény nem írja elő, hogy ebben az állapotban kell maradniuk, hanem az emberekre hagyja, hogy hozzák meg az ész követelményeinek megfelelő döntést. [...] A dolgok felosztása következképpen nem ellentétes a pozitív természeti törvénnyel, mivel nem létezett olyan természeti parancs, amely megtiltotta volna azt. [...] [A] javak közössége a természetjoghhoz tartozott, hiszen ennek értelmében minden dolog közös lenne, ha az emberek nem vezettek volna be más szabályozást.”⁵⁶

Suárez elutasította Johannes Duns Scotus azon nézetét, miszerint Isten eredetileg a közösségi tulajdont parancsolta volna meg az egész emberiségnek, majd a bűnbeesés után visszavonta volna ezt a parancsot, és tagadta, hogy szükségszerű logikai kapcsolat állna fenn az ártatlanság állapota és a közös tulajdon között: szerinte „az emberek ebben az állapotban az erkölcs tekintélyének sérelme nélkül birtokba vehettek és feloszthattak egymás között egyes, különösen a mindennapi használat szempontjából szükséges ingó dolgokat.”⁵⁷ Ha például valaki gyümölcsöt szedett egy fáról, hogy megegye, ezzel egyben jogot is szerzett hozzá, és senki sem vehette azt el tőle igazságosan az akarata ellenére. Bizonyos esetekben akár még ingatlanok is jogszerűen magánbirtokba kerülhettek az ártatlanság állapotában. Így például ha valaki elfoglalt és megművelt egy darab földet, nem lehetett annak birtokától és használatától jogosan megfosztani, hacsak saját maga nem hagyott fel vele.⁵⁸ A természetjog nem pusztán *negative* engedi meg egy föld birtokbavételét letelepedés céljából, hanem ehhez az engedélyhez *positive* egy tiltó normát is csatol, amely szerint „senki nem gátolhat meg valakit jogosan abban, hogy elfoglaljon egy korábban más által el nem foglalt helyet”.⁵⁹

Suárez nagyon hasonló végkövetkeztetésre jutott, mint Aquinói Szent Tamás: a természetjog nem írta elő a javak közösségét, de nem ruházott ránk magántulajdonjogot sem.⁶⁰ Az ártatlanság állapotában a közös tulajdon volt a hasznosabb, míg

⁵⁵ A kanonisták erre vonatkozó elméletéről részletesen lásd Brian TIERNEY: „Permissive Natural Law and Property: Gratian to Kant” *Journal of the History of Ideas* 2001/3. 384–386.

⁵⁶ SUÁREZ (14. lj.) 2.14.6., 2.14.14., 4. kötet, 22–23, 31.

⁵⁷ SUÁREZ (14. lj.) 2.14.13., 4. kötet, 29–30.

⁵⁸ SUÁREZ: *De opere* (52. lj.) 5.7.18., 418. Vitoria még tovább ment ebben az irányban, amikor azt mondta, hogy a természeti állapotban az anyagi javak feletti *dominium naturale* nemcsak az emberiséget mint egészet illette meg, hanem minden egyes személy tulajdonnal bírt minden dolog felett, s ekképpen bármit tetszése szerint fel- vagy elhasználhatott mindaddig, amíg ezzel nem okozott kárt saját magának vagy másoknak. Lásd VITORIA (7. lj.) II–II q. 62 a. 1 n. 16, 3. kötet, 74.

⁵⁹ SUÁREZ (14. lj.) 2.18.4., 4. kötet, 117–118.

⁶⁰ SUÁREZ (14. lj.) 2.14.16., 4. kötet, 34.

a magántulajdon a bűnbeesés utáni emberi természetnek felel meg jobban; azonban egyik sem szükségszerű abszolút értelemben. A természetjog ezért az emberi értelemre és akaratra hagyja az anyagi javak birtoklásának módjával kapcsolatos, alapvetően célszerűségi megfontolásokon nyugvó döntést.⁶¹ Suárez szintén Tamást követte abban, hogy a valódi magántulajdon bevezetését a *ius gentiumon* keresztül megnyilvánuló emberi konszenzussal magyarázta.⁶² Quentin Skinner úgy látja, hogy ez nem több pusztán felszíni egyezésnél, tekintve, hogy Tamással ellentétben Suárez a *ius gentium* tisztán pozitivistá felfogását vallotta.⁶³ Kétségtelen, hogy Suárez szerint a *ius gentium* „különbözik a természetjogtól”, sőt „egészen egyszerűen emberi és pozitív” jog,⁶⁴ de lényegi egyetértés mutatkozik közte és Szent Tamás között abban, hogy a népek jogát a természeti törvény elveiből levont következtetések képezik.⁶⁵ Suárez ehhez csupán annyit tett hozzá, hogy a *ius gentium* parancsai nem szükségszerű és magától értetődő, hanem csak ennél kevésbé biztos következtetéssel fakadnak a természetjogi elvekből, és ily módon inkább szabad emberi döntésen és konszenzuson, mintsem szükségszerűségeken alapulnak.⁶⁶ A népek jogát ennek megfelelően a tételes emberi jog sajátos típusaként írta le, mely az egyetemes, iratlan szokáson és a természetes igazságosság elvein alapszik.⁶⁷ Azonkívül a magántulajdont az anyagi doktor is *expressis verbis* a pozitív jogra vezette vissza a *Summa theologiae*-ben.⁶⁸ A Suárez és Tamás tulajdonelmélete közötti legfőbb különbség tehát abban áll, hogy a jezsuita teológus felfogásában a *ius gentium* tulajdonképpen csak jóváhagy vagy legitimál egy korábban már fokozatosan kialakult helyzetet.⁶⁹

A természeti törvény, jóllehet nem írja elő a magántulajdont, miután a javak felosztása megtörtént, tilalmazza a lopást.⁷⁰ Ez az ún. feltételes természetjog megnyilvánulása Suárez elméletében, amely kontingens (másképpen is lehetséges) körülményekre ad racionális válaszokat. A természetes használati jogot és a közös javak szükség esetén történő használatát védelmező parancs mindemellett érvény-

⁶¹ SUÁREZ (14. lj.) 2.14.13., 4. kötet, 30.

⁶² SUÁREZ (14. lj.) 2.17.8. és 2.18.3., 4. kötet, 108–109. és 116.

⁶³ SKINNER (1. lj.) 2. kötet, 153. Meg kell itt jegyeznünk, hogy maga Szent Tamás ingadozni látszott a *ius gentium* két rivális felfogása között. Olykor a népek jogát Sevillai Szent Izidor nyomán a pozitív emberi jogon belül helyezte el. Lásd *Summa theologiae* I–II q. 95 a. 4; *In I Politicorum* l. 4 n. 1. Máskor viszont a *ius gentiumot* a *ius naturale* sajátos formájaként határozta meg. Lásd *Summa theologiae* II–II q. 57 a. 3; *In V Ethicorum* l. 12 n. 4.

⁶⁴ SUÁREZ (14. lj.) 2.19.2., 2.19.3., 4. kötet, 125, 127.

⁶⁵ AQUINÓI Szent Tamás: *Summa theologiae* I–II q. 95 a. 4 co., in uő: *Opera omnia*, 7. kötet (Róma: Typographia Polyglotta 1892) 178.

⁶⁶ SUÁREZ (14. lj.) 2.20.2. és 2.17.9., 4. kötet, 140–141. és 110.

⁶⁷ SUÁREZ (14. lj.) 2.19.1–7., 4. kötet, 124–134. Grotius nagy vonalakban ezen a ponton is követte később Suárezt. Az, hogy vajon Grotius vagy Suárez (esetleg Vitoria vagy más) tekinthető-e a modern nemzetközi jog megalapozójának, nagyon régi, rendkívül vitatott és – nézetem szerint – majdnem ennyire mesterséges, akadémikus kérdés. Kiválóan foglalja össze a vitát JAMES MULDOON: „The Contribution of the Medieval Canon Lawyers to the Formation of International Law” *Traditio* 28 1972. 483–497.

