

Tomista kalandozások Téglási András monográfiája* kapcsán

I. RÖVIDEN A MŰRŐL

A szép kiállítású, keménynyomtatású könyv Téglási András doktori értekezésének továbbfejlesztett változata, a Pólay Elemér Alapítvány Sorozatának negyvennyolcadik darabjaként jelent meg Szegeden, 2014-ben. A PhD-dolgozat nyomai a kötetben látványosak, makroszerkezeti szinten is fellelhetőek, hisz például – szokatlan módon – a disszertáció tézisei és a jogi szaktudományos munkákban általában javallott *de lege ferende* javaslatok is megtalálhatóak a műben, az összefoglalás után. Nem gondolom azonban úgy, hogy ez a meglepő szerkezeti-tartalmi megoldás a mű értékét csökkentené, sőt, inkább a használhatóság javára válik. A tézisek az egész mű rövid summáját adják azoknak, akik csak az okfejtés érdemi részére kíváncsiak, vagy nincs idejük az egész kötet elolvasására. A jogalkotási javaslatoknak is meg volt korábban a maga külön célja és célközönsége, hiszen az értekezés lezárásakor még javában folytak az új Alaptörvény előkészítő munkálatai, és a szerző valóban konkrét javaslatokat tett a tulajdonhoz való jog alkotmányos szintű szabályozásának tartalmára.

A munka nyelvezete kifejezetten szabatos, törekszik az igényességre és a szakszerűsége, mégis jól érthető. Mondatainak íve van, a szöveg koherenciáját azt sem rontja, hogy számos esetben találkozzunk – nyilván egyfajta didaktikai célú sulykolásként – egyes gondolatok, mondatfűzések szinte szó szerinti megismétlésével. Különösen megható és a kötelező jelleg ellenére igencsak személyes hangvételű az előszó azon része, amelyben a szerző számos mesterének és kollégájának mond köszönetet szakmai segítségükért. Az előszót a szerző a „*Gloria in excelsis Deo!*” felkiáltással zárja, és bár a műben egyáltalán nem kerül kibontásra, a szerző egyes megállapításai valóban tükröznek természetjogias jelleget, mint például az a kedves, de nem feltétlenül teljes mértékben igaz gondolat, hogy a kompromisszumok nélkül csak a tudást és a szeretetet lehet birtokolni.^[1]

* Téglási András: A tulajdonhoz való jog alkotmányos védelme, Szeged: Pólay Elemér Alapítvány 2013 [2014], 284. p.

[1] Uo. 15.

A tulajdonképpeni téma, a tulajdonhoz való jog érdemi tárgyalására öt nagy gondolati egységben kerül sor. Ezek közül az első a problémakör mélyebb vizsgálatához elengedhetetlen fogalmi tisztázásokat teszi meg. Világosan elhatárolja egymástól a tulajdon, a tulajdonjog és a tulajdonhoz való jog fogalmait. Már ebből a bevezető jellegű fejezetből kiolvashatóak a szerző felfogásának legfontosabb alapelemei. Három részjogosítványra bontja a tulajdonhoz való jogot: megkülönbözteti a tulajdonosi jogállás garantálását, a polgári tulajdonjog elvonásával szembeni abszolút és feltétlen védelmet, valamint a polgári jogi tulajdon korlátozásával szembeni feltételes és relatív védelmet. A tulajdonhoz való jogot alanyi alapvető jognak tartja, annak ellenére, hogy a magyar Alkotmánybíróság gyakorlatában „csak” alkotmányos alapvető jogként kezelik. A különbség jelentős, hiszen míg az alapjogok első csoportjára a szükségesség és arányosság tesztjét kell alkalmazni, addig a másodikra elegendő a közérdekűség. A közérdek fogalmát a szerző egyébként is nehezen meghatározhatónak tartja, és óvatosságra int használatával kapcsolatban. Mindezzel összefügg, hogy a tulajdonhoz való jog – elvonásnak nem minősülő – korlátozását a szerző meglátása szerint szintén az első alapjogi teszt (szükségesség-arányosság) alapján kellene megítélni. Az értékgarancia jelenleg jellemző alkalmazását sem tartja megfelelőnek, és úgy véli, hogy az AB jogbizonytalanságot okoz azért, hogy nem előre kiszámítható módon nyújt hol érték-, hol pedig állaggaranciát.

A szerző a második, tárgyhöz képest rövidke részben hétmérföldes csizmával, mindössze tizennégy oldalban siet végig a tulajdon jogi szabályozásának főbb fejlődési csomópontjain az ókortól kezdve, a feudális tulajdonviszonyokon át, egészen a kisajátítás előzményéiig.

A harmadik rész is eléggé vázlatos, a tárgyalat problémához azonban az előbbi, történeti résznél már jóval szervezesebben csatlakozik. A tulajdonra vonatkozó alapvető elméletek (Locke, Hobbes) rövid bemutatása után a tulajdonvédelem egyetemes fejlődéstörténetéből villant itt fel Téglassi egyes meghatározó pillanatokat.

