

EURÓPAI JOG ÉS JOGFILOZÓFIA

KONFERENCIATANULMÁNYOK
AZ EURÓPAI INTEGRÁCIÓ ÖTVENEDIK
ÉVFORDULÓJÁNAK
ÜNNEPÉRE

SZERKESZTETTE
PAKSY MÁTÉ



SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója
Budapest 2008

A kötet megjelenését az Igazságügyi és Rendészeti Minisztérium, valamint az
Emberi Jogok Magyar Központja Közalapítvány támogatta

A konferencia szervezője Paksy Máté

A konferencia felelőse Varga Csaba

© 2008 A szerzők

© 2008 A szerkesztő

ISBN 978 963 277 0307

ISSN 0865-0349

Szent István Társulat

H-1053 Budapest, Kossuth Lajos utca 1.

Felelős kiadó: Dr. Rózsa Huba

Felelős vezető: Farkas Olivér

Borítóterv: Koczka Etelka Krisztina

Tördelte Könczöl Miklós

L^AT_EX 2_ε[MikTeX 2.7] rendszeren

Betűtípus: *Computer Modern Roman* 10 pt

Tartalomjegyzék

DÉKÁNI KÖSZÖNTŐ	7
ELŐSZÓ	9
I. EURÓPÁN INNEN ÉS TÚL: JOGI KULTÚRÁK ÖSSZEHASONLÍTÓ SZEMSZÖGBŐL	11
VARGA CSABA Jogi kultúránk – európai és globális távlatban	13
SZABÓ MIKLÓS Európai egység a jogi okfejtésben?	43
KÖNCZÖL MIKLÓS Az <i>Új retorika</i> és az új Európa	57
JANY JÁNOS A vallási jogrendszerek anatómiája: a jogalkotás kérdése	65
PAKSY MÁTÉ Az originalizmusról	73
II. KONTINENTÁLIS JOGFILOZÓFIA, JOGELMÉLET, JOGDOGMATIKA	93
FRIVALDSZKY JÁNOS A jogászok tudása mint „igaz filozófia” Ulpianusnál és napjainkban	95
POKOL BÉLA A jog rétegei – történeti perspektívában	121
SZILÁGYI PÉTER Európai integráció, jogdogmatika és jogelméleti reflexió	147
H. SZILÁGYI ISTVÁN Néhány megjegyzés a „jog és irodalom” európai recepciójáról	187

FUGLINSZKY ÁDÁM	
Az európai kártérítési jog egyes jogfilozófiai és jogpolitikai alapkérdései	201
III. NEMZETI SZUVERENITÁS ÉS EURÓPAI INTEGRÁCIÓ: ALKOTMÁNYOS KÉRDÉSEK	243
JAKAB ANDRÁS	
A szuverenitás fogalmának megszelidítése – érvelési variációk az európai integráció állandó problémájára	245
SÓLYOM PÉTER	
Lehet-e demokratikus Európa? A szuverenitás és a demokrácia európai értelmezésének nehézségei	267
CHARLES-ETIENNE LAGASSE	
Vallónia és Brüsszel a belga föderalizmus kontextusában	277
KONDOROSI FERENC	
„Új világrend” és az emberi jogok	289
IV. JOGI OKFEJTÉS KÖZÖSSÉGI ÉS TAGÁLLAMI FÓRUMOKON	317
BARTHA ILDIKÓ – BENCZE MÁTYÁS	
Az európai jog alkalmazása a magyar bírói ítélkezésben 2004 és 2007 között	319
PARLAGI MÁTYÁS	
Klasszikus jogértelmezési módszerek a mai magyar jogalkalmazásban	347
FEKETE BALÁZS	
Jogösszehasonlítás az Európai Bíróság gyakorlatában – nemzeti és szupranacionális jogrendek interakciója a közösségi jog fejlődésében	361
KEZİBAN KILIÇ	
A jogrendszer zártságának elve. Kritikai kommentár francia összehasonlítással az osztrák Alkotmánybíróság EZG-ítéletéről	373
PAKSY MÁTÉ	
Utószó: Az európai jogászai észegysége hangjai sokféleségében	387

A jogászok tudása mint „igaz filozófia” Ulpianusnál és napjainkban

FRIVALDSZKY JÁNOS (PPKE)

1. A gyakorlati filozófia, az igazságosság és a dialektikus érvelés viszonya a jogi tudáshoz ma

1.1. Jogászok tudása és a jog reflektív tudása: a jogászi tudás és jog mint gyakorlati filozófia egykoron és ma

A címben foglalt témát¹ illetően mindenekelőtt igyekszünk egy nagyon rövid, sommás és talán szubjektív áttekintést, egyfajta korrajzot adni a jogászok tudásának és tevékenységének mai szerepéről és jellegéről, vagyis egyrészt hivatásukról önértelmezésük fényében, másrészt a jogi gondolkodás filozófiai karakterét illetően teszünk némileg leegyszerűsítő megállapításokat, hogy összevethessük mindezt Ulpianus vonatkozó korszakos megállapításaival. Természetesen a téma jóval meghaladja jelen rövid írás kereteit, így csak felvetjük a jogászok tudásának szerepét és természetét illető kérdéseket, s így most mi csak egy nagy római jogtudós által megfogalmazott jogász-szerepen és jogászi tudásmintán, annak mai vállalhatóságán elmélkedünk el.

A két előbb említett kérdés a jogászok (reflektív) tudásának elméleti alapjait firtatja, amire való rákérdezésre azért van szükség, hogy megérthessük, miben különbözik a mai Európai Unióban a jogászok saját gyakorlati tudásukról alkotott önképe a jogfejlesztésben és az igazságszolgáltatásban betöltött tevékenységükkel kapcsolatban, a néhány évtizede újrafelfedezett gyakorlati filozófia reflektív, tudományos dimenzióját mindemögé emelve, a római egykor volt Birodalom nagy jogász klasszikusának vonatkozó megállapításaitól. Természetesen talán jóval több az empirikusan adódó különbség, mint a hasonlóság, s úgy is tűnhet, hogy nincs is értelme az ilyenfajta egybevetéseknek, mindazonáltal úgy gondoljuk, hogy mégis megéri ezen összehasonlító szellemi erőfeszítést megtenni, hiszen a klasszikus

¹ A címben foglalt téma – a jelen konferencia mellett – a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Jog- és Államtudományi Karán működő *Regulae Iuris* kutatócsoportban is megvitatásra került. Itt szeretnék köszönetet mondani El Beheiri Nadjának, a kutatócsoport társvezetőjének, a problematika római jogi kérdéseinek kapcsán kifejtett észrevételeiért.

római jogászok jogszemlélete és jogi gondolkodása *normatív* mintául szolgálhat korunk számára is, ahogy azt Michel Villey vagy Javier Hervada mellett mások is kitartóan hangsúlyozzák.²

A klasszikus római jogászok gyakorlatias tudása pragmatikusságában volt egyszerre jogászi és egyben gyakorlati értelemben vett filozófiai. A modern kor a humanizmustól elejtette ezt a szálát és zárt tudományos rendszerekben gondolkodott. A modern kori jog tudományos rendszerbe zárt törvényként vagy észrendként gyakorlati filozófiai jellegét, azaz klasszikus természetjogias tartalmát és dialektikus érvelő természetét elveszítette. A XX. század második felében azonban a *gyakorlati filozófia rehabilitálása* (*Rehabilitierung der praktischen Philosophie*) megtörtént mind Németországban (és általában a kontinensen), mind az angolszász nyelvterületen, amely egyszersmind az igazságosság és a gyakorlati filozófia fogalmainak (prudencia, politikai barátság, dialektikus érvelés, topika stb.) fő sodorvonalba való kerülését is jelentette. Mindebben, illetve az ennek alapján keletkező vitákban a gyakorlati filozófia arisztotelészi fogalmainak meghatározó szerepe volt. Az arisztotelianus hatás így eredetileg „klasszikus természetjog” (Michel Villey) gyanánt a (klasszikus) római jogászoknál jelent meg, hogy utána hosszú cezúra után korunkban újból visszavetessék a jogfilozófiai gondolkodásba.

Feltehetjük a korábban említett kérdést illetően, hogy milyen értelemben gyakorlati szemléletűek a jogászok manapság, s ennek van-e köze a gyakorlati filozófiához annak arisztotelészi értelmében?

Manapság a jog „termelését” jobbra két fő fórum végzi Európában: a politikai jogalkotó és a bíróság. Az előbbi termékeinek helyességét a demokratikus legitimitás többségi, illetve eljárási racionalitás-jellege igazolná, az utóbbit pedig annak jogászi szakmai, az egyedi ügyek gyakorlati jellegéhez kötött természete. A politikai jogalkotás tekintetében elmondható, hogy nem a (jog)filozófiai módszerekkel megállapított tartalmi helyességen alapuló érvényesség, hanem a liberális *demokrácia eljárásának gyakorlása* a posztmodern korban a jogi szabályok igazoltságának a záloga, bármiféle igazság-referencia nélkül.³ Miközben az uniós szintű demokratikus eljárások súlyos demokrácia-deficittől terhesek, az erkölcsi tartalmú jogi döntéseket mind a politikai jogalkotó, mind az emberi jogok bírói fórumai tekintetében a média, illetve a szervezett közéleti nyilvánosság által is támogatott nyomásgyakorló csoportok erősen befolyásolni igyekeznek. A bírósági jogfejlesztés esetekhez kötöttsége tekintetében pedig sommásan csak annyit álla-

² Lásd pl. Michel Villey 'A joglogika története' in Varga Csaba (szerk.) *Szövegek a jogi gondolkodás paradigmáinak tanulmányozásához* (Budapest: Osiris 1996) 15sk, ill. Javier Hervada *Introduzione critica al diritto naturale* (Milano: Giuffrè Editore 1990).

³ A fenti posztmodern alapvetés tekintetében Rorty gondolatai emblematikusak, aki szerint nem azért kell a liberális társadalomban a nyitottságot fenntartani, mert a nyílt vitában mindig az Igazság győz, hanem mert „a liberális társadalom megelégszik azzal, hogy »igaznak« nevezze azt, ami egy ilyen párba j végeredménye lesz. Ezért a liberális társadalmat nem szolgálja az a kísérlet, hogy »filozófiai megalapozásokkal« lássák el. Ugyanis az ilyen megalapozási kísérlet előfeltételezi a témák és az érvek olyan természeti rendjét, amely a régi és az új szótárak közti küzdelmet megelőzi és eredményét felülbírálja.” Richard Rorty *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* (Pécs: Jelenkor Kiadó 1994) 69.

pítunk meg, hogy az emberi jogi kérdések legérzékenyebb eseteiben a meghatározó bírói döntések nagyfokú esetlegességet mutatnak.

1.2. A gyakorlati filozófia szemléletmódjának, az igazságosság fogalmának és a dialektikus érvelés módszerének rehabilitálása a kortárs jogi gondolkodásban

Kezdjük mindjárt a posztmodern fejleményekkel kapcsolatos megállapításokkal. Talán nem tévedünk, ha azt állítjuk, hogy a legtágabb értelemben vett emberi jogokért emancipatorikus küzdelmet folytató aktivista alapjogászok sokszor nemcsak szellemileg befolyásolni, hanem koncepciójukkal lényegileg meghatározni képesek az emberi jogi tárgyú bírói döntések irányát a legújabb szabadság és egyenlőség-értelmezések jegyében. De nézzük meg ezen szellemi irányultság elméleti hátterét főbb vonalaiban!

A manapság már-már letűnőben levő posztmodern elméleteknek (vagy inkább „anti-elmélet”-eknek) két alapvető irányzata van,⁴ amelyek a jogi gondolkodásra is jelentősen hatnak: az egyik a Richard Rorty és Stanley Fish neveivel fémjelzett *neopragmatikus* társadalomkritikusoké, amely a posztmodernizmusnak inkább csak „közeli rokona”, a másik a Jacques Derrida⁵ és Michel Foucault nevével azonosítható vonal, amely a *dekonstrukcionista*-posztstrukturalista és egyéb kritikai módszereket alkalmazó (már-már ironikus-nihilista⁶) kritikáé, ahol mindkét „elmélet” gyakorlatorientált, illetve pragmatikus a maga módján, sőt olykor már *módszernek*⁷ is tekintik. Egybehangzóan tagadják, hogy létezne a dolgoknak olyan objektív, hierarchizált rendje, azaz belső természete, amely normatív tartalommal bír, s amihez a jogászoknak tartaniuk kellene magukat az érvényesség okán. Az utóbbi meghatározó irányzat mögül kibontható emberkép azonban nem csak erősen individualista, hanem konfliktusos is, ezért nézetük szerint a (emberi) jogok érvényesülése a szofisták vitájához közel álló⁸ folyamatos és rendszerinti hatalmi „összecsapások” révén történhet meg, amely felfogás a diszkurzív elnyomó, és így egyben emancipálható és/vagy „dekonstruálható”, illetve megfor-

⁴ Gary Minda *Teorie postmoderne del diritto* (Bologna: Il Mulino 2001) 375–38 [Postmodern Legal Movements. Law and Jurisprudence at Century's End (New York, London: New York University Press 1995)].