⁶⁸ Lásd *Summa theologiae* II–II q. 66 a. 2 ad 1, in AQUINÓI (2. lj.) 85.

⁶⁹ TIERNEY 1997 (3. lj.) 308.

⁷⁰ SUÁREZ (14. lj.) 2.14.17., 4. kötet, 35.

ben marad.⁷¹ És végszükség esetében – teszi hozzá a klasszikus kánonjogi doktrínát visszhangozva Suárez – ez a parancs a magánjavakra is vonatkozik: „Márpedig amikor végszükségben más tulajdonát elveszjük, akkor sem nem egészen idegen dologról van szó – hiszen ekkor minden közös –, sem nem a tulajdonos ésszerű ellenkezése ellenére történik ez.”⁷² E tan alapját azon etikai elv képezi, mely szerint a nélkülözhető anyagi javak a természetjognál fogva a szűkölködőket illetik; a közösségi tulajdon felosztása ugyanis kizárólag akkor tekinthető igazságosnak és racionálisnak, ha e javak továbbra is közösnek minősülnek.⁷³ Nemcsak a természetes használati jog, hanem bizonyos esetekben a közjó is elsőbbséget élvezhet a tulajdonjoggal szemben. Sőt, habár egy tulajdontárgy elsősorban az azt birtokló egyén java, és közvetlenül az ő hasznát szolgálja, másodlagos értelemben:

„azonban közös jónak is nevezhető; egyfelől mert az állam egy bizonyos magasabb joggal bír az egyedi személyek magánjvai felett, oly módon, hogy ha szüksége van rájuk, használhatja azokat; másfelől pedig azért, mert annál a pusztá ténynél fogva, hogy minden személy a közösség részét képezi, az egyes egyén java, hacsak nem okoz kárt másoknak, az egész közösség hasznára válik.”⁷⁴

3. SZABADSÁG

A jezsuita teoretikusok – a Luther és Kálvin teológiai determinizmusával való eltökölt szembenállásukból eredően – hajlamosak voltak túlhangsúlyozni az emberi akarat szabadságát. Így e vonatkozásban viszonylag közel kerültek William Ockham és Duns Scotus voluntarizmusához, ami elkerülhetetlen módon hatalmas feszültségekhez és vitákhoz vezetett a dominikánus rend hagyományosabb tomista nézeteket hirdető teológusaival.⁷⁵

Bár Suárez egyetértőleg idézte Petrus Lombardusnak a szabad akaratot *facultas voluntatis et rationis*ként meghatározó tradicionális definícióját,⁷⁶ ezzel együtt elvetette Tamás azon álláspontját, miszerint a szabad döntés az ész és az akarat szintézise egyetlen összetett, ám oszthatatlan, materiális értelemben akarat, míg

⁷¹ SUÁREZ (14. lj.) 2.14.17., 4. kötet, 35.

⁷² SUÁREZ (14. lj.) 2.16.11., 4. kötet, 89–90.

⁷³ FRANCISCO SUÁREZ: *De charitate* in uő: *Opera omnia*, 12. kötet [szerk. Charles BERTON] (Párizs: Vivès 1858) 7.3.2., 683.

⁷⁴ SUÁREZ (14. lj.) 1.7.7., 1. kötet, 135–136.

⁷⁵ A dominikánus Domingo Bañez támadást indított Luis de Molina „hírhedt” *scientia media*-tana ellen, és a jezsuita és dominikánus rend közötti teológiai vita olyannyira elfajult, hogy VIII. Kelemen pápának egy speciális bizottságot kellett felállítania annak eldöntésére ’*Congregatio de auxiliis gratiae*’ néven, mely azonban mindössze annyi eredményt hozott, hogy mindkét oldal teológiai nézetei elfogadhatók, s következőképp a dominikánusok ezentúl nem nevezhetik a jezsuitákat pelagjánusnak, a jezsuiták pedig a dominikánusokat kálvinistának. Lásd Frederick COPLESTON: *A History of Philosophy* (London: Continuum 2003) 3. kötet: *Late Medieval and Renaissance Philosophy*, 342–344.

⁷⁶ FRANCISCO SUÁREZ: *De gratia* Prolegomenum 1 c. 1 n. 8, in uő: *Opera omnia*, 7. kötet [szerk. Charles BERTON] (Párizs: Vivès 1857) 3.

formális szempontból racionális aktusban.⁷⁷ Még ha az értelemnek meg is van a maga szerepe a szabad döntés meghozatalában, a szabadság formális értelemben nem tulajdonítható az értelemnek, hangsúlyozta Suárez, mivel az értelem természeténél fogva determinált arra, hogy jóváhagyja azt, ami igaz, és elutasítsa azt, ami hamis.⁷⁸ És ami még fontosabb: az akaratot nem köti az értelem ítélete. Az értelem iránymutatása szükséges ugyan ahhoz, hogy az akarat racionálisan cselekedhessen, viszont nem határozza meg annak választását.⁷⁹ Ha így lenne, s az akarat szükségképpen követné az értelem ítéletét, nem létezne valódi szabadság.⁸⁰ Egyszóval az értelemnek csupán előkészítő szerep jut a szabad döntés folyamatában, amelyet végső soron kizárólag az akarat hoz meg. Az értelem teszi lehetővé a választást, az akarat pedig egyedül dönt.⁸¹

Mindez eddig sokkal inkább Ockham, semmint Szent Tamás morális pszichológiájára emlékeztet. Tamás szoros kapcsolatot tételezett az ész és az akarat között; a szabad akaratot ily módon az ember racionális természetéből tudta származtatni. A voluntarista (scotista és ockhamista) felfogás ezzel szemben radikálisan elválasztotta az észet és az akaratot: előbbi a „természeti”, vagyis determinált, míg utóbbit a szabad okok körébe sorolta, amiből azt a következtetést vonta le, hogy a szabadság magyarázata csak és kizárólag az akaratban kereshető.⁸² De ez csupán az érem egyik oldala. A szabadság létezésének bizonyítása és eredetének vizsgálata során ugyanis Suárez készséggel elfogadta azt a hagyományos tomista tant, amely a szabadságot az ész egyetemes és tökéletes megismeréséből vezeti le,⁸³ és ennek megfelelően elismerte, hogy mivel „[a] szabadság az ész használatában gyökerezik”, ebben az értelemben igaz az az állítás, hogy „a szabad döntés az akarat és az ész képessége, hiszen formális értelemben az akarathoz tartozik, míg előfeltételét vagy gyökerét tekintve az észhez kapcsolódik.”⁸⁴ És Ockhammal ellentétben távolról sem gondolta azt, hogy az akarat úgyszólván bármit akarhat. Épp ellenkezőleg: Arisztotelésszel és Szent Tamással egyetértve Suárez azt vallotta, hogy az akarat nem választhatja meg, illetőleg utasíthatja el szabadon a végső célt, ti. a boldogságot.⁸⁵

Suárez az akaratszabadság vagy szabad döntés fogalmát gyakran összekötötte elméletében a szabadság egy másik, a külső uralomtól való mentességre utaló jelentésével.⁸⁶ Akárcsak korábban Vitoria, a szabadság ez utóbbi értelmezését Suárez az emberi méltóság keresztény felfogására, azon belül Szent Tamás *dominium sui*-fogalmára alapozta.

⁷⁷ SUÁREZ: *De voluntario* (52. lj.) 6.6.5. és 8.1.1., 249. és 256; FRANCISCO SUÁREZ: *Disputationes metaphysicae* in uő: *Opera omnia*, 25–26. kötet [szerk. Charles BERTON] (Párizs: Vivès 1861) 19.6.5., 25. kötet, 720–721. Vö. AQUINÓI Szent Tamás: *Summa theologiae* I–II q. 13 a. 1 co. és I–II q. 1 a. 1 co., in uő: *Opera omnia*, 6. kötet (Róma: Typographia Polyglotta 1891) 98. és 6.

⁷⁸ SUÁREZ (77. lj.) 19.5.13–14., 25. kötet, 715.

⁷⁹ SUÁREZ (77. lj.) 19.6.10., 25. kötet, 722; SUÁREZ: *De voluntario* (52. lj.) 8.1.1., 256.