A könyv gerincét, érdemi és egyben legkidolgozottabb részét a negyedik rész alkotja. Itt a szerző a tulajdonhoz való jogra vonatkozó magyar alkotmánybíróági gyakorlatot mutatja be és elemzi. Noha elsősorban a magyar praxisra koncentrálna, kitekintésszerűen foglalkozik a német Alkotmánybíróság és az Amerikai Egyesült Államok Legfelsőbb Bíróságának joggyakorlatával is. Ennek megfelelően nem meglepő, hogy a témával foglalkozó magyar szakirodalmat átfogó jelleggel és a teljesség igényével használta, és emellett kisebb számban találunk angol, német, illetve elvétve francia nyelvű hivatkozásokat is.

Ez a rész kitűnő áttekintést ad a tulajdonhoz való jog hazai kidolgozásának folyamatáról, másrészt a tulajdonjogot a többi alapjoghoz való viszonyában is tárgyalja, a magyar szakirodalomban hiánypótló módon. Téglassi művének ez a legértékesebb része, az ezt megelőző különféle bevezető egységek innen visszatekintve csupán függelékeknek tűnnek.

A könyv értékeinek és eredményeinek pusztá megisméltése vagy összegzése helyett e rövid recenzió keretében arra teszek kísérletet, hogy a szerző által

felvetett, de más irányú célkitűzés miatt elvarratlanul hagyott elméleti szálak közül néhányat röviden átgondoljak.

II. TERMÉSZETJOGI ÁTHALLÁSOK TÉGLÁSI MŰVÉBEN

Téglási a tulajdont a természet elsajátításának folyamataként definiálja.^[2] Érdekes lett volna bővebben kifejtenie, hogy pontosan kitől vagy mitől történő elsajátításra kell itt gondolnunk, és további részletezést érdemelt volna az, hogy milyen alapon ruházza fel processzuális jelleggel a tulajdont. Mindenesetre a szerző e gondolatai akár tomista módon is értelmezhetőek. Az elsajátítás egy ilyen interpretáció szerint az embernek a Teremtőtől adott, a természeti javakra vonatkozó potenciális hatalmára utalna, a folyamatjelleg pedig azt sugallhatná, hogy az elsajátítás, azaz a tulajdonná válás, illetve a tulajdonban tartás folyamatos felülvizsgálatnak van alávetve a közjó aktuális állapotának megfelelően. További, akár természetjogi alapon is értelmezhető gondolata a szerzőnek, hogy a jog véleménye szerint nem a tulajdon tárgyára koncentrál, hanem arra, hogy annak immanens közegét megteremtse.^[3] A szerző nem ad ehhez különösebb magyarázatot, így nem is igazán érthető, mit takar itt az immanens jelző. Ha megint Szent Tamáshoz fordulunk segítségért, akkor ezt, a tulajdont körülölelő immanens közeget akként érthetjük, hogy a természeti adottságokra épülő, és ezért belső, objektív törvényszerűségekkel bíró társadalmi közösségekben a tulajdoni rendnek is ezeket a maguktól adott erővonalakat kell követniük. Hogy feltevésünkkel nem járunk teljesen rossz nyomon a szerző felfogásának dekódolásában, erősíti az a később megfogalmazott állítás, hogy a tulajdont magán- és közjogi korlátai nem kívülről korlátozzák, hanem annak részét képezik.^[4]

Kapcsolódik ehhez a gondolathoz az a szerző által idézett John Locke-i gondolat, hogy egy állam pusztá létrejöttével alkotmányos,^[5] azaz egyfajta konkrét rendet mutat fel. Bár ez önmagában még semmit nem árul el az adott alkotmányos rendről, csupán azt, hogy a hatalom egy konkrét, de bármilyen (önkényes vagy demokratikus) formában intézményesült, mindenesetre azt sugallja, hogy a spontán államképződés követi az objektív (természeti) adottságok erővonalait.

Az olvasó szívesen többet megtudna az elsőre paradoxnak tűnő, Irving Fishertől származó gondolatról is, amely szerint a tulajdon a vagyon élvezetének szabadsága, absztrakt társadalmi viszony.^[6] Hogy fér meg egymással az élvezet szabadsága mint abszolút jelenség a társadalmi viszony szükségyszerű relativizmusával?

[2] Uo. 15

[3] Uo. 17.

[4] Uo. 41.

[5] Uo. 21–22.

[6] Idézi Uo. 17.

Mit jelent itt az absztrakt kifejezés? Mitől került elvonatkoztatásra, absztrahálásra a tulajdon?