⁵ Például Jack M. Balkin munkásságára nagymértékben hatott Jacques Derrida gondolatisága: 'Deconstruction's Legal Career' [http://www.yale.edu/lawweb/jbalkin/articles/deconstructionslegalcareer1.pdf], ill. 'Deconstructive Practice and Legal Theory' [http://www.yale.edu/lawweb/jbalkin/articles/decprac1.htm]. Derrida dekonstrukcionalizmusának a jogelméleti gondolkodásra való hatásának átfogó elemzéséhez ld. Alberto Andronico *La decostruzione come metodo* (Milano: Giuffrè Editore 2002).

⁶ Furcsa mód Rorty, a másik irányzat képviselője, is ironikusnak tartja magát. Van, aki nem tartja magát nihilistának, s van, aki büszkén vállalja azt, így pl. Gianni Vattimo *Nichilismo ed emancipazione, etica, politica, diritto* (Garzanti 2003).

⁷ A dekonstrukcionista megközelítésmód módszer-jellege ellen Derrida maga tiltakozott, de kétségtelenül azzá vált annak amerikai gyakorlatában. Ld. J. Derrida 'Pacific deconstruction 2. Lettera a un amico giapponese' *Rivista di Estetica* 17/1984, 8; Andronico (2002); J. M. Balkin 'Deconstructive Practice and Legal Theory' *The Yale Law Journal* 96 (1987) 743–786.

⁸ „Szívvel-lélekkel a szofisták oldalán állok” – írja Michel Foucault, aki a posztmodern gondolkodásmód egyik legmeghatározóbb személyisége. Michel Foucault *Az igazság és az igazságszolgáltatási formák* (Debrecen: Latin Betűk 1998) 118.

dítandó hierarchikus oppozíciók hatalmi dimenzióinak aktivista gyakorlati társadalompolitikáiba tolja át végső soron a jogi kérdéseket. A jogi gondolkodást – egyébként helyesen – meghatározó emberi jogok éppen abban a korban válnak a joganyag és így a jogi döntések központi vonatkoztatási pontjává, mikor az emberi természet fogalmának filozófiai meghatározása nem csak feladása került, hanem szinte már-már „politikailag inkorrekt” benne gondolkodni. Miként lehet akkor az emberi jogok konkrét jogesetekben megnyilvánuló kollíziójakor *megalapozottan* mérlegelni és érvelni az egymást korlátozó jogok között, amikor sem emberi természetről, sem annak „igazi”, azaz jogászai értelemben helyes filozófiájáról, sem a személyközi igazságosság objektív tartalmi elemeiről nem, vagy csak alig lehet szólni immáron?

Manapság, amikor a fenti problémákra megoldást mutatni akaró gyakorlati filozófia, illetve a cselekvés-orientált filozófiai pragmatizmus az elméleti tudást felváltja⁹ a jogi gondolkodás területén is, felvetődik, hogy mi ezek voltaképpen tartalma az eleve gyakorlati filozófiaként megszülető klasszikus (római) jogi tudáshoz és gyakorlathoz képest? Mindenképpen a gyakorlati filozófia jelenti a relativista és anti-esszencialista posztmodern világ számára a vállalható utat, csak kérdés, hogy a jogászok *valóságorientált* szemlélete számára vállalható-e annak tartalma? A gyakorlati filozófiának számos verziója létezik.¹⁰ Talán, ami ezek között válaszfalat képez, az az, hogy inkább a jogi kérdések tekintetében a klasszikusok nyomdokain az emberi természetben és a konkrét *emberi viszonyok természetében*, illetőleg a *dolgok természetében* gondolkodunk-e realitáselvűen, amikor a prudenciális döntés mérlegelés után meghozatalra kerül, vagy pedig az angolszász analitikusok gyakorlati filozófiája nyomán a helyes emberi ítéletalkotás, döntés és cselekvés *igazolásának* „természetében”, az individuális cselekvők racionális indokainak, az azoknak megfelelő szabályok és intézmények mibenlétében, amely irányzat viszont voltaképpen az indokokhoz és az igazolásokhoz kötött *gyakorlati racionalitás természetét* kutatja.¹¹ A klasszikusok gondolkodását ismerjük, vagy legalábbis ismerni véljük. Kérdés azonban, hogy miként interpretáljuk őket. A posztmodern gondolkodók a platonista örökség esszencializmusa ellen küzdenek, miközben a kortárs angolszász analitikus megközelítésmód egyes irányai, amelynek képviselői között ott találjuk a természetjog neoklasszikus vonulatának meghatározó alakjait is, már Arisztotelészt és Szent Tamást rehabilitálják sajátos, analitikus gyakorlati filozófiai megközelítésben.¹² A jogi gondolkodást a

⁹ Nincs immáron mély szakadék elmélet és gyakorlat között, írja Rorty, s az úgynevezett „elmélet” egyben mindig már gyakorlat is. Richard Rorty *Megismerés helyett remény* (Pécs: Jelenkor Kiadó 1998) 101.

¹⁰ A német irányzatok, s azok képviselői jól ismertek. Ezek hatása az olasz gyakorlati filozófia tekintetében is jelentős. Ld. pl. legújabban a Luigi Mengoni jogfilozófiájáról szóló elemzést: Luca Nogler 'L'itinerario metodologico di Luigi Mengoni' in Andrea Nicolussi & Luca Nogler (szerk.) *Luigi Mengoni o la coscienza del metodo* (Trento: CEDAM 2007) 255–290. Az amerikai pragmatizmushoz ld. Boros János *Pragmatikus filozófia* (Pécs: Jelenkor Kiadó 1998) [Dianoia].

¹¹ Vö.: Mark C. Murphy *Natural Law and Practical Rationality* (Cambridge: CUP 2001) 1skk [Cambridge Studies in Philosophy and Law].

¹² Ld. Germain Grisez – Joseph Boyle – John Finnis 'Gyakorlati elvek, erkölcsi igazság és végső célok' in Frivaldszky János (szerk.) *Természetjog. Szöveggyűjtemény* (Budapest: Szent István

klasszikus római korban az arisztotelészi gyakorlati filozófia és egyben dialektikus módszer hagyománya itatta át. A kérdés még mindig az tehát, hogy *melyik* gyakorlati filozófia lenne a jogászok számára a kívánatos, az elfogadható a gyakorlati racionalitás, a gyakorlati filozófia *jogászi* szemszögéből?¹³ Mindenekelőtt le kívánjuk szögezni, hogy nem lehet a jogi tudást a jogi szövegek és társadalmi gyakorlatok kritikai és cinikus dekonstruáló pragmatikumára alapozni,¹⁴ amely dekonstruáló *filozófiai gyakorlat* a jogot, mint a megalapozottság nélkül hatalom erőszakára épülő törvény-szabályt az igazságosságtól fogalmilag leválasztja,¹⁵ s az igazságosság gyakorlását (szolgáltatását?) végső soron – következetesen végig-gondolva az alapállást – a dekonstruktív gyakorlat alapján véghezvitt hétköznapi kritikai cselekvés terepére tolja át.¹⁶ Természetesen az igazságosság szolgáltatásának fontos mezeje az önkéntes mindennapi cselekvések világa, illetőleg időnként komoly szerep juthat a jogokért való politikai indíttatású küzdelmeknek, azonban a jogászok jogi igazságosságon alapuló jogszolgáltatása sohasem

Társulat 2006) 211–256. Ez az irányzat az újkantianus „lét” és „legyen” módszertani különválasztását alapul véve úgy véli, hogy a logikailag hibátlan érvelés miatt az elméleti (metafizikai és/vagy filozófiai antropológiai) tudásból, annak elméleti igazságaiból („lét”), premisszáiból nem lehet levezetni a gyakorlati (erkölcsi) igazságokat („legyen”). Ld. ehhez uo. 213sk. Az újkantianizmus dél(nyugat)-német irányzata, amely Kant *A gyakorlati ész kritikája* c. művét vette alapul, maga is gyakorlati filozófiáinak minősül. Ezen irányzat a filozófiát normatív módon tekintve, azt értéktudományként fogja fel. Ld. Manfred Pascher *Az újkantianizmus gyakorlati filozófiája* (Debrecen: Latin Betűk 1996) 44skk. Közismerten Gustav Radbruch jogfilozófiája képviselte a legmaradandóbban a jogfilozófia területén ezen irányzatot.

¹³ A kortárs angolszász természetjogi irányzat a gyakorlati filozófiában találja meg a kapcsolatot a klasszikus természetjogi hagyományhoz. Nem is véletlen, hogy a gyakorlati racionalitás mibenléte a leginkább tárgyalt téma műveikben és egymásközi vitáikban. Lásd például a *practical reason* kifejezés előfordulási gyakoriságát: Robert P. George (szerk.) *Contemporary Natural Law Theory*. (Oxford: Clarendon Press 1996) 369. John Finnis esetében a gyakorlati filozófia az *emberi javakra* irányuló, gyakorlati racionalitást igénylő, azaz a döntéseket és a cselekvéseket középpontba helyező szemléletmódot, rendszerezett és kritikai gondolkodásmódot jelent. John Finnis *Natural Law and Natural Rights* (Oxford: Clarendon Press 1999) 12 [Clarendon Law Series]. A neoklasszikus természetjogi gondolkodást is ez a szemléletmód hatja át, vagyis az a „jog olyan magyarázatát adja, amely azt a jog alapvető értékeinek és a gyakorlati racionalitás-igényeinek fényében írja le. Ez három, egymással összefüggő problematika köré szerveződik: az alapvető emberi javak kutatása köré, a helyes választások, illetve az azoknak megfelelő szabályok kibontására irányuló gyakorlati gondolkodás feltételeinek meghatározása köré. Így azt mondhatjuk, hogy a természetjogi elmélet a jogról az emberi jó (*bene*) és a gyakorlati értelem fényében való gondolkodás.” Francesco Viola bevezetője a mű olasz fordítása elé: John Finnis *Legge naturale e diritti naturali* ford. Fulvio di Blasi (Torino: G. Giappichelli Editore 1996) VIIIsk.

¹⁴ Vö.: Mario Barcellona *Critica del nichilismo giuridico* (Torino: G. Giappichelli Editore 2006) kül. 181–256.

¹⁵ Jacques Derridára gondolunk, aki az „igazságosság mint dekonstrukció” elméletével nagy hatást gyakorolt az amerikai és az európai jogi gondolkodásra is. Jacques Derrida ‘Diritto alla giustizia’ in Jacques Derrida, Gianni Vattimo (szerk.) *Diritto, Giustizia e Interpretazione* (Roma, Bari: Laterza 1998) kül. 5skk, 12, 16sk, 19.

¹⁶ Kérdés, hogy a derridai dekonstrukció filozófia-e vagy politika, vagy esetleg egy sajátos szövegolvasati mód, egyfajta interpretációs „technika”? A mi nézőpontunkból olyan filozófiai gyakorlat a szövegek (írott szövegek és társadalmi gyakorlatok) olvasására, amely gyakorlati kritikai és emancipatórikus (társadalmi)politikai konzekvenciákat is magában hordoz. Ez utóbbit a késői Derrida nem is rejtette véka alá.

nélkülözhető, minthogy ők képesek és hivatottak arra, hogy a Másikat jog szerint megilletőt megállapítsák. Egyetértünk Derridával abban, hogy a jog nem azonosítható a doktrínális *szabályokkal* (*non ut ex regula ius sumatur, sed ex iure quod est, regula fiat*¹⁷), de mi azt javasoljuk, hogy a jogi *alapelveket* a klasszikus mintára és tartalommal rehabilitáljuk.¹⁸ Nem helyes tehát az az út, nyomatékosítjuk, amelyet Derrida követ, aki a törvényi jogról leválasztott igazságosságát magával a dekonstrukció filozófiai gyakorlatával azonosítja, még akkor sem, ha a nemes szándék az igazságosság igazi, eredeti tartalmában való helyreállítására irányul. Nem lehet ugyanis a törvényt, illetve a jogot az igazságosságtól elkülönítve tekinteni, mint ahogy ez utóbbit sem lehet a jogtól elszakítottan kezelni. Mi a magunk részéről Ulpianusszal értünk egyet – s általában az antik római jog legnagyobb tekintélyeivel¹⁹ – abban, hogy a *jogászok* az igazságosság és a méltányosság mesterei, „szakértői”, akik – tehetjük hozzá – gyakorlati szemléletmódjukban jogi *alapelveket* tartanak szem előtt (úgy, mint a „megadni mindenkinek az őt illetőt” elvet), s nem az igazságosság által igazolhatatlan merev törvény-szabályokat alkalmaznak. Csakhogy az alapelvek érvényesítése a jogi igazságosság *gyakorlati* (prudenciális) tudásának és művelésének *jogászai*, azaz *jogi* tudását igényli, s innen származik maga a *iuris prudentia* kifejezés is. Ulpianus meggyőződéssel vallotta, hogy a jog, az igazságosság és a méltányosság természetjogi értelmükben szervesen összetartoznak, amelyet a jogászok gyakorlati „filozófiája”, a jó és a méltányosra irányuló művészete, azaz a voltaképpeni jogi tudásuk juttat érvényre.²⁰

Manapság, amikor a retorika praktikája és tudásformája újra teret nyer, fontos, hogy az igazságosságra és a jogra vonatkozó mélyebb reflektív tudást ne válthassák ki, amelynek egyik biztosítéka lehet a klasszikus (ókori-középkori) dialektikus érvelés *filozófiai* jelentőségének újrafelfedezése a jogi diskurzusok számára.²¹ Villey ugyanis hangsúlyozza, hogy az antik retorika, amelyből a jogászok logikája táplálkozott, nem bárkinek a meggyőzésének pusztá technikája volt: a

kontroverzia sokkal méltóbb és gyümölcsözőbb művészet volt, mely valószínű igazságokhoz vezet; biztositja az egészséges vita »helyeit« és kérdéseinek kiválasztását; gazdag volt egyéb hasznos tanácsokban is; és végül jó jogi megoldásokhoz vezetett.²²

Hogy csak egy-két nevet említsünk az antik görög dialektikus vagy topikai

¹⁷ *Dig.* 50, 17, 1.