⁸⁰ SUÁREZ: *De voluntario* (52. lj.) 1.2.10., 165.

⁸¹ WILLIAM N. CLARKE: „The Notion of Human Liberty in Suarez” *The Modern Schoolman* 1942/2. 35.

⁸² CLARKE (81. lj.) 33, 35.

⁸³ SUÁREZ (77. lj.) 19.2.17., 25. kötet, 698.

⁸⁴ SUÁREZ (77. lj.) 19.5.21., 25. kötet, 717.

⁸⁵ Vö. SUÁREZ (77. lj.) 19.5.7. és 19.8.7–20., 25. kötet, 713. és 728–732.

⁸⁶ Lásd pl. SUÁREZ: *De voluntario* (52. lj.) 1.3.13., 171.

„Hiszen az ember Isten képére teremtett, a saját jogán [*sui juris*] létezik, és csak Istennek van alávetve, ezért más személy jogosan nem vetheti szolgátságba vagy uralma alá”.⁸⁷

Suárez a szabadsághoz való természetes jogot – éppúgy, mint a javak közösségét és, mint később látni fogjuk, a demokráciát – a megengedő természeti törvényből vezette le.⁸⁸ Ily módon azonban meg kellett válaszolnia egy komoly ellenvetést: ha a szabadság csupán *negative* képezné a természetjog részét, akkor bárki jogszerűen megfoszthatna szabadságunktól és szolgátságba dönthetne minket, anélkül, hogy ezzel megsértené a természeti törvény parancsait.⁸⁹ Suárez sokkal határozottabban és érezhetően nagyobb meggyőződéssel védelmezte az emberi szabadságot, mint a közös tulajdont. A szabadságot az ember természetes tulajdonságának és „nemes tökéletességének” nevezve⁹⁰ a következőket hangsúlyozta:

„a szabadság nem csupán *negative*, hanem *positive* is a természetjogból ered, mint-hogy maga a természet ruházta az emberre az önnön szabadsága feletti valódi *dominiumot*. [...] [I]nkább a szabadság, semmint a szolgátság származik a természetjogból, hiszen a természet az embereket úgymond *positive* szabaddá tette a szabadsághoz való inherens jog révén”.⁹¹

A *dominium sui* tomista nyelvezetének használata a szabadság kontextusában már-már az ember mint ’önmaga tulajdonosa’ locke-i eszméjét idézi. E szembetűnő párhuzam azonban, minden hasonlóság ellenére, legalább két okból félrevezető. Mindenekelőtt azért, mert a *dominium sui* – az ember önmaga feletti uralmára utaló – skolasztikus fogalmát, amint arra Janet Coleman meggyőzően rámutatott, tisztán el kell határolni a saját magunk feletti tulajdon modern, Locke és Hobbes nevével fémjelzett koncepciójától. Az ’én’ skolasztikus és modern felfogása ugyanis alapvetően különbözik egymástól.⁹²

E különbség fontos következménye például az, hogy míg a locke-i, önmagát szabadon meghatározó, „tehermentes” én bizonyos kivételes esetekben öngyilkossághoz folyamodhat,⁹³ addig Suárez szerint az ember élete kizárólag Istenhez tartozik, és ezért nem lehet emberi tulajdon tárgya. Amikor Suárez az ember élete és testrészei feletti rendelkezésről írt, sohasem a ’tulajdon’, hanem a ’hatalom’, ’használat’ vagy ’birtoklás’ szavakat használta. Mint azt James Tully helyesen megjegyzi:

⁸⁷ SUÁREZ (51. lj.) 3.1.2., 5–6.

⁸⁸ SUÁREZ (14. lj.) 2.18.2., 4. kötet, 115.

⁸⁹ SUÁREZ (14. lj.) 2.14.15., 4. kötet, 32.

⁹⁰ SUÁREZ: *De opere* (52. lj.) 5.7.10., 416.

⁹¹ SUÁREZ (14. lj.) 2.14.16., 4. kötet, 34.

⁹² Lásd Janet COLEMAN: „Are There any Individual Rights or Only Duties? On the Limits of Obedience in the Avoidance of Sin according to Late Medieval and Early Modern Scholars” in Virpi MÁKINEN – Petter KORKMAN (szerk.): *Transformations in Medieval and Early-Modern Rights Discourse* (Dordrecht: Springer 2006) 26, 29.

⁹³ Lásd John LOCKE: *Második értekezés a polgári kormányzatról* [ford. ENDREFFY Zoltán] (Kolozsvár: Polis 1999) 4. fejezet, 23. §, 56.

„a *dominium* szó alkalmazásától való tartózkodás az ember élete és teste feletti uralom kifejezésére egyértelműen arra utal, hogy az embernek nem áll szabadságában megsebesítenie magát, és elvennie saját életét.”⁹⁴ *De statu perfectionis et religionis* című értekezésében Suárez explicite is kijelenti: „az ember nem *dominusa* az életének a szó tulajdonképpeni értelmében, mindazonáltal saját jogon birtokolja és őrzi meg azt; e jogról [...] nem mondhat le, illetve válhat meg tőle, mert ez a Legfőbb Úr joga és hatalma ellen való volna.”⁹⁵

A Suárezt Locke-tól elválasztó másik lényegi különbség épp az ellenkező irányba mutat. Szemben a természetes jogok számos későbbi, modern teoretikusával (de nem kortársaival), Suárez nem tekintette a szabadságot elidegeníthetetlen, szent és sérthetetlen jognak.⁹⁶ Paradox módon azért nem, mert komolyan gondolta, hogy az ember tulajdonként rendelkezhet saját szabadsága felett: „éppen azért, mert az ember a maga szabadságának tulajdonosa, eladhatja vagy elidegenítheti azt.”⁹⁷ E nézet, még ha legitimálja is az önként vállalt szolgaságot, nemcsak a szabadság „tulajdonosi” szemléletével kompatibilis, hanem megfelel a szabadsághoz való jog forrását képező megengedő természeti törvény rugalmas, változó jellegének is. Suárez ragaszkodott továbbá a közjó egyéni jóval szembeni elsőbbségéhez is:

„Jóllehet a szabadságot és az a feletti tulajdont a természet adta az embernek, mégsem tiltotta meg abszolút érvénnyel, hogy elvegyék tőle. [...] Ennek megfelelően a szabadságról és bármely más politikai jogról azt mondhatjuk, hogy akármennyire is a természet *positive* ránk ruházott adománya, emberi közreműködés révén módosulhat, minthogy e jog gyakorlása minden egyes személy esetében részint az ő saját akaratától, részint az államtól függ, amennyiben ez utóbbi a helyes kormányzáshoz szükséges mértékben legitím hatalommal bír minden polgár és azok javai felett. [...] Az állam [...] jogos okból (például büntetésből) megfoszthatja az embert szabadságától.”⁹⁸

A későskolasztikus politikai gondolkodásban megszokott volt – az organikus metafora alapján – párhuzamot vonni az egyén és a közösség szabadsága, hatalma és önrendelkezése között. Suárez sem kivétel e szabály alól:

„ahogy az ember – pusztán azért, mert megteremtett, és rendelkezik az ész használatával – önmaga, valamint képességei s testének tagjai használata felett hatalommal, és ennél fogva természetes szabadsággal bír (vagyis nem szolgálja, hanem ura saját cselekedeteinek), ugyanúgy az emberek által létrehozott *corpus politicum*, annál a pusztá ténynél fogva, hogy a maga jellegzetes módján létrejött, hatalommal rendelkezik saját maga felett, és önmagát kormányozza, következésképpen tagjai felett is hatalommal és sajátos *dominiummal* bír.”⁹⁹

⁹⁴ TULLY (24. l.) 112.

⁹⁵ SUÁREZ 1859 (52. l.) 8.4.2., 557.

⁹⁶ JOSEF SODER: *Francisco Suárez und das Völkerrecht: Grundgedanken zu Staat, Recht und internationalen Beziehungen* (Frankfurt: Metzner 1973) 122.