Egy futó pillanatra Kant is megjelenik a könyvben, mint aki szerint a jogok forrása erkölcsi igazolhatóságukban rejlik. Hasonló villanást képez Aquinói Szent Tamás is, akinek a szerző – valószínűleg valamely szekundér irodalom alapján – az alábbi véleményt tulajdonítja: „minden gazdag vagyonára minden szegény javára haszonélvezeti jogot kell biztosítani”.^[7] Tulajdonképpen ez a rövid mondat adta az apropót arra, hogy a jelen recenziót megírjam. Mivel a szerzőnek nem volt célja a tulajdon, illetve a tulajdonhoz való jog eszmetörténetének részletező bemutatása, hiszen őt elsősorban a magyar Alkotmánybírósági gyakorlat érdekelte, megelégedhettem azzal, hogy csak egy nagyon vázlatos elméleti háttérrel vázol fel, ahol az egyes gondolkodók nézetei csupán tömör bemutatást nyernek. A fenti összegzést azonban kissé félrevezetőnek tartom. Egyrésztől azért, mert Aquinói Szent Tamás nem haszonélvezeti jogról, hanem használati jogról, pontosabban a használat hatalmáról (*potestas utendi*)^[8] beszélt, és ezt a fogalmat mind a római jogtól, mind a hatályos polgári jogoktól kissé eltérő módon használta. Másrészt nem arról van szó, hogy ezt a jogot biztosítani kellene, hanem arról, hogy az természettől fogva fennáll. Harmadrészt szerény lehetőségeimmel szeretném megsejtetni, milyen hatalmas intellektuális és gyakorlati gazdagságra bukkanhatunk az aquinói szent munkáiban a tulajdonnal és a tulajdoni renddel kapcsolatban, amelyek természetesen nem férhettek bele ebbe az alapvetően más irányultságú, és a maga célját tökéletesen megvalósító Téglási-munkába.

III. A TOMISTA TULAJDONFELFOGÁS VÁZLATA

E helyen Horváth Sándor domonkos rendi szerzetesnek Aquinói Szent Tamás tulajdontonára vonatkozó gondolatai^[9] alapján kívánom röviden bemutatni a tomista tulajdonfelfogást, párbeszédben néhány kortárs szellemi irányzattal, a neoklasszikus és a viselkedési közgazdaságtannal, illetve Rawls, Weingast és Hadfield munkásságával.

A könnyebb áttekinthetőség kedvéért bontsuk most a társadalmat három szereplőre: a gazdagok és a szegények csoportjára, valamint az államra. E társadalomban ideális módon a szociális igazságosságnak kell(ene) uralkodnia, amelyet Szent Tamás *iustitia legalis*nak nevez.^[10] A szociális igazságosság megvalósulása primitív társadalmi modellünkben az anyagi javak olyan

[7] Uo. 24.

[8] Summa II^a-IIae q. 66 a. 1 ad 1.

[9] Horváth, 1929.

[10] Summa II-II, Qu. 58. a. 6.

újrafelosztásán alapszik, amely a gazdagoktól bizonyos jóságokat elvon és azt a szegényeknek juttatja. A redistribúciót az állam végzi el.

Azonnal világossá válik a rendszer működtetésének legalapvetőbb kérdése: mit és mennyit szabad elvonni a gazdagoktól? Központi kérdés ez, hiszen nyilvánvalóan ez az elvonás fogja képezni a szegényeknek járó juttatás anyagi alapját, illetve fedezi az állam önfenntartásával járó költségeket. Az elvonás mértékének meghatározásakor abból kell kiindulnunk, hogy arra a gazdagok feleslegéből kerülhet sor. E felesleget az államnak az osztó igazságosság, a *iustitia distributiva* (azaz kinek-kinek a magáét biztosítva) alapján úgy kell szétosztania a szegények között, hogy az erkölcsi tökéletesedésüket szolgálja.

Első lépésben meg kell tehát határozni, hogy mi a felesleg. A gazdagok, azaz a teljesítés alanyai (*Leistungssubjekt*)^[11] szempontjából a felesleg meghatározásában a lelkiismeret jelenti a legbiztosabb mércét. Mielőtt elhamarkodva érzélgőssége miatt elítélnénk e megközelítést, gondoljunk bele, hogy a neoklasszikus közgazdaságtan a maga sarokkövéül egy sokkal gyengébb, mert nem is létező emberképet választott, a *homo economicus*-ét,^[12] a racionális, haszonmaximalizáló individuumét. Empirikus tény, hogy tökéletesen racionális személy nem létezik, lelkiismerete viszont – tapasztalataink szerint – mindenkinek van. A viselkedési közgazdaságtan már józanabban közelebb jár a valósághoz, amikor a kognitíve korlátozott egyént, a *homo myopicus*^[13] választotta gondolati rendszere bázisául. Látnunk kell azonban, hogy ezen rövidlátó emberke nem konkrét egyedi személy, hanem egy, a statisztikai sokaságból konstruált fikció. Így, a neoklasszikus közgazdaságtanhoz hasonlóan, a *behavioral economics* is önellentmondásba keveredik, amikor a közjót az egyéni jólétek szimpla összegében határozza meg. Hiszen saját közjó felfogásuk építőköveit nem az egyes konkrét személyek, hanem fikciók vagy a statisztikai alapon redukált műkreációk képezik, olyan egyedek tehát, amelyeket bevallottan nem kezelnek a maguk teljességében. Már a Mill-féle politikai gazdaságtan sem a teljes emberi egyént és annak társadalomban elfoglalt valós helyzetét, csupán egyetlen jellemzőjét, a bírvágyát vette figyelembe.^[14] A fentiekből következően a neoklasszikus közgazdászok a közjóról is csak meglehetősen durva megközelítéssel bírhatnak,