¹⁸ A római jog regulái, azaz „szabályai” közül számos tartalmilag és szerkezetileg voltaképpen elveket takar.

¹⁹ Vö. Hervada (1990) v, 1–6.

²⁰ Ehhez ld. Frivaldszky János *Klasszikus természetjog és jogfilozófia* (Budapest: Szent István Társulat 2007) 96sk, 102sk.

²¹ Az antik dialektikához mint az európai kultúra örökségéhez ld. Enrico Berti ‘Il contributo della dialettica antica alla cultura europea’ in Dianora Citi (szerk.) *La filosofia dell’Europa* (Catanzaro: Rubbettino Editore 2003) 3–26. A dialektikának a gyakorlati filozófiához és a gadameri hermeneutikához való viszonyához ld. Enrico Berti ‘Classical Dialectic as a Model of Reasonableness’ *Ars Interpretandi. Yearbook of Legal Hermeneutics* 7 (2002) 43–53.

²² Villey (1996) 14.

gondolkodás kortárs rehabilitálása vonatkozásában, az ismertebbek közül utalunk Chaïm Perelmanra, aki az arisztotelészi retorikához és voltaképpen az antik dialektikus érvelés módjaihoz tér vissza „új” retorikájában, a német Theodor Viehwegre vagy a francia Michel Villeyre. De a XX. század második felében érezhető aktív érdeklődés az antik dialektika feltárása iránt²³ különösen jelentős eredményeket mutat az olasz Enrico Berti munkásságában, akinek a klasszikus görög dialektikát érintő kutatásai jelentős mértékben kamatoztathatóak a kortárs jogfilozófiai gondolkodásban.²⁴ De ha már a filozófusoknál tartunk, meg kell említenünk Hans-Georg Gadamer dialogikus dialektikáját, amely mind a mai napig új, interszjektív-szituatív megvilágításba²⁵ helyezi a teljes jogi hermeneutika megértést (is), sőt magát a jog valóságát is az arisztotelianus gyökerekhez való hű, és mégis újszerű visszanyúlás által.²⁶ A gadameri hermeneutikának a görög dialektikával való találkozását egy Gadamer tiszteletére készült kötet is tanúsítja.²⁷ De az angolszász analitikusoknál is otthonra talált az antik görög dialektikus gondolkodás.²⁸

A római jogi gondolkodás inkább a görög dialektikus érveléshez, s nem pedig a nyitott érvrendszerű retorikához kötött, így a görög hagyomány megjelenése a római jogászoknál az érvelés tekintetében nem a népbíróságok előtti retorikai érvelés átvételében, hanem az arisztotelészi dialektikus érvelés alkalmazásában állhatott. Az érvelés anyagai között pedig ott szerepeltek a gyakorlatiasan tekintett jogi-filozófiai kategóriák is.

Mindezek után feltehetjük a kérdést, hogy milyen mi ma az elméleti filozófiával szembeállított és anti-essencialistának nyilvánított (neo)pragmatikus filozófia értéke és vonzereje a jogászok szemében? Ezt nehéz megítélni, de annyit talán megállapíthatunk, hogy az anti-dualista²⁹ és metafizikaellenes pragmatizmus gyakorlati és elméleti következményei, kihatásai még nem érzékelhetőek teljes horderejükben. Mi úgy tartjuk, hogy a posztmodern pragmatizmusra nem csak helyes jogfilozófia, hanem egyáltalán semmilyen jogfilozófia sem építhető, így módon a posztmodern neopragmatizmus vagy a dekonstruktív vagy bármilyen másféle radikális kritika gyakorlata sem jelentheti a helyes gyakorlati filozófia jogászai útját.

Mi a magunk részéről úgy tartjuk, hogy a gyakorlati filozófiának nem az analitikus angolszász,³⁰ hanem azon kontinentális hagyománya a követendő, amely

²³ Az antik görög dialektika iránti megújult érdeklődés kezdeteihez ld. Livio Sichirollo *Arisztotelica* (Urbino: 1961) 111–119.

²⁴ Enrico Berti írásai rendszeresen jelennek meg a jogfilozófiai szakfolyóiratok, kötetek oldalain, aminek eredményeképpen az olasz jogfilozófusok újból kutatni kezdték a dialektikus érvelés jogi dimenzióit, az abban rejlő lehetőségeket korunk számára.

²⁵ Hans-Georg Gadamer *Igazság és módszer* (Budapest: Gondolat 1984) 257.

²⁶ Az arisztotelészi méltanyosság és jog gadameri értelmezéséhez ld. Frivaldszky (2007) 38–67.

²⁷ Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl (szerk.) *Hermeneutik und Dialektik. Hans-Georg Gadamer zum 70. Geburtstag* (Tübingen: J.C.B. Mohr 1970) 2 Bde.

²⁸ Ld. Berti (2003) 14, 16sk.

²⁹ Ld. Rorty kijelentését, aki „anti-dualistaként” határozza meg önmagát: Rorty (1995) 93.

³⁰ Ezen elméleti irányzat alapos bemutatásához, illetve annak példájaként ld. Bódig Máttyás *Jogelmélet és gyakorlati filozófia* (Miskolc: Bíbor Kiadó 2004) [Prudentia iuris].

a klasszikus (ókori és középkori) gyökereig úgy nyúl vissza, hogy annak szellemét a leginkább képes rekonstruálni nemcsak a dialektikus gondolkodás formája, hanem a klasszikus természetjogi gondolkodás tartalmi tekintetében is. Ennek fényében állíthatjuk korunkra vonatkozóan, hogy a gyakorlati filozófia, a hermeneutikai megértés, az igazságosság kérdései, valamint a dialektikus érvelő logika mind a természetjogi értelemben vett igaz-ra, azaz a dolgok és a viszonyok *természetére* kell, hogy irányuljanak tehát, még a véleményeken és a látszatokon alapuló nyílt, tehát mindig bizonytalan kimenetelű érvelő diskurzusok alkalmazásával is. A jogászok által alkalmazandó dialektikus gondolkodás ugyanis annak arisztotelészi és cicerói értelmében úgy irányul az *igaznak* a hamistól való megkülönböztetésére, hogy azok az ellentétes nézetek vitájában kerülnek tisztázásra a mindenkori vitafél érveiben található ellentmondások kimutatásával.³¹ A formállogikailag helyes dialektikus szillogizmusok alkalmazása azonban továbbra sem küszöböli ki a premisszák *valószínűleg igaz* voltát, amelyek az igaznak tartott „jelentős vélemények” (*endoxa*) alapján kerülnek meghatározásra, így a dialektikus *szillogizmusok vitájáról* beszélhetünk a késő középkor korszakában, amely vita lényege az, hogy melyik szillogizmus alkalmazása vezet a leginkább plauzibilis, a leginkább valószínű, vagyis a legmeggyőzőbb igazsághoz.³² Végezetül megjegyezzük, hogy Cicero szerint jogtudós az lehet, aki a dialektikus módszer birtokában van.³³ A logikailag koherens, vagyis az igaz-hamis a *dolgok természetéhez* igazodik következőképpen, minthogy a dialektika eszközrendszere a dolgok belső tagolását, természetét követi. Nem annyira a közép-platonikus porphyrioszi dichotómikus értelmében, hanem a *gyakorlati filozófia területének* sajátosságát tekintve, miszerint a mindenkori Másikat megillető *jogos (iustum)* megállapítása a *személyközi dimenzióban*, azaz a *dia-logoszban* végiggondolt és dialektikus kontroverziában megvitattott érvek mérlegelése alapján lehetséges.³⁴

A klasszikus római jogászok pragmatizmusa nem a platóni esszencializmus, hanem az arisztotelészi klasszikus természetjogi, illetve dialektikus gondolkodás jegyeit mutatja, amely egyszerre tudott természetjogi (bizonyos tekintetben így a dolgok természetét követő pragmatikusan esszencialista) és dialektikusan-kontroverziásan diszkurzív-gyakorlati filozófiai lenni.³⁵ Így a posztmodern kritika

³¹ Pólay Elemér *A római jogászok gondolkodásmódja* (Budapest: Tankönyvkiadó 1988) 97sk. A dialektikus érvelés által lehetővé tett logikai koherencia biztosítása nem csak a *logikai helyesség*, hanem a *tartalmi igazság*, azaz a *dolgok helyes rendjének* érvényre juttatására is alkalmas. Cicero ugyanis például az egész világ természeti rendjének fel- és megismerésére vonatkozó erény és képesség leírásakor, amely rendben az emberi közösséget természetén alapulóként írja le, de ami mégis igényli egymásnak embertársakként való fel- és elismerését, nos mindezek tárgyalása után az észérvekkel való vitakozás tudományát, azaz a dialektikát, ami az igaz és a hamis megkülönböztetésének művészete, olyanként írja le, mint ami ezen felismeréseket védi. Marcus Tullius Cicero *De legibus* XXIII (60)–XXIV (62); magyar fordítása: *A törvények* ford. Simon Attila (Budapest: Gondolat Kiadó – DE ÁJK 2008) 31sk.

³² Andrea Errera *Lineamenti di epistemologia giuridica medievale* (Torino: G. Giappichelli Editore 2006) 58skk.

³³ Pólay (1988) 98.

³⁴ Ld. Francesco D’Agostino előszavát in Michel Villey *La formazione del pensiero giuridico moderno* ford. Rosabruna D’Ettorre és Francesco D’Agostino (Milano: Jaca Book 2007) XIIIsk.

³⁵ Villey (2007) 61sk, 405skk.

antiplatonista érvei nem érintik a gyakorlati filozófia tarthatóságát. Ennek kérdéseire most nem térhetünk ki, így az alábbiakban csak azt fogjuk majd vizsgálni, hogy milyen értelemben „gyakorlatiasan filozófiai” jellegű a jogászok jogi tevékenysége és tudása Ulpianus szerint.

Az igazságosság miként való gyakorlása a jogászok részéről, amely a gyakorlati filozófia központi kérdése, a helyes, azaz az igazságos és a méltányos cselekvés, életvezetés átfogóbb, vagyis a *helyes élet* életfilozófiai kérdéskörébe ágyazódik a klasszikus kor óta. Nagyon leegyszerűsítetten fogalmazva úgy érezzük, hogy körültekintően az igazságosság és a jogok kérdéseire mindig fogékony fiatalok egy része részt vesz a fent említett harcos posztmodern vagy libertárius jog-meghatározási közéleti küzdelmekben, másik részük viszont visszaborzadva mindezekről a keleti filozófiák világtól elzárkózó, s a belső békét és harmóniát kereső atmoszférájába menekül a végső igazság keresésének reményében. Az előbbiek esetében az igazságosság filozófiai antropológiai alapok nélküli lesz, s cselekvésközpontúságában politikai-hatalmi-ideológiai jellegűvé válik, addig az utóbbiak eleve nem vállalják fel az elköteleződést igénylő igazságosság gyakorlati művelését, hanem az igazság-keresés magányos útját választják. Az igazságosság így igazság-nélkülivé, az igazság-keresés pedig igazságosság-nélkülivé válik, annak európai klasszikus értelme szerint. A fiatalok előtt megjelenő alternatíva³⁶ alapvetően ugyanakkor

³⁶ Az európai fiatalok közül sokan manapság a vallásos tanok tekintetében heterodox elképzeléseket vallanak, vagyis egyéni szinten nagymértékben keverednek a keresztény hitnek és (többnyire) a keleti vallásoknak az elemei. Ld. Tomka Miklós 'Az ifjúság változó vallása – nemzetközi összehasonlításban' in *Ifjúság, értékrend, vallás* (Budapest: Faludi Ferenc Akadémia 2003) 22sk [Agóra III]. Ez utóbbi keleti vallásokban azonban a Másik felé való aktív odafordulás nem az autentikus létmódus, hiszen az alapvetően a szétszóródás veszélyét rejt magában, amely a legfőbb erény, a szemlélődő bölcsesség ellen hat. Az igazságosság erényének gyakorlása ezzel szemben a másik ember jogi elismerését, s az ezzel együtt járó „kifelé nyitást” vonzza magával, ami a keleti ember számára nem az önkiteljesedés, hanem – mint említettük – éppen a szétszóródás veszélyét rejt magában (az önuralom és az összeszedettség a keleti ember számára a kardinális erények). E tekintetben Arisztotelész „keleti”-nek kell minősítenünk, aki bár máig felülmúlhatatlan sorokat és értekezéseket írt az igazságosságról és a barátságról, mégis fogalmazhatunk úgy, hogy az emberi kiteljesedés keleti eszményét vallotta, amely a bölcsesség szemlélődő útját választja a társadalmilag, személyközileg elköteleződést igénylő aktív erények gyakorlásával szemben: „Viszont az elmélkedő embernek – legalábbis e tevékenysége szempontjából – semmi ilyesmire nincs szüksége; sőt majdnem azt mondhatnánk, hogy az ilyesmi még útjában is van – legalábbis az elmélkedés szempontjából; hanem persze, mivel mégiscsak ember ő is, és neki is másokkal kell együtt élnie, szívesen cselekszi az erénynek megfelelő tetteket, s így neki is szüksége van a külső javakra, hogy ember voltát megtarthassa. Hogy a tökéletes boldogság nem lehet más, mint valamiféle elmélkedő tevékenység, az látható a következőkből is.” Arisztotelész *Nikomakhoszi Etika* ford. Szabó Miklós (Budapest: Európa Könyvkiadó 1997) 1178b, 355. Nem az igazságos, hanem a *bölcs* embert tekintik tehát a keletiek eszményinek. Francesco D'Agostino *Il diritto come problema teologico* (Torino: G. Gappichelli Editore 1995) 37. Az ember társas, kapcsolati dimenziójához szorosan kötődő jogról és az igazságosságról – vö. uo. – természetesen van elképzelésük, de ezek a létformák mindenképpen „a létezés nem hiteles formái, amely nem érdemel különösebb figyelmet, még kevésbé magasztalást.” Mivel a vallásos és a nem vallásos határai a fiatalok köreiben egybemosódnak (Tomka [2003] 23sk), így a keleti elemeket is hordozó vallásosság-féle attitűd széles körben vonzó a fiatalok számára. Ez sok esetben olyan életforma jellegét ölti, amely a belső, illetve a természeti környezettel való harmónia megteremtését tűzi ki fő célul, vagyis nem a másik ember iránti külső aktív elköteleződés felé orientál. Ráadásul a fiatal nemzedékek ezen sajátos vallásossága esetében „hiányzik

tűnik, mint Ulpianus idejében, azzal különbséggel, hogy manapság a filozófiai igazságkeresés nélküli, ideológiailag elkötelezett, végső soron politikai jellegű emberi jogi aktivizmus, mint egy vélelmezett igazságossági eszméért való küzdelem is megjelent.