⁹⁷ SUÁREZ (14. l.) 2.14.18., 4. kötet, 36.

⁹⁸ SUÁREZ (14. l.) 2.14.18., 2.14.19., 4. kötet, 36, 37.

⁹⁹ SUÁREZ (14. l.) 5. kötet: *De civili potestate* 3.3.6., 32.

Suárez szerint a közösség szabadsága abból a szempontból is analóg az egyéni szabadsággal, hogy jogszerűen elidegeníthető: „e kvázi-morális minőségek [...], habár a természet adta őket, ellenkező akarattal megváltoztathatók.”¹⁰⁰ E tényből Richard Tuck szemernyi tétovozás nélkül levonja azt a nem éppen hízelgő következtetést, hogy Suárez azonosult azzal a „leghatározottabban antihumanista” elképzeléssel, mely szerint „ha az önkéntes szolgaság elfogadható egy egyén számára, úgy egy egész nép számára is az”. Ily módon „a szolgaság természetes jogok alapján történő védelme Suárez tolla alatt az abszolútizmus hasonló apológiájává alakult”, ami végeredményben „a szabadság teljes és értelmetlen elvesztéséhez” vezetett.¹⁰¹ A *doctor eximius* elméletének egy másik értelmezője, Joseph H. Fichter viszont – ezzel szöges ellentétben – Suárezt „az emberi szabadság bajnokaként” ünnepli.¹⁰² Az igazság minden bizonnyal valahol e két szélső álláspont között keresendő.

4. AZ ÁLLAM KELETKEZÉSE

Ahhoz, hogy e kérdést megválaszolhassuk, előbb meg kell vizsgálnunk Suáreznek az állam eredetéről adott leírását. I. Jakab angol királlyal folytatott vitája és *Defensio fidei catholicae* című művének „forró” angliai és franciaországi fogadtatása következtében¹⁰³ Suárezt kortársai az isteni jupon uralkodó királyok elmélete egyik legfőbb kritikusának tekintették. Még a nem polemikus *De legibus* is ilyen és ehhez hasonló kategorikus állításokat tartalmaz: „Tehát az emberek feletti politikai uralom vagy kormányzás hatalmát Isten egyetlen konkrét személyre sem ruházta rá közvetlenül.”¹⁰⁴ Ennél nyomatékosabban nemigen lehet elutasítani a fejedelmi szuverenitást *közvetlenül* Istentől eredeztető – akár katolikus, akár protestáns – politikai tanokat.¹⁰⁵ (Az, hogy a politikai uralom legalább végső soron, mint *causa remotától*, Istentől származik, természetesen vitán felül állt a skolasztikus politikai filozófiában.) Az államhatalom Filmeréhez hasonló adamita magyarázatát Suárez szintén elvetette, mondván, hogy az Ádám által birtokolt hatalom csupán házi, nem pedig politikai hatalom volt.¹⁰⁶ Suárezt azt a tételét, mely szerint a politikai uralom egyetlen egyénben sincs jelen természetszerűleg, másrésztől arra az általános

¹⁰⁰ SUÁREZ (14. lj.) 3.3.7., 5. kötet, 33. Lásd még SUÁREZ (51. lj.) 3.2.9., 22.

¹⁰¹ TUCK (3. lj.) 56–57.

¹⁰² JOSEPH H. FICHTER: *Man of Spain: Francis Suarez* (New York: Macmillan 1940) 243.

¹⁰³ Mind I. Jakab, mind a francia parlament elégettette a könyvet. Lásd Raoul SCORRAILLE: *François Suarez de la Compagnie de Jésus* (Párizs: Lethielleux 1911) 2. kötet: *Le Docteur – Le Religieux* 194, 205.

¹⁰⁴ SUÁREZ (14. lj.) 3.2.3., 5. kötet, 24.

¹⁰⁵ Suárez kritikája természetesen elsősorban a protestáns teokratikus elméletek ellen irányult. De minthogy korai, *De potestate civili* című *relectiójában* bizonyos fokig Vitoria is a királyi hatalom közvetlen isteni eredetét támasztotta alá, ő sem kerülhette el a jezsuita teológus szigorú bírálatát. Lásd SUÁREZ (14. lj.) 3.4.5., 5. kötet, 42.

¹⁰⁶ SUÁREZ (14. lj.) 3.2.3., 5. kötet, 23–24; Suárez: *De opere* (52. lj.) 5.7.14., 416–417. A *potestas oeconomica vel dominativa* és a *potestas politica vel iurisdictionis* közötti különbségtétel részletes tárgyalását lásd a *De legibus* 1.8.4–5. szakaszaiban.

axiómára alapozza, hogy „az ember természeténél fogva szabad és senkinek sincs alávetve, csak a Teremtőnek”.¹⁰⁷

„A dolog természetéből következően minden ember szabadnak születik, és ezért senkinek sincs politikai hatalma a másik felett, miként *dominiuma* sem; mint ahogy arra sincs ok, miért kellene a dolog természetéből fakadóan e hatalmat bizonyos személyeknek tulajdonítanunk inkább, mint másoknak.”¹⁰⁸

A Suárez számára elfogadható egyetlen alternatíva szerint a politikai hatalom *ex natura rei* az egész közösségben van jelen.¹⁰⁹ A spanyol gondolkodó a nép hatalma esetében is hangsúlyozza, hogy annak forrása nem valamely, a teremtéstől különböző egyedi isteni aktus vagy adomány, hanem maga a természet, amely a természetes ész révén megmutatja számunkra, hogy a hatalom elengedhetetlen az emberi jóléthez.¹¹⁰

Bár elvben a demokrácia a természetes államforma, mint a megengedő természeti törvény intézményei általában, ki van téve az emberi akarat és ész általi változtatásnak.¹¹¹ Mi több, a természetes ész ítélete szerint a demokrácia gyakorlati szempontból aligha megvalósítható: a közösség mint egész „ugyanis csak nagy ügyel-bajjal lenne képes a hatalmat gyakorolni”, és így „határtalan zűrzavar és népszeszély támadna” belőle.¹¹² A valóságban ezért a politikai közösség mindig (vagy majdnem mindig) átruházza természetes hatalmát egy uralkodóra.¹¹³ Mindazonáltal az emberek természetes szabadsága és egyenlősége folytán ez az átruházás jogszerű módon csak „az ebben a tökéletes közösségben egyesülő személyek akarata és beleegyezése közbejöttével”¹¹⁴ valósítható meg, „valamilyen kifejezett vagy hallgatólagos megegyezés”,¹¹⁵ valamint „a király és királyság közötti szerződés vagy megállapodás”¹¹⁶ útján.

Az uralkodó (vagy uralkodók) hatalmának intézményesítése két lépésben történik: először a politikai társadalom alakul meg, amely ezt követően szuverenitással ruházza fel az uralkodót. Suárez e kétlépcsős eljárásról adott leírását számos jeles eszmetörténész „kettős szerződés-elméletként” értelmezte,¹¹⁷ vagy John Locke társadalmi szerződés-elméletéhez hasonlította.¹¹⁸ Otto von Guericke

¹⁰⁷ SUÁREZ (14. lj.) 3.1.1., 5. kötet, 6.

¹⁰⁸ SUÁREZ (14. lj.) 3.2.3., 5. kötet, 23.

¹⁰⁹ SUÁREZ (14. lj.) 3.2.3., 5. kötet, 21; SUÁREZ (51. lj.) 3.2.7., 20.

¹¹⁰ SUÁREZ (14. lj.) 3.3.5., 5. kötet, 31.

¹¹¹ SUÁREZ (14. lj.) 3.2.9., 5. kötet, 22.

¹¹² SUÁREZ (14. lj.) 3.3.8. és 3.4.1., 5. kötet, 34–35. és 38. Lásd még SUÁREZ (51. lj.) 3.2.9., 22.

¹¹³ SUÁREZ (14. lj.) 3.4.8., 5. kötet, 46.

¹¹⁴ SUÁREZ (14. lj.) 3.3.6., 5. kötet, 32.

¹¹⁵ SUÁREZ: *De opere* (52. lj.) 5.7.3., 414.