[11] Horváth, 1929, 17.

[12] A kifejezést a 19. század végén már használták John Stuart Mill kritikusai. (Persky, 1995, 221-231., 222.) A fogalom eredete azonban meglehetősen bizonytalan. (O'Boyle, 2007, 321-337., 321-322.)

[13] A fogalomról ld. bővebben Bar-Gill, 2012, 21-22. A szisztematikus kognitív gyengeségeket Epstein is elismeri, azonban úgy véli, a piac önmagában képes e hibák moderálására. Ld. Epstein, 2006, 111-132., 120.

[14] „*Political Economy*« [...] *does not treat of the whole of man's nature as modified by the social state, nor of the whole conduct of man in society. It is concerned with him solely as a being who desires to possess wealth, and who is capable of judging of the comparative efficacy of means for obtaining that end. It predicts only such of the phenomena of the social state as take place in consequence of the pursuit of wealth. It makes entire abstraction of every other human passion or motive.*” (Mill, 1874, 5., 38.)

a viselkedési közgazdaságtan művelői pedig egy jókora lépéssel ugyan közelebb állnak a valósághoz, de azt mégsem érik el.

A tomista modell elkerüli ezt az alapvető bizonytalanságot, amikor az előző, neoklasszikus és viselkedési közgazdaságtani próbálkozásoktól eltérően következetesen, a konkrét egyén konkrét lelkiismeretére építi rendszerét. Nyitott kérdés maradt azonban mindmáig a pozitív tudomány számára, hogy az egyéni lelkiismeretek mennyire homogének (intuíciónk azt súgja, hogy nem azok), illetve, hogy egy esetlegesen rájuk épülő gazdasági modellben a belső erkölcsi értékítéletek heterogenitása mekkora hátránnyal járna, és maguk a lelkiismeretek mennyire torzulnának az önérdkek nyomása alatt. Ez az ellenvetés azonban exogén, hiszen Szent Tamás arra a mai ismereteink szerint nem falszifikálható és ezért tudományos szempontból kevésbé értelmezhető^[15] felvetésre épít, hogy a lelkiismerete mindenkit a helyes irányba vezet. A másik kettő, a neoklasszikus és a viselkedési közgazdaságtani modell hibái azonban endogének, magában a rendszerben gyökereznek. Ugyanakkor ezen utóbbiak nagy előnye, hogy jól számszerűsíthető és mérhető egységekkel dolgoznak. Fontos látnunk azonban, hogy ez semmiképpen sem egy intrinzikus előny, amely e rendszerek intellektuális fölényéből származik, csupán időleges, technikai részeredmény. A neoklasszikus gondolkodásmód válságtüneteit tapasztalva nem is biztos, hogy ez az előny képes kompenzálni a rendszerben immanensen rejlő paradoxont, nevezetesen, hogy nem képes ellentmondásmentesen meghatározni a gazdasági folyamatokba történő beavatkozás legitim alapját, hiszen azok az egyedek, amelyekből kiindul, és amelyek preferenciáinak kielégítése alapján a közjót aggregálja, és akikre tekintettel a húsbavágó redisztribúciót elvégzi, nem léteznek.

A felesleg leadása a gazdag részéről Szent Tamásnál nem jótékonykodás, hanem természetjogi és pozitív jogi kötelezettség. Ez az obligáció egyrészt az ember istenképiségéből,^[16] azaz értelemmel való felruházottságából ered, az ember ezen tulajdonsága képezi a földi jószágok feletti uralom alapvető jogcímét. Ez az uralom azonban még nem a strikt értelemben vett tulajdonjog, csupán célhoz kötött használati jogosultság (*dominium radicale* vagy másképp *ius utendi*), amely alapján csak egy alacsonyabb szinten képződhet a jogi értelemben felfogott tulajdon (*dominium actuale*). A használati jogosultság három oldalról szenved korlátozást. Felülről, mivel Isteni adomány, oldalról, mivel gyakorlása során tekintetbe kell venni az embertársakat, végül alulról, mivel a többi élőlény érdekeivel is számolni kell a saját javak használatakor.^[17] Ezen keretek között a *ius utendi* azonban általános, minden embert megillető és egyenlő jogosultság, amely azonban csak potencialitás és instrumentalitás. Egyrészt csupán lehetőség, amint arra Deborah Rook is utalt, amikor helyesen

[15] Más kérdés, hogy saját egyéni tapasztalataink alapján mit gondolunk erről.