Az uniós emberi jogi kérdéseket meghatározó jogászok érvelését tekintve pedig nagyon elnagyoltan az mondható el, hogy azok tudása és attitűdje egyrésztől sokszor problémakerülően technicista-pragmatikus jellegű, másrésztől pedig bizonyos kérdésekben politikailag-ideológiailag elkötelezett a fent említett divatos eszmei áramlatok mellett. Mindkettő elkerüli a gyakorlati filozófia helyes, klasszikus útját. Az Ulpianus által felmutatott, a „jogászok tudása mint igazi filozófia”-koncepció azonban mindkét tévutat elkerülni képes kiutat mutatni látszik korunk jogászai számára is, akkor is, ha a nagy jogász csak az elvi alapokat rögzíti somásan.

Újólag hangsúlyozni szeretnénk, hogy a gyakorlati filozófia klasszikus, természetjogi útját tartjuk követendőnek,³⁷ amely – arisztotelészi verziójában – a klasszikus római jogászokat is jellemezte, s amely az emberközi viszonyok természetéből realitásvélően, ha tetszik, gyakorlatias megközelítésben indult ki, s így igyekszik mindenkinek megadni az őt, a mindenkori Másikat *jogilag* megilletőt, s nem pedig a politikai vagy a morálfilozófiai értelemben vélelmezetten járót. A korábbiakból már kiderült, hogy az emberi viszonyok klasszikusok által vallott anatómiájához szorosan kötődik jogi episztemológiájuk is, amelyet a dialektikus érvelés, a személyközi viszonyok jogiságát konstruktíve meghatározó kontroverzia jellemezett, ami távol áll a posztmodern konfliktusos – sokszor csak implicit – antropológiától és az ahhoz kapcsolódó hatalomvezérelt ismeretelmélettől.

A jogforrások tekintetében a merev szabályok kizárólagosságára való hagyatkozás azért sem jellemezte a klasszikus római jogászok gondolkodását, mert a mai értelemben vett tág, cselekvés-vezérlő jogi *alapelvek* is irányították gyakorlatiasan jog- és igazságosságkeresésüket. A modern kori jogi gondolkodást rabul ejtő *szabályok kizárólagosságának* meghaladásának útja így nem a doktriner módon alkalmazott igazságosság-felfogások politikai-ideológiai dogmatizmusán vagy éppen csupán szituatív felhívott szubjektív nihilizmusán keresztül vezet, hanem a klasszikus római jogászok előbb említett kitaposott ösvényét járva. Ezért örvendetes, hogy manapság az antik és középkori dialektikus vita és érvelés kutatása felívelőben van, mivel ezáltal közvetetten a klasszikus jogi gondolkodásról is egyre többet tudunk meg. A „joglogika szíve a dialektika tanulmányozása” – írja plasztikus megfogalmazásban Villey;³⁸ a kontroverzia eljárása pedig szerinte – megalapozottan és tudatosan alkalmazva – mind a mai napig a helyes jogi gondolkodás

az a társadalmi-kulturális közeg, amibe beépülve az egyéni szándékok teherbíró realitássá válhatnának.” (Uo. 27.)

³⁷ E tekintetben nem is annyira az angolszász és nem angolszász, hanem az analitikus poszt-metafizikai és a tradicionális természetjogi vonulatok között húzódik meg a törésvonal. Éppen a gyakorlati filozófia legnagyobb alakja, Arisztotelész etekintetben találkozási, illetve metszéspont, akinek pragmatizmusa csak minimális metafizikai tartalmat „enged át” elemzési kategóriáin, módszertanán és látásmódján keresztül. Vö. Frivaldszky (2007) 38–67.

³⁸ Villey (1996) 16.

és joggyakorlat módszere lehet(ne). Mivel – mint már többször említettük – a klasszikus római jogászok gondolkodása Arisztotelész dialektikáján formálódott, s ezt megőrizték a glosszátorok is,³⁹ így elengedhetetlennek tűnik az *arisztotelészi dialektika* tanulmányozása, ami – nyomatékosítjuk – a klasszikus természetjogias gyakorlati racionalitás interszubjektív, érvelő dimenziójában való vizsgálatához nyitja meg az utat. A dialektika így a gyakorlati filozófia hagyományos kérdéseit a személyköziség megértő hermeneutikájába teszi át, ami a jogelvek cselekvésvezérlésének, valamint egy sor hagyományos jogfilozófiai kérdésnek – úgy mint a méltányosságnak, a jogkövetésnek, a Másikat megillető jogos rész megállapításának stb. – új, pontosabban régi-új, azaz azok klasszikus értelmének feltárását és újragondolását igényli.

A glosszátoroknál a legnagyobb véleményének hatására kezdett elterjedni a meggyőződés, hogy a jog tudománya (*legalis scientia*) nem csupán a filozófiától függ, hanem a *iurisprudencia* maga a filozófia.⁴⁰ Ez a gondolat nyilvánvalóan Ulpianus vonatkozó – később majd elemzendő – szöveghelyéből nyert támogatást. Mindeközben az eredetileg a bölcsességre, majd a középkorban a filozófiára is vonatkozó meghatározás szerint – mint majd látni fogjuk – az az isteni és emberi dolgok tudása, az igazságos és igazságtalan tudománya, amely meghatározás a római jogi hagyományból is átöröklődött a jogtudományra vonatkoztatva, következőképpen a középkorban ilyen előzmények után és ilyen tartalommal kerülhetett azonosításra a jogtudomány és a filozófia a római jogi örökség bázisán. Márpedig, ha a klasszikusok egyöntetű hagyománya szerint így állnak a dolgok, akkor a jogász hivatása nem az, hogy egyfajta „istenként” érveivel vagy jogi aktusokkal kreálja különböző divatos igazságosság-elképzelések szerint az emberi viszonyokat, hanem kvázi-filozófus módjára kell az elrendezett dolgok, az emberi viszonyok természetét *keresnie*, s ez vonatkozik természetesen az érveinek érvényességtartományára is. A szókratészi értelemben vett vélemény adta kétkedést fogadjuk tehát el, amely folytonos kérdezési módszer reményeink szerint a valószínűségeken keresztül az igaz-hoz vezérel minket a valóságra és a Másik érveire nyílt, valódi megértő kérdések-feleletek révén. A dialektika ezen, nem szofista hagyománya arra int minket, hogy a logikailag helyes érvelő igazolás nem szakadhat el sohasem az igazságtól, amelyet meg akar közelíteni. Etekintetben érdemes összevetni egymással a rétor, a szofista, a dialektikus, valamint a filozófus alakjait arisztotelészi értelemeikben. A hallgatóság meggyőzésének módszereit alkalmazó rétor jogász érveléshez fűződő viszonyát most nem tárgyaljuk, Cicero munkássága maga mutatja ennek összetettségét és problémáit.⁴¹ Így most fordítsuk figyelmünket a szofista, a dialektikus és a filozófus érvelés- és gondolkodás-mintáira.⁴² A módszer tekintetében a szofista lehetne dialektikus is, a különbség azonban az intencióban van, miszerint a dialektikus érvelése magára a dolgra irányul, míg a szofista csupán az igazság látszatával „operál”. A dialektika más-

³⁹ Villey (2007) 62, 405, 445.

⁴⁰ Andrea Padovani *Perché chiedi il mio nome? Dio, Natura e diritto nel secolo XII* (Torino: G. Giappichelli Editore 1997) 200.

⁴¹ Ld. Frivaldszky (2007) 86skk.

⁴² Ld. Sichirollo (1961) 113.

részről közbülső helyet foglal el a szofisztika és a filozófia között, mivel az előbbivel a módszer, de nem az intenció rokonítja, míg az utóbbival az a szándék, hogy magára dologra irányul, de nem úgy az elméleti deduktív (tudományos) módszer. A dialektikus, helyes értelmezésben, a dolog természetét keresi nyílt érvelő vitában az uralkodó véleményekből kiindulva. Ha azonban a filozófiát a jogra vetítetten nem a modern értelmében vesszük, vagyis, ha nem elvont tudománynak tekintjük, amely axiómákból deduktív módszerrel rendszert kívánt építeni, hanem – mint már korábban felvezettük – a gyakorlati filozófia tárgyterületének megfelelően alkalmazzuk a dialektikát a jog terepén, akkor a deduktív elem csak az egyedi szillogizmusok belső építkezésére szorítódik vissza, vagyis magára a konklúzió elérésére. Mint már szoltunk róla, a szillogizmusok premisszái, tételei maguk továbbra is valószínűségek alapján kerülnek megállapításra, s a dialektikus vita éppen arra vonatkozik, hogy mely premisszák választásai eredményeképpen adódó, szillogisztikusan nyert konklúziók tűnnek inkább plauzibilisnek. Vagyis, mint írtuk, szillogizmusok vitája tárul elénk a glosszátorok vitájában, amely az igazságos és jogos megoldásra törekvő, de a valószínűségeken orientálódó érvelési módszerben Arisztotelészhez hűek maradtak, hiszen feltűnő, hogy mennyire kevésbé alkalmazta a tudományos írásában a nagy stagirai a formális szillogizmusokat,⁴³ ekképpen a jog tudománya sem követhet más módszert. A klasszikus római jogászok, de a glosszátorok sem a deduktív rendszerépítést választották, hanem a klasszikus arisztoteléiánus természetjogi gondolkodás, illetve a dialektikus érvelés útját járták.⁴⁴

Összefoglalva: a dialektikus logika a klasszikusoknál a személyközi érvelést érvényesítette a gyakorlati filozófia „valószínűleg igaz” logikája által uralt kérdéseinek terén. A valóságfeltárás ily módon tehát nem a deduktív levezetések tudományos *bizonyító* eszközeit alkalmazta, hanem a dialektikus viták révén való igazságkeresést, mindvégig a valószínűség területén mozogva.

A klasszikus értelemben vett dialektika mai gyakorlásához szükséges, széles körben osztott gondolkodási kiindulópontok (*endoxa*) megtalálása bár könnyűnek látszik, amelyek biztosan az emberi jogok lennének, mégsem jelentik azonban a teljesen biztos érvelési kiindulópontot. A tradicionálisan az emberi természettől idegennek tartott, a közvéleményben újabban megjelenő és radikálisan hangoztatott libertárius „emberi jogokat” (pl. a homoszexuális párok „házassághoz való jogát”) a média által szervezett és egyben sokszor politikailag irányított „közvélemény” alakítja. Kérdés tehát, hogy valójában mennyire és mennyiben, valamint, hogy miért osztottak széles körben ezen „jelentős” nézetek. Tagadjuk egyrészt, hogy szofista módon minden vélemény „igaz” (lenne), másrészt állítjuk, hogy a közvélemény erőteljes meghatározása történik a hangadó irányvonalak által, ami miatt egyetlen vélemény tűnik már csak „igaz”-nak. A dialektikus vitához szükséges, széles körben szabadon osztott vélemények⁴⁵ híján nehéz azt gondolni, hogy

⁴³ Uo. 116sk.

⁴⁴ Villey (2007) 405, 445.