¹¹⁶ SUÁREZ (14. lj.) 3.4.5., 5. kötet, 43.

¹¹⁷ Társadalmi szerződés-elméletet tulajdonít Suáreznek többek között John W. GOUGH: *The Social Contract: A Critical Study of its Development* (Oxford: Clarendon Press 21957) 69–71; COPLESTON (75 lj.) 3. kötet, 348, 396; WILENIUS (29. lj.) 81, 114; VILLEY (10. lj.) 349; SODER (96. lj.) 76, 131–32.

¹¹⁸ Skinner pl. kifejti, hogy a jezsuita írók olyan módszert dolgoztak ki, „amely később segítségül szolgált a 17. századi úgynevezett 'társadalmi szerződés'-elméletek alapjainak lerakásához”, hozzát-

egyenesen azt állította, hogy elméletének organicista hangsúlyai ellenére Suárez a közösséget valójában az egyének pusztá összegére redukálta.¹¹⁹ A vonatkozó suárezi szövegek azonban határozottan ellentmondani látszanak ezeknek az értelmezéseknek. Először is, Suárez félreérthetetlenül kimondja, hogy a polgári társadalom nem szabad és egyenlő egyének, hanem kisebb társulások társulása.¹²⁰ Ahogy azt Harro Höpfl helyesen megállapítja, a spanyol tomista teológus „az államok keletkezésének jól ismert arisztotelianus magyarázatát adta, csak ezúttal *nem* természetes növekedési folyamatként, hanem az akarat és beleegyezés mesterséges műalkotásaként értelmezve azt.”¹²¹ Másrészt a politikai hatalom Suárez szerint nem is származhatna az egyéntől, hiszen senki sem ruházhat át olyan jogot vagy hatalmat, amellyel maga nem rendelkezik, márpedig az egyén nem rendelkezik természettől fogva a bűnelkövetők megbüntetésének és megölésének jogával.¹²² Az egyének – mint egyének – politikai hatalommal sem bírnak. Mindaddig ugyanis, amíg az emberek egy tökéletes közösséggé (*communitas perfecta*), egyetlen politikai testté (*corpus politicum*) nem egyesülnek, a politikai hatalom az egyes egyénekben – sem egészben, sem részben – nem jelenik meg.¹²³

„E hatalom nincs jelen az egyedi személyekben sem külön-külön véve, sem pedig azok tömegében vagy sokaságában, mintegy összekeveredve, a tagok egyetlen testbe rendeződése és egysége nélkül. Az ilyen politikai testnek ennél fogva korábban kell létrejönnie, mint amikor e hatalom megjelenik az emberekben, minthogy a hatalom alanyának – a természet rendjében legalábbis – előbb kell léteznie, mint magának a hatalomnak.”¹²⁴

A fenti szakasz érvelése egy rendkívül fontos különbségtételen alapul, melyet Suárez a középkori korporációs tan nyomán vezetett be. Az emberi „sokaság” két módon létezhet: az egyének pusztá halmazaként, fizikai és erkölcsi egység nélkül, vagy egységes politikai testként, „egy misztikus testként”, amelynek tagjait politikai barátság köti össze, és amely közös célt követ. Egy önmagában elegendő, „a politikai kormányzás gyakorlására képes” *communitas perfecta* csak „külön akarati

éve, hogy maga a suárezi elmélet alapstruktúráját tekintve feltűnő hasonlóságot mutat a locke-i koncepcióval. Lásd SKINNER (1. lj.) 2. kötet, 159. Brian Tierney pedig kijelenti, hogy Suárez államelmélete „kizárólag az emberi akaraton és beleegyezésen nyugszik”, és ő is Locke-kal van párhuzamos. Lásd TIERNEY 1997 (3. lj.) 301; Brian TIERNEY: „Dominion of Self and Natural Rights Before Locke and After” in MÄKINEN–KORKMAN (92. lj.) 190–191.

¹¹⁹ Otto von GIERKE: *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800* [ford. Ernest BARKER] (Cambridge: Cambridge University Press 1958) 46, 242–243, 62. lj.

¹²⁰ SUÁREZ (14. lj.) 3.2.3., 5. kötet, 24; SUÁREZ: *De opere* (52. lj.) 5.7.14., 417.

¹²¹ Harro HÖPFL: *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, c. 1540–1630* (Cambridge: Cambridge University Press 2004) 251.

¹²² SUÁREZ (14. lj.) 3.3.3., 5. kötet, 30. Johann P. Sommerville szerint: „alighanem ez a fő eltérés a katolikusok és az olyan gondolkodók között, mint Grotius és Locke.” Lásd Johann P. SOMMERVILLE: „From Suarez to Filmer: A Reappraisal” *The Historical Journal* 1982/3. 530.

¹²³ SUÁREZ (14. lj.) 3.3.1. és 3.3.6., 5. kötet, 28–29. és 31.

¹²⁴ SUÁREZ (14. lj.) 3.3.6., 5. kötet, 31–32.

aktus vagy közös megegyezés” révén hozható létre.¹²⁵ Amint viszont létrejön, a politikai hatalom „a természetes ész erejénél fogva azon nyomban” megjelenik benne:

„az emberek akarata csak a tökéletes közösség megalkotásához szükséges. Ahhoz ellenben, hogy ez a közösség rendelkezzen az imént említett hatalommal, nincs szükség külön emberi akaratnyilvánításra, mert ez a dolog természetéből és a természet Teremtőjének gondviseléséből fakad; [...] az egyedi személyek a dolog természetéből következően, hogy úgy mondjam, részlegesen rendelkeznek a tökéletes közösség megalkotásának vagy létesítésének képességével; mindazonáltal annál a pusztá tény-nél fogva, hogy megalkotják azt, a hatalom az egész közösségben megjelenik.”¹²⁶

Tehát habár az emberi akarat hozza létre a politikai társadalmat, hatalmának nem ez a forrása vagy „hatóoka”. Organikus társadalomfelfogását Suárez a házasság analógiájával szemléltette: a férj és a feleség beleegyezése szükséges magának a házasságnak a létrejöttéhez, de nem ez hozza létre vagy magyarázza a férjnek a feleség (és gyermekeik) feletti házi hatalmát, amely nem az ő megegyezésükből, hanem a dolog természetéből fakad.¹²⁷

Túlzás lenne mindamellet az állítani, mint ahogy azt Georges Jarlot teszi, hogy a politikai társadalmat megalapító társulási szerződés Suárez szemében nem több „egy természeti szükségszerűség konszenzuális jóváhagyásánál”.¹²⁸ Az emberi szabadság ennél jóval értékeesebb volt a *doctor eximius* számára. Helyesebb ezért inkább, mint Pierre Mesnard fogalmaz, természet és akarat komplex összjátékáról beszélni a jezsuita teológus politikai filozófiájában.¹²⁹ Johann P. Sommerville pontosan és lényegre törően foglalja össze Suáreznek a politikai társadalom keletkezéséről adott magyarázatát: „noha az emberi természet az ilyen társadalom felé hajtja az embereket, nem kényszeríti őket erre.”¹³⁰ Másfelől vitathatatlan, hogy Suárez igen nagy súlyt helyezett műveiben az ember társas ösztönére és az *'animal sociale et politicum'* arisztoteliánus-tomista fogalmára; olyannyira, hogy e premisszák alapján arra a következtetésre jutott, hogy az emberek már a bűnbeesés előtt is bizonyos értelemben társadalmi-politikai életet éltek. A *potestas directiva* (irányító hatalom) és a *potestas coerciva* (kényszerítő hatalom) közötti klasszikus megkülönböztetésre támaszkodva amellet érvelt, hogy míg a kényszerítő hatalom a bűn következménye, a *potestas directiva* már az ártatlanság állapotában is létezett, hiszen az ember társas természete által megkövetelt közösségi lét nem képzelhető el rend, hierarchia, sőt közhatalom nélkül.¹³¹ Suárez szerint tehát a politikai társadalom és a politikai hatalom gyakorlatilag egyidős az emberiséggel.¹³² Már az ártatlanság és a töké-

¹²⁵ SUÁREZ (14. lj.) 3.2.4., 5. kötet, 24–25; uo. 1.6.19., 1. kötet, 121.