[16] Cahill az ember istenképiségét egyenesen az emberi méltóság vallásos szinonimájának tartja. (Cahill, 1980, 277-301., 279.)

[17] Horváth, 1929, 55.

észlelte, hogy élete, testi integritása mindenkinek van, tulajdonnal azonban már nem mindenki rendelkezik, és ezen az alapon különbséget tett a tulajdonhoz való jog és a többi emberi jog között.^[18] Másrészt pedig csupán eszköz, a lét értelme megvalósításának instrumentumaként a személy erkölcsi nemesedésében játszik nélkülözhetetlen szerepet. A tulajdon ebben a megközelítésben tehát több mint pusztán társadalmi funkció, amivé Duguit szűkítette le,^[19] mivel a tulajdon létfunkció. Még akkor is elválaszthatatlan az emberi létezésétől, ha valaki nem rendelkezik vele, hiszen az egyes személy a földi javak helyes használata, az azokról történő (részleges) lemondás, vagy hiányuk elfogadása révén, azaz végeredményben mindenképp a tulajdon kihívására adott egzisztenciális válaszával alkothatja meg önmagát értelmes létezőként.

A felesleg leadásának kötelezettsége másrészt abból ered, hogy az a gazdagnál részben olyan körülmények következtében képződik, amelyek tőle függetlenek. Senki nem kérkedhet azzal, hogy saját erőfeszítései révén született éppen egy módos családba, hogy ötöse volt a lottón, vagy, hogy kiemelkedő képességeivel (még ha azokat maga is fejlesztette tőkélyre) kizárólag saját erőfeszítéseinek köszönhetően rendelkezik. Nem csupán a feleslegre nem rendelkezünk kifogástalan morális jogcímmel, de a létezésbe történő, tőlünk teljesen független belépésünknek köszönhetően tagadhatatlan és szükségszerű adósság terhel bennünket életünk és javaink vonatkozásában. Végeredményben ez az, amit Rawls születési lottónak nevezett,^[20] és ebből következően állította, hogy a születéssel adott természeti és társadalmi egyenlőtlenségek következtében tarthatatlanok azon újraelosztási modellek,^[21] amelyekben a redisztribúció eltér attól, amelyet az általa *different principle*-nek nevezett elv előír. Ez lényegében csak Pareto-optimális tranzakciókat engedélyez, azok közül is olyanokat, amelyekkel a társadalom legrosszabb helyzetben lévő tagjai is jól járnak.

A rawls-i felfogás és a tomista rendszer hasonló annyiban, hogy bizonyos kiemelkedően fontos jogokat, amelyeket Rawls alapvető szabadságoknak (*basic liberties*)^[22] nevezett, mindenkori számára biztosít, és mindkét felfogás elismeri a legalapvetőbb személyes tulajdonhoz (*personal property*) való jogot.^[23] További fontos hasonlóság a tomista felfogással, hogy Rawls az állami beavatkozást azon az alapon tartja legitimnek az egyének jogaival szemben, hogy ezek a jogok csak annyiban léteznek, amennyiben egy igazságos elosztási rendszer termékei.^[24] Azaz, ha a javak „szétterülésére” nem az osztó igazságosságnak megfelelően került sor, az állami intervenció megengedett. Lényegesen különböznek téziseik azonban abban, hogy a tomista világnézet elfogadja a világban adott,

[18] Idézi Téglási, 2013, 34.

[19] Idézi Uo. 29.

[20] Ld. erről Rawls, 2001, 74–75.

[21] Ld. pl. Nozick, 1974, 216.; Arneson, 2001, 73–90., 76.

[22] Rawls, 2001, 42.

[23] Rawls vonatkozásában ld. Freeman, 2007, 50.

[24] Rawls, 2001, 72., 3.