⁴⁵ Az *endoxák* igazsághoz való viszonyának kérdéséhez a jogi érvelésben ld. Giampaolo Azzoni 'Éndoxa e fonti del diritto' [www-1.unipv.it/deontica/opere/azzoni/endoxa.pdf].

az érvek ütköztetése jó reménnyel a valószínű igazsághoz fog vezetni. Ezért mi úgy véljük, hogy még tudatosabban kell kötődnünk a filozófiai antropológia emberről vallott erkölcsi igazságaihoz az embert érintő alapvető erkölcsi kérdések tekintetében, s csak ezeknek marginumain belül lehet a dialektikus vitának helye és érvénye. Ez nem azt jelenti, hogy a hagyományos természetjogi tanok téziseit ki kellene vonni a megvitató érvelés alól. Hanem csak azt jelenti, hogy, ha a filozófiai antropológiai módon vagy, ha tetszik, az elméleti síkon, morálfilozófiailag megállapított emberi természettel ellentétes konklúziókra jutnák a dialektikus érvelés során, akkor tűnjék bármennyire logikusnak vagy meggyőzőnek az érvelésünk, az tartalmilag helytelen, minthogy az *endoxákból* vagy a látszat-*endoxákból* kiindulva, a „valószínű” vagy a valószínűnek tűnőn orientálódva mégsem az igazhoz, hanem a hamishoz jutottunk el.

Elméletileg és gyakorlatilag is rendkívül fontos kérdés tehát, hogy mit is értünk manapság az *endoxák* módjára működő emberi jogok tartalma alatt. Már a szofista Prótagorasz szájából is elhangzott, hogy minden dolgok mértéke az ember,⁴⁶ de éppen az a kérdés, hogy milyen természetével és milyen abból fakadó jogaival? Mint már említettük, egyáltalán nem gondolnánk, hogy a prótagoraszai másik mondás etekintetben igaz lenne, miszerint minden vélemény igaz,⁴⁷ s Prótagorasszal ellentétben még kevésbé gondoljuk, hogy az igaztalan ügyet, pusztán azért, mert jó színben tüntetik fel nagyhatású retorikai⁴⁸ és média eszközökkel, ezért egyszersem hirtelen annak igaznak is kellene tekintenünk. Mindent egybevetve úgy tűnik, hogy a Jacques Maritain idejében és közreműködésével (is) szerkesztett *Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata* idején a *de facto* konszenzus az emberi jogokat illetően spontán módon jött létre és nagyobb fokú természetes egyetértésre talált, mint manapság. Az emberi jogok az *átfedő konszenzus* (*overlapping consensus*) révén való faktikus érvényessége manapság a gyakorlatban sem filozófiai, sem tartalmi *véleményazonosságot* nem fed, hanem csak megfogalmazásokbeli tartalmi *egybeesést* a normaszövegek ténylegességének szintjén. Ez nem alábecsülendő eredmény, de a megalapozatlanságból fakadó gyenge lábakon állását mutatja ezen konszenzusnak az, hogy az egyes vitatottabb tartalmú jogok jogfilozófiai meghatározásához vagy esetleg a kollízióba lépő jogok mikénti érvényesítéséhez nem ad megbízható elméleti, szilárd érvelési alapot, hanem a döntéskényszerben levő bíró csak a média által irányítható, és így szervezett „közvélemény” hangjára hallgathat az emberi jogok vitatottabb tartalmainak tekintetében.⁴⁹

⁴⁶ „Az ember mindennek a mércéje [...]” Diogenész Laertiosz *A filozófiában jeleskedők nézetei* II. (Budapest: Jel Kiadó 2007), IX. 8. 264.

⁴⁷ E tekintetben egyet kell értenünk Bertivel. Vö. Berti (2003) 23.

⁴⁸ Arisztotelész jegyzi meg, hogy méltán háborodtak fel Prótagorasz azon felfogásán, miszerint lehet gyengébb, azaz rossz ügyet, erősebbnek feltüntetni, hiszen a nagyhatású retorikai eszközökkel való érvelés így nem a közvélekedésszerűen igaznak tartottból tör a meggyőző érvelés révén a valószínűleg igaz felé, hanem a hazugságot juttatja győzelemre a szofista érvelés által. Ld.: Arisztotelész *Rétorika* (Budapest: Gondolat 1982) 1402a, 167.

⁴⁹ Ezt a veszélyt Berti azért nem érzi, mert nem jogászai gyakorlati szemszögből közelíti a kérdéshöz, ezért gondolhatja, hogy emberi jogok tartalma felőli gyakorlati konszenzus elegendő alapot szolgáltat az azokból kiinduló érvelésekhez és cáfolatokhoz. Berti (2003) 20skk.

A bármiféle megalapozást elutasító posztmodern igazság- és igazságosság-felfogásoknak egyre inkább leáldozóban van már a csillaga. Ezért inkább a korkép múlt idejéhez tartoznak immáron. Hiábavaló dolog így manapság már posztmodernista módon az esszencializmussal riogatni, hiszen a természetjog klasszikus tanai széles körben rehabilitálásra kerültek immáron, amely a gyakorlati bölcsességnek, azaz a prudenciának,⁵⁰ valamint ezt elerendő, a termékeny szakmai, nyitott dialektikus vitáknak széles teret enged. Napjainkra tehát sokan ismét a gyakorlati filozófia természetjogias útját járják, amely nem tekint el a gyakorlati igazságtól, mindeközben az igazságosságot a dialektikus érvelés jegyében igyekszik elérni. A kérdés most már csak az, hogy a gyakorlati filozófia érvei köthetőek-e az ember filozófiai módon megállapított természetéhez, annak igazságaihoz. Mi a magunk részéről azt valljuk, hogy az igazságosságot belső és elszakíthatatlan kapcsolat fűzi az igazsághoz. Ezt a belső kapcsolatot vallották gyakorlatias szemléletükben a római jogászok legnagyobbjai is, de legalábbis Ulpianus.

Mit mondhat ezek után manapság a jogász az igazságosság iránt elkötelezett jogász-hallgatóságnak, ha megkérdezik, hogy mi a helye vagy mi kellene, hogy legyen a jogászok helye a jog alakításában, illetve általában az igazságosság szolgáltatásában? A jogászok gyakorlati szemléletmódját tekintve első megközelítésben érdemes a kezdő joghallgatót vagy az irányvesztett jogászt Ulpianus tekintélyéhez utalnunk, aki a fent kifejtett kérdések közül nem eggyel találkozott, miközben a pozíciója a Birodalom jogi igazgatásában felelősségteljes állásfoglalásra készítette. Talán ma, az Európai Unióban sokkal inkább aktuálisak a nagy jogtudós gondolatai annál, mint ahogy az esetleg első látásra tűnne. . .

2. *Az ulpianusi örökség*

2.1. *Ulpianus: a jogászok tudása és az „igazi filozófia”*

Ulpianus jogász pályára készülők közönségéhez szólva azt állítja, hogy minket, jogászokat joggal hívnak egyesek papoknak. Ennek az az oka – írja –, hogy az

igazságosságot tiszteljük, a jó és a méltányos ismeretét gyakoroljuk, elválasztva a méltányost a méltánytalantól, különbséget téve a jogos és a jogtalan (a megengedett és a nem megengedett) (*licitum ab illicito discernentes*) között.

Az igazi és nem pedig a hamis filozófiára törekedve azt kívánjuk elérni – folytatja –, hogy az emberek ne csak a büntetéstől való félelemtől váljanak jobbakká, hanem jutalmakkal való ösztönzés által is.⁵¹

⁵⁰ Ld. Daniel Mark Nelson 'A prudencia elsődlegessége' ford. Hörcher Ferenc in Frivaldszky (2006) 273–295. Ld. még Fulvio Di Blasi „gyakorlati szillogizmus”-konceptióját a természetjogi etika és az erényetika összehangolására: Fulvio Di Blasi *Conoscenza pratica, teoria dell'azione e bene politico* (Soveria Mannelli: Rubbettino 2006) 29–59.

⁵¹ Az ulpianusi *Institutiones* bevezető sorai teljes egészében így hangzanak: „Aki a joggal való foglalkozásnak kívánja szentelni magát, szükséges először megtudnia, hogy honnan származik a jognak magának a neve. Mármost a jogot az igazságosságból származóan hívják így; csakugyan,

A klasszikus jogfilozófiai örökséget megalapozó, Arisztotelész és Cicero gondolatait jól ismerő Ulpianus⁵² a jogászok feladatát abban jelölte meg tehát, hogy az *igazi filozófiát* gyakorolják. Ez rendkívül nagy mérvű megállapítás, amelyet csak alig enyhít, a „ha nem tévedem” retorikainak minősíthető, igazából csak stilisztikai közbeszúrás. Ezzel egyrészt a *jogi tudás elsőbbségét* kívánta aláhúzni a retorikai és a filozófiai iskolákkal szemben, ahol a retorikai módszert sokszor morálfilozófiai és jogi kérdéseken gyakorolták,⁵³ ami az ő szemében kissé modorosnak és elavultnak hathatott. Másrészt az igazi filozófiát nem csak ezen „kevésbé jó” iskolákkal állította szembe, hanem kifejezetten a „hamis” filozófiákkal szembe is, amire nemsokára lesz módunk kitérni.

2.2. A tanulók a kontroverzia és jogi tárgyú topikai érvelés révén bizonyos jogfilozófiai ismereteket szereznek a retorikai iskolákban

A *kontroverzia* gyakorlata a *szónok iskolákban* valójában a *jogi retorikára* való *gyakorlati* felkészülést is jelentette. Tény, hogy a szónoki iskolákban képzést kapott ügyvédek előtt számos karrier-lehetőség állt nyitva a birodalom túlerhelt adminisztratív gépezetében. A retorikai érvelésben számos általánosan használható toposzt („köz-helyet”) használtak. Ezek közt voltak az egyes tárgyerületeken használható toposzok is, így például a bírósági retorika területén az „igazságosság” és a „méltányosság” toposzai.⁵⁴ Ez a retorikában Arisztotelészig nyúlik vissza, aki a jogfilozófiai szempontból legfontosabb kategóriákat éppen a *Rétorika* című művében tárgyalta. Ebben többek között a törvények fajtáit, valamint a méltányosság viszonyát is az igazságossághoz és a törvényekhez többé-kevésbé rendszerezetten, filozófiai módon fejti ki. Ezen túl azonban másutt a bírósági retorikáról szólva, a különböző szituációkban a hasznos és meggyőző érveket ajánlva állítja egymással szembe a törvényt és a méltányosságot, vagy a törvény fajtáit

Celsus elegáns meghatározása szerint, a jog a jónak és a méltányosnak racionális tudománya (*ars*), ami miatt joggal van, ki papoknak hív minket: és csakugyan tiszteljük az igazságosságot és a jó és a méltányos ismeretét gyakoroljuk, szétválasztva a méltányost a méltánytalantól, megkülönböztetve a jogost a jogtalantól, arra törekedve, hogy a jókat, ne csak a büntetéssel való fenyegetéssel formáljuk, hanem a jutalmakkal való ösztönzés által is, az igazi, ha nem tévedem, és nem a hamis filozófiára törekedve.” Dig. 1.1.0. „*De iustitia et iure*”. Dig. 1.1.1pr. Ulpianus 1 inst. [„Iuri operam daturum prius nosse oportet, unde nomen iuris descendat. est autem a iustitia appellatum: nam, ut eleganter Celsus definit, ius est ars boni et aequi. Cuius merito quis nos sacerdotes appellet: iustitiam namque colimus et boni et aequi notitiam profiteamur, aequum ab iniquo separantes, licitum ab illicito discernentes, bonos non solum metu poenarum, verum etiam praemiorum quoque exhortatione efficere cupientes, veram nisi fallor philosophiam, non simulatam affectantes.”] A magyar fordításhoz Schiavone olasz fordítását vettem alapul. Aldo Schiavone *Ius, L'invenzione del diritto in Occidente* (Torino: Giulio Einaudi Editore 2005) 361. A szóban forgó bevezető sorok egyes fordulatainak fordítására többféle verzióval találkozhatunk a szakirodalomban.

⁵² Ld. A. Schiavone (2005) 369, 31. jp. (a 493–494. oldalakon), ill. az arisztotelészi hatásokhoz a római jogban: Villey (2007) 60skk.

⁵³ Donald Lemen Clark *Rhetoric in Greco-Roman Education* (New York: Columbia University Press 1957) 259. Ld. továbbá E. Patrick Parks *The Roman Rhetorical Schools as a Preparation for the Courts under the Early Empire* (Baltimore: Johns Hopkins Press 1945).

⁵⁴ Clark (1957) 77, 229, 231.

egymással, amely által ezen fogalmak tartalma szembeállítottságukban, *retorikai szembeállíthatóságukban* is világosabbá válik,⁵⁵ s a retorikát tanuló is megtanulta ezen elveket a vitában alkalmazni.⁵⁶ A retorika *érvanyaga* tartalmazta a jog, törvény, és ezek fajtái,⁵⁷ valamint az igazságosság és a méltányosság *filozófiai* kategóriáit, valamint ezek egymáshoz való viszonyának árnyalt tárgyalását egészen Arisztotelészig visszanyúlóan. Így Arisztotelész például megállapítja, hogy a „méltányost igazságosnak tartják”, majd utána azt a pontosítást teszi, hogy a „méltányosság viszont írott törvény nélküli igazságosság”.⁵⁸ Az írott törvényre, vagy éppen ezzel szemben a természetben alapuló egyetemes törvényre és méltányosságra hivatkozó *érvek ütköztetések* azonban az érvként használt jogi kategóriák mögöttes *filozófiai tartalma* is világosabbá válik. Nyilvánvaló azonban, hogy inkább gyakorlati filozófiáról, pontosabban retorikában használt *dialektikus érvekről* van szó, s nem a *jogi* tudás *filozófiai megalapozásáról*.