¹²⁶ SUÁREZ (14. lj.) 3.3.6., 3.4.1., 5. kötet, 32–33, 38.

¹²⁷ SUÁREZ (14. lj.) 3.3.2., 5. kötet, 29–30.

¹²⁸ GEORGES JARLOT: „Les idées politiques de Suarez et le pouvoir absolu” *Archives de philosophie* 1949/1. 79.

¹²⁹ PIERRE MESNARD: *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle* (Párizs: Vrin 1952) 628.

¹³⁰ SOMMERVILLE (122. lj.) 527.

¹³¹ SUÁREZ (14. lj.) 3.1.12., 5. kötet, 17–18; SUÁREZ: *De opere* (52. lj.) 5.7.6. és 5.7.11–12., 414–415. és 416.

¹³² WILENIUS (29. lj.) 77.

letes szabadság állapotában is, ahol még sem szolgaság, sem kényszerítő hatalom nem volt, a társadalmi lét irányítást és vezetést kívánt meg.¹³³ Suárez érvelésének ez utóbbi része nagymértékben hasonlít Szent Tamás elemzéséhez.¹³⁴

5. ABSZOLUTIZMUS VAGY KONSTITUCIONALIZMUS?

Suárez azt hangsúlyozta, hogy az uralkodó és a nép közötti szerződésben több történik pusztán felhatalmazásnál: az „*quasi alienatio*”, „a közösség által birtokolt teljes hatalom feltétlen átengedése”.¹³⁵ A király ezáltal az alattvalók feljebbvalójává válik, és nemcsak *ut singulis* (egyénenként), hanem *ut universis* (az egész politikai közösség felett) is.¹³⁶ E nézetek látszólag megalapozzák Suárez politikai filozófiájának abszolutista értelmezését. Mint láttuk, így olvassa a *doctor eximius* műveit Richard Tuck (és hozzátehetjük, bizonyos fokig Quentin Skinner is).¹³⁷ Létezik azonban Suárez elméletének egy radikálisan eltérő, konstitucionalista olvasata is. Reijo Wilenius például azt állítja, hogy a második skolasztika teológusainak „a nép jogaira, a demokráciára és az ellenállási jogra vonatkozó eszméi éles ellenétben álltak a kor abszolutista tendenciáival”.¹³⁸ A magam részéről egy harmadik, szkeptikus álláspont felé hajlok, amely szerint a kérdés ebben a formában – ti. hogy Suárez vajon abszolutista vagy konstitucionalista politikai gondolkodó volt-e – rosszul van feltéve.¹³⁹ Hiszen mint az az eszmetörténetírásban – legalább Otto von Gierke klasszikus műve óta – köztudomású, Suárez korát mind az individualista, mind pedig a holista és abszolutista tendenciák erősen és párhuzamosan áthatták.¹⁴⁰ Ami Suárezt illeti, Brian Tierney helyesen mutat rá, hogy bár

„egyszerre nevezték voluntaristának és racionalistának, organicistának és individualistának, abszolutistának és konstitucionalistának, a spanyol tudós maga nem érezte

¹³³ SUÁREZ: *De opere* (52. lj.) 5.7.12., 416.

¹³⁴ Vö. AQUINÓI Szent Tamás: *Summa theologiae* I q. 96 a. 4, in uő: *Opera omnia*, 5. kötet (Róma: Typographia Polyglotta 1889) 429–430.

¹³⁵ SUÁREZ (14. lj.) 3.4.11., 5. kötet, 49.

¹³⁶ SUÁREZ (14. lj.) 3.4.6., 5. kötet, 43.

¹³⁷ TUCK (3. lj.) 56–57; SKINNER (1. lj.) 2. kötet, 178–184. Lásd még JARLOT (128. lj.), különösen 83–89.

¹³⁸ WILENIUS (29. lj.) 17. Sommerville is azt vallja, hogy Suárez politikai nézetei „jóval radikálisabban konstitucionalisták voltak, mint ahogy azt általában feltételezik”. Lásd SOMMERVILLE (122. lj.) 525. Bernice Hamilton és Pierre Mesnard szintén határozottan nem abszolutista gondolkodóként ábrázolja Suárezt. Lásd Bernice HAMILTON: *Political Thought in Sixteenth-Century Spain: A Study of the Political Ideas of Vitoria, De Soto, Suárez, and Molina* (Oxford: Clarendon Press 1963) 30, 165; MESNARD (129. lj.) 624–25, 655, 3. lj.

¹³⁹ Annabel Brett szintén azon a véleményen van, hogy a 16–17. századi skolasztikus teológusok „politikaelmélete egyszerre állt ellen és válik érthetlenné a 'konstitucionalizmus' és az 'abszolutizmus' dichotómiájának hatására – ami ráadásul végeérthetlenné teszi a vitát.” Suárez vajon abszolutista vagy konstitucionalista volt-e? „A válasz az, hogy mindkettő; vagy helyesebben egyik sem.” Lásd BRETT (6. lj.) 139.

¹⁴⁰ GIERKE (119. lj.), különösen 44–61.

szükségét, hogy válasszon ezen alternatívák közül; ehelyett arra törekedett, hogy egy átfogó szintézisbe foglalva egymással kiegyensúlyozza azokat.”¹⁴¹

Szkeptikus álláspontom ellenére fontosnak tartom, hogy felsorakoztassak néhány érvet Suárez abszolutista értelmezésével szemben, amelyet – bármilyen csábítóan tűnjön is – nem tartok kellőképpen meggyőzőnek. Tucknak az önkéntes kollektív szolgaságra vonatkozó tézisével az az alapvető probléma, hogy a jezsuita teoretikus sehol nem mondja azt, hogy az egész közösség szolgasorba állhat, és azon ritka alkalmakkor, amikor párhuzamot von a szabadság egyéni és kollektív feladása között, mindig figyelmeztet eme analógia tökéletlen voltára.¹⁴² Abban a szakaszban például, amelyre Tuck az érvelését alapozza, Suárez azt írja, hogy a nép önkormányzáshoz való jogának elidegeníthetősége „a korábban felhozott példa *helyes mértékben* való alkalmazásával” bizonyítható.

„[U]gyanis a szolgaságtól való mentesség az ember természetes tulajdonsága, és ezért azt szokták mondani, hogy a természetjogból ered; az ember saját akaratából mégis lemondhat róla, vagy jogos okból akár meg is lehet attól fosztani és szolgaságba lehet hajtani. Hasonlóképpen, a tökéletes emberi közösség, jóllehet természettől fogva szabad, és rendelkezik az önmaga feletti hatalommal, elveszítheti azt a fent említett módok egyike szerint.”¹⁴³

Sőt, más helyütt Suárez a lehető legvilágosabban kifejti azt az – egyébként hagyományos tomista – nézetet, hogy az alattvalók javát szem előtt tartó politikai uralmat (*dominium iurisdictionis*) élesen el kell határolni az úr szolga feletti hatalmától (*dominium proprietatis*): noha a politikai hatalom is a *dominium* egyik fajtája, „azonban olyan formája, amely nem a zsarnoknak való szigorú alárendeltséget, hanem a polgári engedelmséget követeli meg”.¹⁴⁴ Emellett következetesen elutasítja nemcsak a zsarnokságot és a királyok isteni jogának doktrínáját,¹⁴⁵ hanem – Skinner engedelmeivel¹⁴⁶ – a *princeps legibus solutus est* római jogi elvét is:

„[A] közjónak az felel meg, ha e hatalmat oly módon ruházzák a fejedelemre, hogy bár jóllehet a törvényalkotás az ő akaratától függ, ha azonban törvényt hoz, az általános érvényű legyen és órá magára is vonatkozzon [...]. Arisztotelész ezért nagyon helyesen mondja, hogy az államban a törvénynek kell uralkodnia [...], még magának a fejedelemnek is alá kell vetnie magát a törvénynek, és aszerint kell eljárnia és ítélkeznie. [...] [A] király és az alattvalók e kötelessége a természetjog elveiből fakad”.¹⁴⁷

¹⁴¹ TIERNEY 1997 (3. lj.) 302.