Isten által kreált különbözőségeket. Ennek oka, hogy csak a fennálló rend elfogadása („Adjátok hát meg a császárnak, ami a császáré, és az Istennek ami az Istené!”)^[25] ösztönöz az erények (különösen a felebaráti szolidaritás és a mértékletesség) gyakorlására, míg a Rawls-i modell, amely a javak egyenlőtlen elosztását akkor tartja megengedhetőnek, ha az javít a társadalom legkevésbé tehető csoportjainak helyzetén, a konkrét érintettek szubjektív viszonyulásától független, lényegében önkényes állami redisztribúciót valósítana meg, és szűkítené a társadalom felső, potenciálisan agilis rétegeinek mozgásterét. A Rawls-i rendszer nem motiválja sem a szegényeket, sem a gazdagokat, figyelme középpontjában az állami beavatkozás áll. A tomista rendszerben mindenki a természet céljaihoz való hozzájárulásának mértéke szerint részesülhet a javakból. A természet céljai pedig örökkévaló célok, a faj fenntartása és fejlődése.^[26] Az emberek közti természetes különbségekről Szent Tamás (mint később Rawls is) elismeri, hogy nem teljes egészében az érintett egyéni érdemeinek tudhatók be, mégsem fojtja le a kiemelkedők aktivitását oly mértékben mint Rawls, aki pusztán az önérdekkel számol mint fő stimulánssal. Szent Tamás olyan fontos erények gyakorlására buzdítja a gazdagokat, mint az együttérzés, így téve őket a szociális igazságosság fontos munkásaivá, míg az állam végeredményben csak közvetítő szerepet játszik nála. További fontos eltérés, hogy Rawls egy fiktív alaphelyzetből (*original position*)^[27] indul ki, amelyet az emberek a tudatlanság fátyla (*veil of ignorance*)^[28] mögül alkotnak meg. Kizárólag innen kiindulva képes értelmezni, minősíteni és befolyásolni a javak újraelosztásának folyamatát. Szent Tamás ezzel szemben az empirikus, a bennünket körülvevő, konkrét és létező természeti-társadalmi valóságból indul ki, ennyiben fontos szerepet játszhat a fennálló állami rend stabilizálásában.

Amikor a tomista rendszer az egyéni lelkiismeretre alapoz, elhamarkodott lenne naivitással vádolnunk azon az alapon, hogy hiába a lelkiismeret belső hangja, emberközi kapcsolatainkban gyakran felülkerekednek önző, egyéni érdekeink, így kifelé, embertársaink felé sokszor csak ezek lesznek észlelhetőek. E nyilvánvaló gyengeséget Szent Tamás azzal kompenzálja, hogy az elvonás mértékét a másik oldalról objektíven is meghatározza, olyképpen, hogy arra csak a közjó, a *bonum commune omnium* érdekében kerülhet sor. Azaz az elvonás mértékét az azt végrehajtó állam mint a követelés alanya (*Forderungs-subjekt*)^[29] nézőpontjából a közjó korlátozza. Ez határozza meg az államra jutó költségrészt is: csak azon költségelemek legitimek, amelyek szükségesek ahhoz, hogy az állam a közjó érdekében végzett redisztribúciót igazságosan elvégezhesse. További fontos szempont, hogy az állam csupán észleli és védelmezi, de

[25] Mk 12, 17.

[26] Horváth, 1929, 49.

[27] Rawls, 2001, 14–15.

[28] Uo. 15., 18.

[29] Horváth, 1929, 17.

nem alkotja a jogot,^[30] azaz a jog létezése megelőzi az állam létezését. Hiszen az egyének a természettől objektíve adott képességeik alapján jogosultak részesülni az anyagi javakból, azok meghatározásában az állam semmilyen szerepet nem játszik. Egyetlen funkciója az, hogy ezen különbözőségeket felismerve folyamatosan azon igyekezzenek, hogy mindenki megkapja a maga jussát (*suum cuique tribuere*)^[31] a központi újrafelosztó rendszer keretében, a *iustitia distributiva* alapján. Az államnak végeredményben olyan *equilibriumot* kell létrehoznia a társadalmi közösségben, ahol minden egyes személy érdekelt a létező társadalmi rend, a közjó fenntartásában, hiszen egyéni érdekei kielégítésének is ez a rend felel meg a legjobban.^[32]

Érdekes és váratlan megerősítést kap ez a megközelítés Gillian Hadfield és Barry R. Weingast érveinek köszönhetően. Az amerikai szerzőpáros szintén úgy véli, hogy a jog létrejövetele megelőzheti az állam kialakulását, vagy másképp megfogalmazva, a jog az állami kereteken kívül is képes létezni akkor, ha a közösség tagjainak a „jog” fenntartásával járó költsége elmarad a rendszer fenntartásából származó előnyöktől. A jog ezen, ésszerű döntések elméletén alapuló modelljében voltaképpen egy egyensúlyi közösségi büntetési rendszer, ahol a közösség tagjai egy viszonylag egyszerű és mindenki számára könnyen hozzáférhető normatív alapon (*common logic*), egy intézményesített szereplő segítségével (*authoritative stewardship*), azonban központi (állami) elnyomás nélkül, decentralizált módon büntetik a büntetendő cselekményeket.^[33] Amíg azonban ezen központi erőszakszervezet nélküli jogrendszer csak addig áll fenn, amíg a közösség tagjainak érdekében áll a számukra költséggel járó büntetés foganatosítása, azaz amíg a jog fenntartásából származó előnyök kalkulációjukban meghaladják a fenntartással járó költségeket, addig Szent Tamás szerint a jogok és kötelezettségek a természettől fogva adóttak, azokat nem az emberi önérdek, hanem egyszerűen az emberi létezés hozza őket létre. A Hadfield-Weingast-féle modell gyengéje, hogy működése csak kellőképpen homogén közösségekben és meglehetősen egyszerű magatartási szabályok esetén képzelhető el, olyan történelmi helyzetekben, amilyeneket például a középkori Izlandon vagy a kaliforniai aranyláz közepette találhatunk meg.^[34] Továbbá, mivel racionális döntéshozókra épít, rendszerükbe nehezen illeszthetőek be a gyermekek, az öregek vagy a betegek, tehát azok a személyek, akik az önálló és teljes értékű érdekartikulálás kora előtt vagy után állnak, vagy arra képtelenek. Lazítható a modell természetesen azáltal, hogy a jogrendszer úgyszólván az aktív szereplők hozzák létre és tartják fent, valamint hogy az említett „függő” személyek érdekeit a hozzájuk