Az ékesszólás iskoláiban továbbá szokás volt régi vagy fiktív *törvények mellett*, illetőleg *ellenében* érvelni, amely „törvényhozási” érvelési gyakorlatban az igazságosság, a legalitás toposzai is értelemszerűen rendszerint megjelentek.⁵⁹ Ezen kontroverziás módon folytatott vita-gyakorlatok a retorika oktatásának keretén belül maradtak. Az arisztotelészi retorikai toposzok, filozófiai kategóriák *alkalmazásaként* megjelenő ezen érvek még specifikusabbak voltak, minthogy *meghatározott tartalmú* régi, hatályban levő, vagy fiktív, de mindig meghatározott tartalmú törvények köré szerveződtek.

A retorika iskoláiban a *bíróságok előtti* jogi retorikát gyakorolva mindig ugyanarról volt szó: *a.)* a tanuló egy *fiktív* polgári vagy büntető tárgyú *jogvitában* a védő (alperes) vagy a vádló (felperes) szerepét tölti be,⁶⁰ a törvények helyesége körüli „jogalkotási” tárgyú vitagyakorlat pedig *b.)* létező, illetőleg *kitalált törvények* mellett vagy ellen igényel érveket toposzok felhasználásával. Mindez bizonyos gyakorlati értelemben vett, de jogfilozófainak minősíthető ismeretek átadását, megszerzését eredményezte.

2.3. *A jogászok jogi tudásának elsőbbsége és az „igazi filozófia”: az igazságosság gyakorlása mint az igazság keresése*

Ulpianus azonban a *jogászok jogi tudásának* elsőbbségét hangsúlyozza, amelyet és amelynek gyakorlását nevezi „igazi filozófiának”. Ulpianus fent említett szöveghegyénél így nem csak a jogi tudás helyes filozófiai reflexiójának kérdéséről van szó, azaz a jogi, mint *szakmai* tudás jogfilozófiai megalapozásáról, filozófiai perspektívába történő kitérítéséről, hanem magáról a *filozófiai* – elsősorban a *gyakorlati morálfilozófiai* – *igazság kereséséről a jog révén*. Maga a *jogi tudás* és annak helyes

⁵⁵ Lásd például, hogy Arisztotelész miképpen ajánlja az írott törvényre vagy a természetben alapuló egyetemes törvényre, illetve a méltányosságra való hivatkozást érvként, attól függően, hogy mi szól az adott ügy mellett az egyik vagy a másik fél szemszögéből.

⁵⁶ Clark (1957) 142.

⁵⁷ Arisztotelész *Rétorika* I, 13. 1373b.

⁵⁸ Uo. 1374a.

⁵⁹ Clark (1957) 206–212.

⁶⁰ Uo. 213.

gyakorlása minősül tehát „igazi” filozófiának. De Ulpianus nem azért használja az „igaz” és a „látszat” filozófia (*vera, simulata philosophia*) közötti különbségtévést, hogy a jogot a filozófiával szembeállítsa. Az tagadhatatlan, hogy az „igazi” a „hamis” („látszat”) filozófiákkal van szembeállítva, amely filozófiák lényegében az igaz filozófiának csak a látszatát keltik, s csak névben azok, minthogy a.) nem gyakorolják az igazságosságot, mivel a mindennapi élettől *elvonulva* próbálják keresni az igazságot. Továbbá szembeállítja azon szofisták látszatfilozófiájával is, akik b.) *nem is törődnek az igazsággal*, meg sem próbálják azt elérni, hanem csak a *látszattal* törődnek, az *öncélú vitatkozással* és szöbűvöléssel, üres álvitákkal, magamutogató szóelemző gáncsokodással – amint azt majd látni fogjuk.

Mielőtt rátérnénk annak megvizsgálására, hogy *tartalmilag* miért minősül a jogi tudás és annak gyakorlása filozófiának, nézzük meg, hogy mi Ulpianus célja a jog filozófiának, sőt az „igazi” filozófiának való kikiáltásával.

Ulpianus tehát nem akarta a jogot a filozófiával szembeállítani, sem az egyik filozófiát a másikkal szemben leértékelní, hanem a jogtudományt kívánta szilárdan a *filozófiába integrálni*, azt újrapozícionálva olyan új értelmet és fontos jelentőséget adva neki, hogy immáron az *igazság* elérésének kiváltságos – ha nem kizárólagos – ismeretévé válik.⁶¹ Nem hitte, hogy a jog tudománya a filozófia felett állna, de azt sem, hogy a filozófiához fogható lenne, hanem azt állította, hogy a jogászok *egyben* filozófusok is, *valódi* filozófusok.

Megállapíthatjuk, hogy a jogászok minden korban olyan kérdésekkel foglalkoznak, amelyek igazi filozófusokká teszik őket, s ezt igazolta a történelem és az eszmetörténet is. (De ennek fordítottját is, vagyis, hogy az igazi filozófus, társadalomtudós a saját kérdéseinek megválaszolásakor nem tekinthet el a jog alapját érintő kérdések tárgyalásától, minthogy a jog alapjául álló igazságok egyben az *egész emberi társadalmi lét* alapjait is képezik.) Ez az egyik pedagógiai üzenet tehát, aminek tartalmát meg kell néznünk, vagyis, hogy *milyen* filozófiai kérdésekkel foglalkoznak a jogászok.

Ulpianus kijelentése mindenképpen radikális újdonság még akkor is, ha Cicero azon törekvését tekintjük, hogy a római jogot *filozófiailag alapozza meg*. Csak-hogy Cicero mintegy *kívülről*, a jogászokat mintegy „átugorva”, jócskán megelőzve kívánta a római jogot retorikai és filozófiai instrumentáriumból vett eszközökkel mintegy univerzálisan érvényes *tudományos rendszerré* tenni. A (görög) *filozófia* és a (római) *jog* közötti interakciók hagyományai tehát nyilvánvalóan ismertek voltak Ulpianus számára. Most azonban egy új törekvésnek vagyunk tanúi: a *jogász* kívánja mintegy „belülről” tudományát a filozófiába integrálni. De miért kívánta ezt ilyen vehemensen tenni, mikor Cicero óta majdnem három évszázad annak jegyében telt el, hogy a jog az antik tudományok körében igazolta saját *önállóságát*, kiváltságos helyet víva ki magának az egész Birodalomban?⁶² Az oka, hogy nagymérvű megállapításra törekedett az, hogy az addigi (természet)jogi gondolkodás fejlődéséből következett az a meglátás, miszerint szerves és *kitüntetett kapocs* van az *igazságosság keresése* és az *igazság keresése között*,

⁶¹ Schiavone (2005) 370.

⁶² Uo. 371.

a *jogászok* pedig ennek elsőrendű *örzői*.⁶³ Ez az a konkrétabb üzenet, amelyet Ulpianustól mi jogászok örököltünk. Hogyan fordítódik azonban ez át jogi kérdésfeltételekké és jogi válaszokká, kategóriákká?

2.4. *Mire gondolhatott Ulpianus az „igazi” és a „hamis” filozófia szembeállításakor?*⁶⁴

2.4.1. *A szofisták öncélú vitatkozásai szembeállítva az igazság keresésével.* Az igazi filozófia (*vera philosophia*) a „hamis”-sal is szembeállításra kerül. Tehát nem csak a jogászok „igazibb” filozófiája kerül a világtól visszavonuló filozófusok vagy éppen a retor- és filozófiai iskoláknak az igazságosság kutatásában kevésbé hatékony és célratörő filozófiájával szembeállításra, hanem kifejezetten a „hamis” filozófiával állítja szembe Ulpianus az igazi filozófiát. A hamis filozófia képviselői hagyományosan a szofisták, de azok a filozófusok is, akik valójában az öncélú és álokoskodó vitatkozásban tetszelgő dialektikusok: a szofizmák és a szillogizmusok „virtuóz zsonglőrei”, akik a kifinomultságot haszontalan dolgokban, esetleg szómágiában és csúrcsavarásban, de legalábbis meddő elmecsiszoló vitákban gyakorolják. Ők nem is törekedtek az igazság megismerésére, hanem csak a *vélemény* látszatával törődnek. A retorika, de a filozófia is a véleményből indul ki, csak hogy az igazságot keresi jobbra termékeny diskurzusban. A szofista avagy a fenti, rossz értelemben vett „dialektikus” fejtegetései, szövelemzése és vitái egyáltalán nem is törekednek az igazság elérésére. Így a filozófia eredeti hivatását üresítik ki, amelynek célja az előbbi elérésén túl az *erények* – s különösen az igazságosság, valamint a méltányosság – művelése, az arra való sarkallás.

2.4.2. *Az igazi filozófia a helyes életre törekszik, s az igazságosságot kutatja ellentétben az epikureusok élvhajhászásával.* Cicero és Seneca vonatkozó írásaiból kiderül, hogy az igazi filozófia nem más, mint a ‘helyes élet tudománya’ (*bene vivendi disciplina*), s így a morálfilozófiával áll szoros kapcsolatban. Az epikureizmusnak nem lehet mondanivalója a tisztességes élet tárgyában, és követők nem gyakorolhatják az igazságosságot (*colere iustitiam*). Az igazi filozófia a tisztességesség (*honestum*) erényeinek, azok közül is különösen az igazságosság-
nak gyakorlására ösztönöz. Ezen filozófia voltaképpen az etika része, amely az

⁶³ Uo.

⁶⁴ Giuseppe Falcone Schiavonevel szemben hangsúlyozza, hogy a *vera* és a *simulata philosophia* szembeállítása a központi az ulpianusi szöveg helyben. Így Ulpianus fő törekvése nem az volt, hogy a jogtudománynak a filozófia rangját és lényegiségét követelje, amiáltal a jogászokat valódi filozófusoknak lehetne tekinteni. Hogy a jogászok tevékenysége bizonyos értelemben filozófiai, az nem kétséges, így sokkal inkább ezen filozófia minősége, milyensége a központi. Ulpianus intenciója tehát nem az, hogy azt állítsa, hogy a jogtudomány filozófia, hanem azon pontosság van fókuszban, hogy a jogászok által gyakorolt filozófia az „igazi”, ellentétben a „hamissal”. Giuseppe Falcone *La „vera philosophia” dei „sacerdotes iuris”*. *Sulla raffigurazione ulpianea dei giuristi (D.I.I.I.I.)* [www.archaeogate.org/storage/Falcone1.pdf] 5sk. Majd rendkívül alapos elemzéseiben az „igazi filozófia” Platónról induló sztoikusokon át érkező örökséget tárgyalja szembeállítva például a szofisták és az epikureusok nem igazi, hamis vagy látszat-filozófiájával.

igazságossággal és a méltányossággal foglalkozik. A vizsgált korban a *gyakorlati filozófiai* beállítottságot jól mutatja tehát, hogy *igazi filozófus* (*philosophus verus*) az, aki az *erényeket gyakorolja*, aki a *morális kérdéseknek* szenteli magát, de különösen az előbb említett két erénynek.

2.5. A jogtudomány alapvető filozófiai kérdései Ulpianusnál: miként származik a jog az igazságosságból?

Tárgyaltuk az előbb azt, hogy mit kívánt Ulpianus azon meglepő kijelentésével üzeni a hallgatóságának, hogy a jogászok az „igazi filozófiára” törekednek. Most felvezetjük azon sarkalatos újdonságát is, hogy a jogot kifejezetten az *igazságosságra alapozta*. Ennek tartalmának kibontásával válik majd érthetővé, hogy mi is az a jogtudomány, aminek gyakorlása maga az „igazi filozófia”.

Ulpianus meglepő módon a *iust* a *iustitiaból* származtatja,⁶⁵ miközben ez nyilvánvalóan etimológiailag helytelen eredeztetés, minthogy speciálisabb etimológiai képzettség nélkül is világos, hogy a *iustitia* származik a *ius*ből. Ezt természetesen jól tudta Ulpianus is. Mindazonáltal didaktikailag nagyon is hatásos az érvelése, *pedagógiailag* pedig indokolt ez az etimológiai eredeztetési fölcserélés, minthogy a jogász pályára készülő, a jog tudományában még járatlan hallgató közönségének szánta filozófiai mondanivalóját. Azt szerette volna, hogy rögtön a tanulmányok elején átadja számukra azt az alapvető gondolatot, hogy a jog *elválaszthatatlan az igazságosságtól*. Ezen sorok a *Digestá*ba, annak lelegejére átkerülve, újrafelfedezése után pedig az egész késő középkorban nagy hatást voltak képesek kiváltani. A felcserélés annál is inkább átütő erejű, mivel az igazságosságnak nagy, központi jelentőséget tulajdonított, miközben korábban egészen *kivételesen* használták e kifejezést a jogászok.⁶⁶

A jogtudomány az *igazságos és igazságtalan dolgok ismeretének tudománya*: „jogtudomány az isteni és az emberi dolgok ismerete, az igazságos és az igazságtalan tudománya”.⁶⁷ Korábban Cicero ugyanezen definíciónak azon részét, ami az isteni és emberi dolgok ismeretét jelöli a *gyakorlati morális filozófiának*, azaz a *bölcsességnek* (*prudentia*) tulajdonította.⁶⁸ A *prudentia* vagy a *sophia* ilyen értelmű meghatározása sztoikus eredetű, majd Szent Ágoston révén az egész középkorba áthagyományozódott és széles körben használatos volt, most, mint a gyakorlati filozófia, a *helyes élet filozófiájának* meghatározása.⁶⁹ Láthattuk tehát, hogy a bölcsesség (*prudentia*), mint gyakorlati morális filozófia meghatározása kerül átvitelre a jogtudományra (*iuris prudentia*) is azzal, hogy Ulpianusnál a jogtudomány kifejezetten, azaz specifikusan az „igazságos és az igazságtalan” is-

⁶⁵ *Dig.* 1. 1. 1 pr. Ulpianus 1 inst. „Iuri operam daturum prius nosse oportet, unde nomen iuris descendat. est autem a iustitia appellatum: nam, ut eleganter Celsus definit, ius est ars boni et aequi.”