¹⁴² SOMMERVILLE (122. lj.) 533; TIERNEY 1997 (3. lj.) 313, 121. lj.

¹⁴³ SUÁREZ (14. lj.) 3.3.7., 5. kötet, 33 (kiemelés tőlem).

¹⁴⁴ SUÁREZ (14. lj.) 3.1.7., 5. kötet, 13–14. A *dominium iurisdictionis* és a *dominium proprietatis* közötti különbségtételt kimerítően tárgyalja a *De opere sex dierum* 5.7.9. szakasza.

¹⁴⁵ Lásd SUÁREZ (14. lj.) 3.1. és 3.4., 5. kötet, 5–19. és 36–50; SUÁREZ (51. lj.) 3.1–2., 4–32.

¹⁴⁶ Vö. SKINNER (1. lj.) 2. kötet, 183–184.

¹⁴⁷ SUÁREZ (14. lj.) 6. kötet: *De politica obligatione* 3.35.11., 3.35.12., 310, 311.

A közjó hangsúlyozása Suárez részéről nem szabad, hogy félrevezessen minket. Az organikus államfelfogás a közjó elsőbbségének tételével kiegészítve gyakran az egyén állam alá rendelésének irányába mutat. A második skolasztika spanyol teológusaira azonban ez általában nem igaz.¹⁴⁸ Ahogy Mesnard találóan megjegyzi, Suárez elméletében „a *corpus* kifejezés nem képes elégségesen leírni a politikai közösséget, amely nem öntudatlan sejteket, hanem autonóm, szabad akaratú bíró egyéneket foglal rendezett egységbe.”¹⁴⁹ Konfliktus esetén természetesen a közjót kell előnyben részesíteni az egyéni jóval szemben.¹⁵⁰ Suárez középkorban gyökerező gondolkodásmódja szerint azonban, mint azt Tierney helyesen megállapítja, a közösség és az egyén java jellemzően harmóniában, nem pedig konfliktusban áll egymással.¹⁵¹ E szemléletben a közjó előfeltételezi és magában hordozza az egyéni jót, így a kettő közötti határvonal messze nem átjárható: „az egyének java a közjó részét képezi”, ezért az államnak elő kell segítenie és védelmeznie kell azt „annak érdekében, hogy az egyéni jóból közjó származzon”.¹⁵² Hangsúlyozni kell továbbá: Suárez egyrészt Arisztotelészt és a középkori arisztotelianus szerzőket követve ragaszkodott hozzá, hogy a jó és erényes élet előmozdítása az állam alapvető feladata,¹⁵³ másrészt viszont minden spirituális funkciót szigorúan az egyház számára tartott fenn. A világi hatalom hatáskörét ezáltal a tisztán evilági boldogságra korlátozta.¹⁵⁴

6. ELLENÁLLÁSI JOG

Ha van Suárez politikai filozófiájának olyan eleme, amely semmiképp sem illeszthető be egy abszolutista értelmezésbe, akkor az az ellenálláselmélete. A spanyol jezsuita gondolkodó az uralkodónak való engedelmesség természetjogi köteleességét¹⁵⁵ az önfenntartáshoz és önvédelemhez való elidegeníthetetlen joggal ellensúlyozta, amelyet „a leghatalmasabb jognak” tartott.¹⁵⁶ Hogyan, mikor és milyen formában válthatja fel az ellenállás az engedelmességet? Suárez e kérdést két lényegi különbségtétel mentén válaszolta meg. Először is megkülönböztette egymástól az egyéni és a kollektív önvédelemhez való jogot, másodszor átvette a *tyrannus in titulo* és a *tyrannus in regimine*, azaz a jogcím nélkül hatalmat szerző trónbitorló és a legitím hatalmával visszaélő „valódi” uralkodó közötti hagyományos középkori megkülönböztetést.

¹⁴⁸ HAMILTON (138. lj.) 30.

¹⁴⁹ MESNARD (129. lj.) 625.

¹⁵⁰ SUÁREZ (14. lj.) 1.7.14., 1. kötet, 141–142.

¹⁵¹ TIERNEY 1997 (3. lj.) 313.

¹⁵² SUÁREZ (14. lj.) 1.7.3., 1. kötet, 141.

¹⁵³ SUÁREZ (14. lj.) 1.13.3. és 1.13.7., 2. kötet, 73. és 76.

¹⁵⁴ SUÁREZ (14. lj.) 3.11.4., 3.11.6. és 3.11.7., 5. kötet, 148, 150. és 152.

¹⁵⁵ Lásd SUÁREZ (14. lj.) 3.4.6., 43.

¹⁵⁶ FRANCISCO SUÁREZ: *Defensio fidei catholicae* 6.4.5., in uő: *De iuramento fidelitatis. Documentacion fundamental* [szerk. Luciano PEREÑA, Vidal ABRIL és Carlos BACIERO] (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1978) 75.

Az egyéni védelem lehetőségei jóval korlátozottabbak, hiszen a közösséggel mint egészsel ellentétben az egyének nem rendelkeznek a bűncselekmények megtorlásának vagy megbüntetésének jogával, így az ellenállást kizárólag a *vim vi repellere licet* elvére alapozhatják.¹⁵⁷ Ez a fajta jogos védelem két formát ölthet: az önvédelmét és az állam megvédelmezését. Ami az előbbit illeti, senki sem ölheti meg a zsarnokot pusztán anyagi javainak védelmezése miatt, viszont „ha valaki a saját életének védelmében cselekszik, amitől a király őt erőszakkal próbálja megfosztani, akkor bizony rendszerint megengedett az alattvaló számára, hogy megvédje önmagát, akár a fejedelem halálának árán is”.¹⁵⁸ Amikor magát az államot kell megvédelmezni az uralkodóval szemben, a fegyveres ellenállás akkor minősül jogszerűnek, ha „a király ténylegesen megtámadja az államot, azzal a jogtalan szándékkal, hogy elpusztítsa, s polgárait megölje”,¹⁵⁹ vagy ha a király bitorló, aki annál a pusztán tény-nél fogva hadat visel az állam ellen, hogy a királyi hatalmat jogtalanul birtokolja.¹⁶⁰ A zsarnokölés mint végső eszköz bizonyos feltételek mellett mindkét esetben megengedett.¹⁶¹ Arra az ágostoni ellenvetésre, mely szerint egy magánember nem ölhet meg más közfelhatalmazás nélkül, Suárez azt válaszolja, hogy ilyen körülmények között a zsarnok gyilkosa „részint a hallgatólagosan beleegyező politikai közösség, részint Isten felhatalmazása alapján cselekszik, aki a természeti törvényen keresztül minden embernek jogot adott önmaga és állama megvédésére”.¹⁶²

Valamennyi fent említett helyzetben, amikor az egyéneknek jogukban áll megvédelmezni az államot, az egész közösség igazságos védekező háborút visel a zsarnok ellen.¹⁶³ Sőt Suárez nyomatékosan kijelenti: „az állam fejedelemmel vívott háborúja, még ha támadó jellegű is, nem belső lényegénél fogva bűnös dolog”, hozzátéve: „ahhoz, hogy erkölcsösnek minősüljön, mindazonáltal teljesülniük kell azoknak a feltételeknek, amelyeket egyébként az igazságos háborúval szemben támasztunk.”¹⁶⁴ De mi a teendő akkor, ha egy törvényes király zsarnoki módon uralkodik ugyan, de anélkül, hogy ténylegesen erőszakot követne el a politikai közösség ellen, és így nem szolgáltat okot az egyéni védelem gyakorlására? Suárez kitarított amellett, hogy „egyetlen alattvaló sem támadhatja meg őt ezen a címen”, mivel „a fejedelem elleni támadás ez esetben magánhatalom alapján folytatott hadviselés lenne, ami semmi szín alatt nem megengedett”.¹⁶⁵

Ez a kérdés újfent rávilágít annak a ténynek a jelentőségére, hogy Suárez elmé-

¹⁵⁷ SUÁREZ (156. lj.) 6.4.4., 73–74.