[30] Uo. 43.

[31] D. 1, 1, 10; Inst. 1, 1, 3, 4; Platón: Az állam, 4, 433a és 433e; Cicero: De Natura Deorum, III, 38; Cicero: De Finibus Bonorum et Malorum, 5, 67.

[32] Vö. Horváth, 1929, 39.

[33] Hadfield - Weingast: What is law? A Coordination Model of the Characteristics of Legal Order. (Elérhető: <http://ssrn.com/abstract=1707083>, 4-6. Letöltés ideje: 2015.03.28.)

[34] Hadfield - Weingast, 2013, 3-34, 4.

legközelebb álló aktív személy artikulálja.^[35] Ezzel azonban rögtön két olyan erős rendszeridegen elemet vonunk be a modellbe, amely annak feszes matematikai zártságát valószínűleg szétrobbantja. Egyrészt ezzel elismerést nyerne az aktív személy szocializációs szakasza (azaz a tanulmányok, a felnövekvés időszaka), azaz egy olyan életperiódus, amely erősen meghatározó a későbbi aktív érdekképződés szempontjából, és nem feltétlenül értelmezhető pusztán érdekalapon. Másrészt olyan viszonyokat (a saját gyermek iránt érzett szeretet, a szülő iránt érzett tisztelet) is tartalmazna, amelyeket objektív, természeti adottságok (születés) miatt Szent Tamás szerint nem csupán az igazságosság, hanem a szeretet is irányít,^[36] mint ahogy azt mi is megtapasztalhattuk már személyes életünkben. Azaz a Hadfield-Weingesti-modellbe elvileg beleérthető, hogy az aktor választásában és a büntetés foganatosításában nem csupán anyagi érdeke jelenik meg, hanem szocializációja és egyéb affekciói is. Maga a szerzőpáros is teret ad ennek a lehetőségnek azáltal, hogy a felek (példájukban konkrétan a vevők) esetében a szubjektív értékválasztásokat az egyéni körülményektől függőnek és ésszerű költségáfordítással mások számára hozzáférhetetlennek tartják. Sőt, mi több, úgy vélik, hogy ez a magánrendszer (*idiosyncratic logic*) a gazdaságban az értéktelítő diverzitás forrása lehet.^[37] Ezzel azonban véleményem szerint az „önérdek” fogalmát olyan mértékben kitérítik, hogy abba már az emberi természet csaknem egész valósága belefér, és egyszerű, egoista narratívájuk a társadalmi konszenzus és ezáltal a jogrend fenntartására már nem lesz tartható.

A Szent Tamás-i államkép meglepő módon egy *laissez-faire* állam^[38] képét tárja elénk, amely a gazdasági folyamatokba történő beavatkozást a minimálisra szűkíti le. Az állam egyrészt csupán a felesleg felett diszponálhat, és ezt is csak célhoz kötötten, az emberiség közjára érdekében teheti. Az állam nem írhatja az emberi cselekvések irányát, csupán észleli a társadalomban a természettől adott jogosultságokat és azok pandantjaként a kötelezettségeket.

Érdekes további hasonlóság a kapitalizmus és a tomizmus között, hogy mindkét eszmerendszer az államközi határok fellazításán dolgozik. A közjó alatt Szent Tamás nem egy adott ország jólétét érti, hanem az egész emberiség jólétét. A *bonum commune omnium* nem azonos a rómaiak *salus rei publicae-jával*,^[39] amelyet Horváth Sándor pogány és önző mércének titulál.^[40] Szent Tamás ezáltal igen magasra emeli az állam számára a léceket, hiszen annak nem

[35] Hasonlóan a római jog azon megoldásához, hogy a család tagjait kifelé a családfő, a *pater familias* „képviseleti”.

[36] Vö. Summa, II-II, Qu. 57, a. 4.