⁶⁶ Schiavone (2005) 363.

⁶⁷ „Iuris prudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia.” *Dig.* 1.1.10.2 Ulpianus 1 reg.

⁶⁸ Cicero *Tusculanae disputationes*, IV, 26. 57: „Sapientiam esse rerum divinarum et humanarum scientiam.”

⁶⁹ Padovani (1997) 200, kül. 6. jp.

meretének tudománya. De korábban azonban már kifejtésre került, hogy az „igazi filozófia” sem más, mint az igazságosság és a méltányosság kutatása és gyakorlása. A (gyakorlati) filozófia ezen meghatározását vonatkoztatja így a jogász most már a *jogászok* tudományára és gyakorlatára.

Hogyan kapcsolódik tehát a jog az igazságosság eszméjéhez? Nem etimológiai-
lag, lexikológiaiilag származik belőle, hanem egészen a *lényegi legmélyén*, a helyes *filozófiai* genealógia, a *fogalmi és tartalmi összetartozás* alapján. Nem létezhetik ugyanis jog, amely nem az igazságosságon alapszik. Ez az ulpianusi mondanivaló veleje. Miért is nevezik tehát egyesek joggal ‘papok’-nak a jogászokat? Miért is művelnek igazi filozófiát a jogászok? Azért, mert a (természetes) méltányosság, az igazságosság és a jog belső kapcsolatának, egységének „papjai”.⁷⁰ A jogászokat azért nevezik tehát joggal „papoknak”, akik „szent”⁷¹ tevékenységet folytatnak, mert a „jónak és a méltányos”-nak, valamint az igazságosnak ismerői a jogi kérdések eldöntésekor.

Az igazságosság keresése a jogászokat különleges tudás birtokába juttatja, minthogy az előbbi kutatásakor gyakorlati szemléletmódjukban és kérdésfeltevéseikkor is az *igazságot* kell keresniük. Ulpianus szerint tehát a jogászok, mivel az igazságos és az igazságtalan, a méltányos és a méltánytalan, valamint a jogszerű és a jogszerűtlen tudományának ismerői, illetőleg ennek gyakorlói, így ezeken keresztül a valódi igazságot kutatják, mégpedig biztosabban úton és hatékonyabban mint mások, akik filozófusnak mondják magukat. Azonban az igazságosság és a „jó és méltányos” közötti nagyon szoros kapcsolat nem csak *elméleti* szinten kerül hangsúlyozásra, hanem a *joggyakorlatot* tekintve is, ezt jelenti ugyanis az, hogy „*tiszteljük* az igazságosságot” és a „jó és a méltányos ismeretét *gyakoroljuk*”. A *prudentia* ugyanis, és így a *iuris prudentia* is, egyszerre elméleti és gyakorlati tudás, pontosabban a jogfilozófiai elvek és fogalmak *gyakorlati* értelmének és tartalmának a *konkrét jogesetekkor* való keresése. Az igazságosságról nem lehet jogászai értelemben érvényes állításokat tenni a konkrét esetektől elvonatkoztatva. Ezért a jogász nem is annyira az elvontan vett igazságost keresi, vagy ami rosszabb, az *a priori* módon, azaz az előzetesen megállapított igazságost uniformizáltan alkalmazza minden körülmények között, hanem az igazságosság jogászból megfelelőjét, a „jó és méltányost”, vagy még pontosabban, az egyedi helyzetekben rejlő természetes méltányosságot keresi az igazságosság általános elve jegyében, ami nem más, mint a „megadni mindenkinek az őt illetőt”.

Ulpianus most elemzés alá vont szöveghelyéből az tűnik ki, hogy a jogászok a (természet)jogászai értelemben vett „méltányosság” gyakorlásán keresztül *követetten* válnak az igazságosság papjaivá. Nyomatékosítjuk: a jogász nem elvont filozófiai vagy politikai igazságossági elveknek kell, hogy elkötelezett legyen, amelyeket majd doktrínéren és kritikátlanul alkalmaz, hanem jogászként sokkal inkább az adott viszonyok belső igazságosságát, azaz méltányosságát kell kutatnia, azt keresve, hogy kit mi illet jog szerint az egyes relációkban. Az igazságosság is csak így nyerhet jogi értelmet. Jogászként, igazi jogászként kell valódi filo-

⁷⁰ Schiavone (2005) 368.

⁷¹ A *civilis sapientiá*-t „*sanctissimá*”-nak nevezi Ulpianus.

zófusoknak lenni, nem elhagyva a jog valódi hivatását, amely a jó és a méltányos művészete.

Mivel azonban a méltányosság nem csak gyakorlati, hanem filozófiai-természetjogi fogalom is, így a természetjog alapigazságain nyugszik a jogász tevékenysége. Azt, hogy mit is értett Ulpianus az igazságosság és a természetes méltányosság alatt, azt másutt tárgyaljuk, ahol kifejezetten e fogalmak jelentését vizsgáljuk.⁷² Így most csak annyit állapítottunk meg, s ez most egyelőre elég is, hogy a méltányosságot és az ettől el nem szakítható igazságosságot már *természetjogi* szemléletben tekintette.

2.6. Elméleti vagy gyakorlati filozófia: teória vagy praxis?

Ulpianus úgy fogalmaz, hogy okkal neveznek „minket” „papoknak”, s ezt a „minket” kifejezést azon jogászi pályára készülőknek irányozza, akiknek művét (*Institutiones*) szánja, és akik most készülnek az éppen most formálisan is létrejött Birodalom igazgatási rendszerében funkcionáriusként elhelyezkedni. (Egy olyan Birodalomban tehát, amelyben nemrég, Kr. u. 212-ben juttatta az állampolgárságot, a római polgárjogot minden szabad alattvalónak – szűk kivétellel – a *Constitutio Antoniniana*.)

Ulpianus többek között azon hamis, vagy csak színleg filozófiai attitűddel kívánta a jogtudományt szembeállítani, akiknek képviselői a világtól elvonulva keresték az igazságot, s amely életforma esetleg vonzó lehetett volna az akkori fiatalság számára.⁷³ Ezzel a beállítottsággal állítja szembe a jogászok *aktív* igazságosság-keresését, amely praxis csak a mindennapok jogéletében, például a Birodalom kormányzati világában gyakorolható, tehát nem elvonultan a *magányos bölcsék* életét élve. Egy olyan praxistról van szó, amely *nem merő technikai tudás*, hanem sokkal inkább *gyakorlati bölcsesség (prudentia)*, amelynek szilárd morális és filozófiai alapjai vannak. A fentiek alapján már világos lehet, hogy Ulpianus nem két filozófiát állított szembe egymással, hanem két erényesnek tartott életformát, igazság-keresési módot. Az egyik oldalon vannak a jogászok, akik Ulpianus korában egyre inkább a kormányzati szférában vállalnak szerepet, s akik a jog eszköztárával az *igazságosságot* törekednek érvényre juttatni, ami révén – a fent említett módon – így igazi filozófussokká válnak, a másik oldalon pedig ott vannak a világtól menekülő, attól való visszavonulást választó bölcsék, akik a világról lemondó életmódjukkal és mentalitásukkal nem tudnak az igazsághoz közelebb kerülni, így igazából csak bitorolják a filozófia megnevezést, minthogy annak csak látszatát keltik (*simulatum philosophiam affectantes*).⁷⁴ Az elköteleződés és az *aktív felelősségvállalás etikája* kerül tehát felmagasztalásra egy olyan birodalom szolgálatában, amely az igazságosságra törekszik, mert jogászai orientálják, vagyis végső soron a gyakorlati ésszerűség áll szemben a világtól való meneküléssel, az önmagába zárkózó belső elvonulással és az így vett igazság-kereséssel. Ezen utóbbi életforma már Ulpianus korában megjelenik, de őtána

⁷² Frivaldszky (2007) 96sk, 102sk.

⁷³ Schiavone (2005) 371skk.

⁷⁴ Uo. 373.

terjed el igazából. Marcus Aurelius volt talán az utolsó, aki a két utat magában még egyesíteni tudta, de ő utána már ez lehetetlen. Az Ulpianus által művének hallgatóságának evidenciaszerű, kompakt megfogalmazással felmutatott út tehát a *gyakorlati filozófia* útja, amely az igazságosság folytonos, lankadhatatlan keresése révén az igazság felé tör utat, s így méltán neveztetik igazi filozófiának.⁷⁵

Ha a jognak az igazságossághoz kell idomulnia, amely utóbbi azon természetes méltányossággal azonos, amelyet a jogászok juttatnak érvényre a mindennapok jogéletében, akkor ezen egyezésnek csak ők, a jogászok lehetnek a biztosítékai.

Az ulpianusi gondolatmenetben implicit, de egyértelmű azon összefüggés, hogy az igazságosság és az azon alapuló jog az *igazság*, és mivel a filozófia az *igazság keresése* annak eredeti, platóni értelmében, így a jog tudása és gyakorlása a *vera philosophia*, minthogy az az *igazságról* való gyakorlati tanúságtétel. Ennek alapján válik érthetővé, hogy a nagy jogász miért nevezi az igazságosságot kereső jogászokat igazi filozófusoknak.⁷⁶

Kérdés azonban, hogy az igazságosság alapjául álló méltányosság, azaz az igazság valódi tartalmát át tudták-e látni a jogi kérdéseket érintő filozófiai tartalmaiban.

2.7. A „veritas” vagy az „auctoritas” „facit legem”, avagy az igazságosságot és az igazságot kereső jogtudomány kontrollfunkciója

A klasszikus jogtudomány legnagyobbjai, Papinianus, Paulus és Ulpianus mindhárman maguk is gyakorló jogászok voltak. A császári közigazgatás legmagasabb tisztségét töltötték be, *praefectus praetoriók* voltak, s így az egész igazságügyi igazgatás vezetői, valamint a teljes hivatalnoki kar irányítói voltak.⁷⁷ Ennek hátterében válik igazából érdekessé és meggyőzővé Ulpianus fent kifejtett gondolata arról, hogy a jogászok azon jog őrzői, amely az igazságosságon, s voltaképpen a természetes méltányosságon alapszik. Ulpianus nem filozófiailag és gyakorlatilag megalapozatlan, tét nélküli etikai buzdítást intézett a császári közigazgatásban majdan dolgozó „jogázhallgatók”-hoz, hanem olyan megállapításokat tett, amelyek nemcsak hogy gyakorolhatóak, hanem gyakorlandóak is. Ezt ő is saját jogász gyakorlatában, sőt szervezetiirányítói praxisában is megtapasztalhatta.

Miként értette Ulpianus jogtudósként és a császári igazságügyi és közigazgatás vezetőjeként azon – *Digestában* található – központi jelentőségű kitételét, miszerint „amit a fejedelem rendel, az törvényi erővel bír”?⁷⁸ Ezen kitételnek a keresztény császárkorban, s különösen a iustinianusi korban vett posztklasszikus értelmével, s ennek középkori továbbfejlődésével másutt behatóbban foglalkozunk, ahol a méltányosságnak a fejedelem jogalkotási kompetenciájának kijelölésében betöltött szerepét elemezzük.⁷⁹ Most azonban az eredeti ulpianusi értelmet

⁷⁵ Uo.

⁷⁶ Uo. 371.

⁷⁷ Peter Stein *A római jog Európa történetében* ford. Földi Éva (Budapest: Osiris Kiadó 2005) 33.

⁷⁸ D. 1, 4, 1 pr-1: „Quod principi placuit, legis habet vigorem.”

⁷⁹ Frivaldszky (2007) 176–195.

kívánjuk röviden tárgyalni, amely számos érdekes vonatkozást tartogat a számkra.

A fenti voluntarista megfogalmazás – a szintén ulpianusi hatásos *‘princeps legibus solutus’* kifejezéssel együtt – a késő középkorban, illetve a kora újkorban a „*Rex est lex*” és más megfogalmazásokban széles körben uralkodó vált a teljes XVI. század abszolútizmusaiban. De hatása fellelhető Hobbesnál és másoknál is, a törvénypozitivizmus számos gondolkodójánál az „*auctoritas non veritas facit legem*” jegyében. Következésképpen a politikai hatalom és annak letéteményese, a szuverén, kizárólagos, egyedüli és szinte természetjogi korlát nélküli forrása a jognak (a törvénynek).

Mit jelent azonban a fenti tétel Ulpianus korában, amikor az isteni természeti törvény nem *már* nem, mint a modern korban, hanem *még* nem korlátozta a császári jogalkotói hatalmat? Miképpen tudott érvényesülni a jog tudományában az általa központinak tekintett természetes méltányosság akkor, amikor a császári törvényalkotás immáron elárasztja a *ius* tereumát? A jogászoknak, mint a jog őrzőinek milyen szerepe van a jognak az igazságossággal, illetőleg a természetes méltányossággal való konzonanciájában?