¹⁵⁸ SUÁREZ (156. lj.) 6.4.5., 75.

¹⁵⁹ SUÁREZ (156. lj.) 6.4.6., 76.

¹⁶⁰ SUÁREZ (156. lj.) 6.4.13., 84; SUÁREZ (73. lj.) 13.8.2., 759.

¹⁶¹ SUÁREZ (156. lj.) 6.4.6–7., 76–78.

¹⁶² SUÁREZ (156. lj.) 6.4.11., 81–82.

¹⁶³ SUÁREZ (156. lj.) 6.4.6. és 6.4.13., 76, 84.

¹⁶⁴ SUÁREZ (73. lj.) 13.8.2., 759. A *De bello* disputáció legelején (uo. 13.1.7., 739) Suárez kifejti, hogy egy háború akkor igazságos, ha törvényes hatalom indítja, igazságos okból, és megfelelő módon, az arányosság követelményét tiszteletben tartva vívják meg. Nem csupán a szuverén fejedelem rendelkezik legitím hatalommal a háborúindításra, teszi hozzá (uo. 13.2.1., 739), hanem a politikai közösség is, amelyre „mindig úgy kell tekinteni, mint ami magánál tartja ezt a hatalmat, ha a fejedelem elmulasztja teljesíteni a kötelességét”.

¹⁶⁵ SUÁREZ (156. lj.) 6.4.13., 6.4.6., 84, 76.

letében a politikai hatalom a *corpus politicum* megalakulásával egy időben jön létre. Mint arra Johann P. Sommerville igen találóan rámutat:

„Abban az esetben, ha az eredeti közösség nem politikai társadalom lett volna, amikor beleegyezését adta ahhoz, hogy elismeri maga fölött az uralkodót, akkor ebből az következne, hogy a közösség kizárólag olyan ellenállási jogokkal rendelkezhet az uralkodóval szemben, mint amelyekkel a közösség tagjai már individuusként is rendelkeztek.”¹⁶⁶

De nyilvánvalóan nem így áll a dolog:

„Bellarmin Azpilcuenta nyomán azt vallja, hogy a nép sohasem ruházza át hatalmát úgy a fejedelemre, hogy ne őrizné azt meg *in habitu*, annak érdekében, hogy bizonyos esetekben használni tudja. Ez nem mond ellent a mi felfogásunknak [...]. Ezért ha a nép csakugyan átruházta a hatalmat a királyra, fenntartva azt magának némely igen súlyos helyzet vagy nehézség esetére, úgy ezekben az esetekben jogosan élhet vele, és védheti jogát. [...] Ugyanezért, ha a király visszaél jogos hatalmával, és az államra kézzelfogható veszedelmet jelentő zsarnoksággá változtatja azt, a nép élhet az önvédelem természetes hatalmával; e jogról ugyanis sohasem mondtott le.”¹⁶⁷

Suárez másik fontos érve úgy szól, hogy mivel a természetjog nem azért adott politikai hatalmat a népnek, hogy aláassa, hanem hogy előmozdítsa a közjót, és mivel a közösség nem ruházhat át olyan hatalmat az uralkodóra, amellyel saját maga nem rendelkezik, a fejedelem nem használhatja a világi kardot a közjó ellenében. Ha a nép mégis felhatalmazná a királyt arra, hogy a közjó ellen tegyen, ez a szerződés igazságtalan és érvénytelen lenne.¹⁶⁸ Másrésztől, ha a fejedelem megszegi az eredeti szerződést azáltal, hogy zsarnoki módon uralkodik,

„az egész politikai közösség felkelhet és háborút vívhat az ilyen zsarnok ellen, és ezzel a szó szoros értelmében véve nem követne el zendülést [...], mert a politikai közösség mint egész ez esetben fejebbvaló a királynál; ugyanis amikor átadta az uralkodónak a hatalmat, minden bizonnyal azzal a feltétellel tette ezt, hogy a közjó érdekében, nem pedig zsarnoki módon fog kormányozni, különben a közösség elmozdíthatja a hatalomból.”¹⁶⁹

A zsarnoki uralkodó letételének joga tehát a közösséget természeténél fogva megillető önvédelmi jognon, valamint a király és a királyság közötti kormányzati szerző-

¹⁶⁶ SOMMERVILLE (122. lj.) 531.

¹⁶⁷ SUÁREZ (51. lj.) 3.3.3., 35. Az '*in habitu*' kifejezés itt a ténylegességgel (*in actu*) szembeállított potencialitásra utal, vagyis a klasszikus arisztotelészi aktus-potencia megkülönböztetés terminusaiban értelmezhető.

¹⁶⁸ SOMMERVILLE (122. lj.) 534.

¹⁶⁹ SUÁREZ (73. lj.) 13.8.2., 759.

désen alapszik.¹⁷⁰ Suárez Szent Tamást követve hangsúlyozza, hogy a „törvényes zsarnokkal” szembeni ellenállást jogszerű és körültekintő módon, mérséklettel, „az eredeti szerződés feltételeinek” és „a természetes igazságosság követelményének” megfelelően kell megvalósítani.¹⁷¹ Mindenekfelett pedig a trónfosztás aktusának egy azt megelőzően összehívott közösségi tanács döntésén kell alapulnia.

„Ha tehát a törvényes király zsarnoki módon kormányoz, és az államnak semmilyen más eszköz nem áll rendelkezésére önmaga megvédésére, mint a király elűzése és letétele, úgy a politikai közösség mint egész a polgárok és előkelők nyilvános és közös tanácskozásán hozott határozattal elmozdíthatja őt trónjáról. Egyrészt mert a természetjog alapján az erőszakot szabad erőszakkal visszaverni; másrészt azért, mert ez az állam pusztá fennmaradásához szükséges eshetőség kivételt képez azon eredeti szerződés alól, amelyben a politikai közösség a hatalmát a királyra ruházta.”¹⁷²

A nép mellett – egyes hit elleni és világi bűnök miatt – a pápa is leteheti trónjáról a királyt.¹⁷³ Végül a trónfosztást kimondó határozat nem hatalmazza fel az egyéneket arra (még abban az esetben sem, ha halálbüntetést szab ki), hogy megöljék a zsarnokot, kivéve, ha a trónfosztott uralkodó „megátalkodik konokságában, és erőszakkal megtartja a királyi hatalmat”, s ezáltal pusztá bitorlónévá válik.¹⁷⁴

A fentiek alapján azt mondhatjuk, hogy Suárez ellenálláselmélete jóval következetesebb és radikálisabb (saját korának viszonyai között), mint sokszor gondolják. A *doctor eximius* politikai filozófiáját összegezve másrészt megállapíthatjuk: bár első látásra úgy tűnhet, hogy a megengedő természeti törvény két legfontosabb intézményét – mindenki egyenlő szabadságát és az ebből fakadó demokráciát – könnyedén feláldozta a fejedelmi szuverenitás oltárán, zsarnokléssel és az uralkodó elmozdításával kapcsolatos gondolatai arra utalnak, hogy az önfenntartás és önvédelem természetes, elidegeníthetetlen jogának formájában mindig fenntartotta „a szuverenitás egy redukálhatatlan magját” a politikai közösség számára.¹⁷⁵ Ez pedig egyértelműen arra enged következtetni, hogy elméletében a nép hatalmának az uralkodóra való átruházása – minden látszat és Suárez ilyen irányú kijelentései ellenére – mégsem teljes és feltétel nélküli.

¹⁷⁰ TIERNEY 1997 (3. lj.) 314.

¹⁷¹ SUÁREZ (156. lj.) 6.4.15., 87; SUÁREZ (51. lj.) 3.3.3., 35.

¹⁷² SUÁREZ (156. lj.) 6.4.15., 86–87.

¹⁷³ SUÁREZ (156. lj.) 6.4.16., 88.

¹⁷⁴ SUÁREZ (156. lj.) 6.4.18., 6.4.14., 89–90, 85.

¹⁷⁵ HÖPFL (121. lj.) 257.