Ulpianus egyenlő hangsúllyal állította⁸⁰ a következő két elvet: (a) azon jogtudomány elsőbbségét egyrésztől, amelynek az igazságon és az igazságosságon alapuló jog keresésében primátusa van, valamint másrésztől, nem kisebb nyomatékkel (b) a császári hatalom teljhatalmú, egyedüli és kizárólagos voltát a jogalkotás vonatkozásában a Birodalomban, aminek következtében a fejedelem akarata minden alattvalót kötelez. Miként lehet e két állítás, illetve princípium között fennálló nyilvánvaló ellentmondást feloldani? Miként lehet összeegyeztetni a *pozitivist legalitás* (a törvényhozó fejedelem) és a természetjogias beállított-ságú *tartalmi legitimitás* (az igazságot kereső jogászok) igényeit?⁸¹ A végleges megoldás – nézetünk szerint – majd csak a posztklasszikus korszakban fog bekövetkezni, amikor a keresztény császár és annak jogalkotása, de az egész jogszolgáltatás is, az örök törvénynek, pontosabban immáron a keresztényi értelemben vett méltányosságnak lesz alávetve.

Milyen megoldás olvasható ki a fentiek vonatkozásában Ulpianus írásából? Egymást kizáró lenne a törvénypozitivizmus és a természetjogias alapállás? Azt kell, hogy mondjuk, hogy Ulpianus ezen két irányzatot nem tekintette egymást kizáróknak, hanem egységben szemlélte a két törekvés irányt. A császári kancellária, s nem pedig a jogászok elkülönült, specifikus tudással rendelkező rétege jelentette már e korban a jogteremtés és jogfejlesztés fő súlypontját. A jogászok tudománya azonban Ulpianus szerint nem vesztette el sajátos küldetését, feladatát, bár világos volt, hogy korábbi szerepüket nem nyerhetik vissza. A feladatuk immáron az, hogy mivel a természetes méltányosságon nyugvó jognak a letéteményesei, így a *császári jogalkotási termékeket az igazságossági elvhez mérjék*, s ahhoz igazítsák. Ezen elv arisztotelészi és cicerói értelmében továbbra is a „mindenkinek megadni az őt illetőt”. A jogászok jogtudományának szerepe így

⁸⁰ Schiavone (2005) 376.

⁸¹ Uo.

most már nem a jog (*ius*) jogtudósi teremtésében, hanem a császári *törvényalkotás kontrolljában* áll.⁸² Ehhez azonban szükség van a természetjogi alapállás érvényesítésére, de annak gyakorlatias, a természetes méltányossághoz kötött értelmében, amely a helyes tulajdonosi rend és disztribúció érvényesülését eredményezi az egyes szabályozási területeken. Ulpianus a jogászok tevékenységével fémjelzett természetjogi alapú tartalmi legitimitás és a császári törvényalkotás között nagyfokú együttműködést tételezett, de immáron a birodalmi igazgatás szervein belül. A jogászok szerepe így a *belső kontrollt* jelentette a jogalkotási folyamatban. A fejedelem akarata a törvény, azonban ez azon jogtudomány kontrollja alatt áll, amely az igazságot folytonosan keresi, s tudja, hogy a jogot egészen belső kapcsolat fűzi az igazságos rendhez, azaz a természetes méltányossághoz, amely révén mindenki azt kapja, ami őt megilleti.

A fejedelem a jogalkotáshoz szükséges *teljhatalommal* rendelkezett, de nem rendelkezett azon hatalommal, amely ezen jogalkotási termékeket az igazsághoz és az igazságossághoz méri. Ez a jog tudományát illeti, amely a „jó és a méltányos”, a természetes méltányosság érvényre juttatásának a specifikus tudása, annak igazi művészete. Ezen tudományt a jogászoknak féltékenyen kell őrizniük, minthogy az előbbi tudásának a „papjai”. Ez az egybevetés és kontroll tehát őket illette, ami inkább egy *preventív* összevetést, valamint finom igazítást jelentett, de semmiképpen sem nyílt kritikáját a császári abszolutizmusnak.⁸³

De miért vágtunk bele ebbe a hosszúra nyúlt elemzésbe? Érint minket az, hogy miként gondolkodott Ulpianus, a nagy jogtudós, a római Birodalom igazgatási rendszerének a vezetője a jogászok hivatásáról és a jogtudomány szerepéről? Úgy gondoljuk, hogy igen.⁸⁴ Mégpedig a következők miatt.

A jog, az igazságosság és a természetes méltányosság kapcsolatának, valamint az igazi filozófia gyakorlásának üzenete korunk számára is érvényes maradhat, amikor a jogászok a kormányzati szféra és a közigazgatás teljes spektrumában meghatározó szerepet töltenek be nemzeti szinten, de talán nem tévedünk, ha azt állítjuk, hogy az egész Európai Unióban is. A jogászai tevékenységet természetesen evilági hivatásnak tekintjük, de az igazságossággal, a természetes méltányossággal való kapcsolatát a jognak nem feledhetjük. Éppen ezen reláció tartalmának *jogászai* kimunkálása a feladat az egyes döntések alkalmával. Manapság az Európai Unióban a demokrácia-deficit érzékelésével párhuzamosan megfigyelhető a politikai részvétel szerepének erősítése. De kérdés, hogy a politikai szereplők

⁸² Uo. 377.

⁸³ Uo. 378.

⁸⁴ A jogelméletet művelők számára is központi jelentőségű, hogy a tartalmi igazságosság és a pozitív jog legalitásának összeütközéséből fakadó problémákat annak felmerültéig visszakövessék. Nem csak a történeti hitelesség kedvéért, hanem mert ezen kérdésre olyan válaszok születtek a görögök és a rómaiak idejében, amelyre a legkevesebb az, amit mondhatunk, hogy „figyelemre méltó”. A jogelmélet sajnos mind a mai napig nem fedezte fel magának teljes hordejében ezt a korszakot, különösen nem a római jogászok gondolkodásmódját, amely korszakot inkább meghagyják a jogtörténészeknek. Magyarországon üdvözlendő kivételnek számít Szabó Miklós érdeklődése a klasszikus örökség iránt: Szabó Miklós ‘Formal Justice and Positive Law: The Graeco-Roman Heritage’ in *A bonis bona discere: Festgabe für János Zlinszky zum 70. Geburtstag* (Miskolc: Bíbor Kiadó 1998) 253–267 [Ünnepi Tanulmányok 5].

minden körülmények között jogot alkotnak-e? Minden jogalkotási termék jognak mindössül a szó igazi filozófiai értelmében? Nem úgy áll-e a helyzet, hogy a politikai szervek *formailag* „törvényt” alkotnak bármilyen is legyen annak konkrét jogszabályi elnevezése és formája, azonban annak jogiságáról jogászai, *tartalmi* értelemben még véleményt kell mondani? Úgy gondoljuk, hogy igen. A legitim politikai hatalom a természetjog alapján fel van hatalmazva a törvényalkotásra. Azonban nem minősíthető kritikátlanul minden így keletkezett „törvény”, norma eleve „jog”-nak. Különbséget kell ugyanis tenni a hatalom alkotta pozitív törvény és a jogiság lényegét adó természetjog (természetes méltányosság) között. Nem arról van szó, hogy a politikai szereplők eleve ne törekednének az igazságosság és a természetes méltányosság elérésére. Sokkal inkább arról, hogy a jogászok, akik alázatosan „tisztelik az igazságosságot”, rendelkeznek azzal az ismerettel és képességgel, hogy a „jó és a méltányos ismeretét” gyakorolják, „szétválasztva a méltányost a méltánytalantól, megkülönböztetve a jogost a jogtalantól” – hogy Ulpianus kifejezéseit használjuk.

Helytelen a posztmodern kor többféle módon kifejeződő, de általánosnak mondható jelensége, amely felfogás eredményeképpen az igazságosság jobbra önkényesen értelmezett politikai tartalmakat vesz fel az emberi jogok radikális értelmezésekor. A jogászok hajdanán mindig is azt tartották, hogy a jog, az igazságosság és a méltányosság kapcsolata *realitás-közeli*, amiképpen a méltányosság is tartalmában „természetes”, mert a természeti renden alapul. Ezen természetes igazságossági és méltányossági tartalmak meghatározása főként a jogászok feladata, de ha adott esetben a politikusoké, akkor sem tekinthetnek el a politikai jogalkotók az említett fogalmak természeti rendhez való kapcsolatától, azok realitáselvűségétől.

Láthattuk, hogy Ulpianus azt üzeni a jogászoknak, s így történelmi távlatokban nekünk is, hogy nekünk jogászoknak, akik a joggal foglalatostkodunk, nem szabad elfelednünk, hogy a jognak elszakíthatatlan kapcsolata van az igazságossággal és a természetes méltányossággal oly módon, hogy azokon alapszik. Azon jognak *őrzői* tehát a jogászok, amely csakis a természetes méltányosságon és az igazságosságon alapulhat.⁸⁵ Ebből fakad, hogyha nem azon alapszik a törvény, akkor az igazságosság és a természetes méltányosság, mint érvényes természetjog, *kritikai* funkciója kerül előtérbe az igazságtalan, *jog*-talan törvénnyel szemben (ami azonban már túlmutat az ulpianusi intención⁸⁶). Másrészt fakad az is, hogy bár minden politikai jogalkotó köteles a jog ilyen belső lényegét tiszteletben tartani és érvényesíteni, de ha a politikusok legiszlációjuk során el is kívánnák adott esetben szakítani a törvényt a természetes igazságossági és méltányossági alapjától, akkor a jogászoknak fel kell lépniük a törvény fogalmával való ilyen visszaéléssel szemben, mivel nem létezik pozitív törvény vagy pozitív jog, csak ha jogilag *érvényesen* ír elő, amihez azonban az *objektív értelmű igazságossághoz* kell idomulnia.

Ulpianus azzal, hogy a jog, az igazságosság és a (természetes) méltányosság

⁸⁵ Schiavone (2005) 368.

⁸⁶ Ulpianus esetében ez a kritikai lehetőség még csak hipotetikus.

azonosságát természetjogi kontextusban konceptualizálta, a jogról való reflexió középpontját még nem toltta át a filozófiába, hanem megmaradt a jogi gondolkodás keretei között. Ennek garanciáját a természetes méltányosság gyakorlati kategóriája jelentette. Ennek gyakorlása által a jogászok *jogászként* váltak filozófusokká, igazi filozófusokká, az „igazi filozófia” korábban kifejtett értelme szerint. Ciceróval ellentétben ugyanis Ulpianus úgy tudta érvényesíteni a természetjogias gondolkodást, hogy a jogtudományt nem tette másodlagossá a filozófiával (illetve a retorikával) szemben.⁸⁷ Magukat a jogászokat specifikus, pontosabban *prudenciális tudásukkal* minősítette filozófusoknak, igazi filozófusoknak, sőt egy birodalom (világ) igazságosságának letéteményeseinek.

Úgy gondoljuk, hogy a fenti relációk biztosítása továbbra is a jogászok feladata, hivatása maradt. Az ő jog-őrző feladatuk maradt az egyre inkább egységesülő Európában is, amelyben nemegyszer az eufórikus politikai akarat termékeként megjelenő törvények nem rendelkeznek *jogisággal*, a ‘jog’ fentiek szerinti értelmében. De talán a jogászokra vár e feladat a globalizálódó világ nemzetközi jogot érintő, de más döntő területein is, ahol még a politika szervező, integratív és kiegyenlítő mechanizmusai is alig képesek uralni a (gazdasági és pénzügyi) folyamatokat. Ezért a különböző nemzetközi gazdasági és egyéb szervezetek gyakorlatának és normaszabásának természetes méltányossághoz való idomítását kell(ene) végezniük a jogászoknak, legalábbis némely területen, így például a munkavállalókkal, az üzleti partnerekkel való kapcsolatban.

Összefoglalásul annyit megállapíthatunk, hogy ha természetesen nem is lehet vagy érdemes Ulpianus jogászi „gyakorlati filozófiáját”, szemléletmódját egy mérőben más, immáron jobbára posztmodern Európa jogéletébe átplántálni, mégis számos tanulságot szolgáltat számunkra a nagy jogtudós által mutatott kiállás a jogászi hivatás mellett. Ez számunkra azt üzeni, hogy a jogászok gyakorlati filozófiája szervesen kötődik az igazságosság, a méltányosság és a jogászi értelemben vett igazság természetjogi tartalmához, annak gyakorlati, realitáselvű értelmében. Így nem a posztmodern igazságosság-felfogások, nem is annak pragmatikus filozófiai változata, de még csak nem is az analitikus gondolkodás jegyében fogant, kantiánus jegyeket is hordozó, az angolszász területeken – de immáron másutt is – erős pozíciókkal rendelkező gyakorlati filozófia, hanem a klasszikusokhoz visszanyúló azon gyakorlati filozófia a követendő irány a jogászok számára, amely az ember és az emberközi viszonyok természetéből kíván kiindulni. Márpedig számunkra ez a gondolati irány tűnik a máig kitörölhetetlen hatást mutató (kontinentális) európai hagyománynak.

⁸⁷ Ld. Schiavone (2005) 378.