[37] Hadfield - Weingast: What is law? A Coordination Model of the Characteristics of Legal Order. 7-8. (Elérhető: <http://ssrn.com/abstract=1707083>, 4-6. Letöltés ideje: 2015.03.28.)

[38] Ha a *laissez-faire* állam alatt az Adam Smith által (aki ugyanezt a kifejezést nem használta) elképzelt államot értjük, amely csak fokozott óvatossággal, a közjót szem előtt tartva avatkozik be a gazdasági folyamatokba. Vö. Smith, 1904, 4., 2., 44.

[39] Cicero: De legibus, 3, 8.

[40] Horváth, 1929, 31.

az állampolgárok, hanem az emberiség javának emelésén kell fáradoznia. A kapitalizmus pedig az országhatárokból felesleges tranzakciós költséget lát, amelyeket eliminálni szükséges.^[41]

Képzletbeli rendszerünk másik végpontján a szegények állnak. Ők egyéni jogokkal nem rendelkeznek a feleslegre, azt csak mint a közösség tagjai követhetik, és csak olyan célokra fordíthatják, amely elősegíti erkölcsi tökéletességüket. Azaz a teljes rendszert, a *iustitia legalist*, a szociális igazságosságot két oldalról, a gazdagok és a szegények oldalról is egy-egy fontos erény keretezi. A gazdagok oldaláról az embertársunk iránti figyelem erénye, a szegények részéről pedig az igényekben való mértékletesség. Ki-ki a maga társadalmi helyzetében ezen (és egyéb) erények gyakorlásával válik erényes és boldog emberré, *Überindividuum*má. Hogy az egyes konkrét körülmények közepette pontosan miben is áll ezen erények gyakorlása, esetről esetre határozandó meg. Az azonban változatlanul igaz, hogy a társadalmi szereplők, azaz lényegében minden ember cselekvési szabadságát a szociális igazságosság korlátozza. Ezen korlátok írják körbe az emberi méltóságot!

Szent Tamás szerint az emberi méltóságot, azaz tulajdonképpen – a magyar Alkotmánybíróság gyakorlatában^[42] is – az általános emberi szabadság forrását nem az egyén önkényes és efemer akaratkielégítésének biztosítása képezi, hanem az erények gyakorlása, különösen is az együttérzés és a mértékletesség realizálása. Az erények helyes gyakorlásának felismerésére, illetve a természetben mint empirikus tényszerűségben (objektív és mérhető adottságokban) gyökerező társadalmi igazságosság megvalósítására az értelem vezeti el mind az egyént, mint az államot: *lex naturalis est aliquid per rationem constitutum*.^[43]

Belátható, hogy az értelem erejét nem gyengítik a viselkedési közgazdaságtan belátásai az ember kognitív gyengeségeiről és irracionális viselkedéséről. Hiszen ezek felismerése és korrigálása is csak az értelem lévén lehetséges. A *ratio* megkerülhetetlen eleme mindhárom modellnek.

A neoklasszikus megközelítés számára az egyén célja a boldogság, amelyet az egyén preferenciái kielégítésében találhat meg. Szent Tamás is hasonlóképp gondolkozott: az ember célja a boldogság, amelyet (és itt egy lényeges eltérés) bizonyos preferenciák kielégítésében találhat meg: az ember ön(ző) érdeke, hogy ne legyen önző.^[44] A viselkedési közgazdaságtan egyre robusztusabb empirikus háttérrel kívánja bebizonyítani, hogy a preferenciák múlandóak, és hogy az ember, aki e preferenciák követésében igen esendőnek mutatkozik, bizonyos körülmények között állami segítségre szorul. Innen már csak egy lépésnyi távolságra tűnik annak (újra)felismerése, hogy a valódi emberi méltóság

[41] Akadnak már olyan vélemények, amely szerint az üzleti közösségeknek újra nagyobb figyelmet kellene szentelniük az erényeknek, ld. Melé, 2009, 227–244, 235.

[42] 23/1990. (X. 31.) AB határozat. ABH 1990, 88, 105.

[43] Summa I-II, 94, 1, 3. Ld. ehhez Richards, 2008, 95–113., 95.

[44] Summa I-II 91, 2. Ld. továbbá Arjoon, 2000, 159–178., 160.

az örökkévalóságnak szóló preferenciák kielégítésében áll. Nem felfedezésről, csupán újrafelfedezésről lenne itt szó csupán, hiszen minden nagy történelmi vallás bölcsessége ez: az emberi boldogság nem a múlt dolog hajszolásában, hanem az örökkévaló értékek követésében rejlik. Előbb-utóbb megszülethetnek azok a modellek és mérési módszerek, amelyek – legalábbis statisztikai léptékekben – lehetővé teszik azon preferenciák mérését, amelyek a valódi, „örökkévaló”, közgazdaságtani szóhasználatban hosszú távú boldogsághoz szükséges. Még eléggé kritizálható formában, de hasonló irányba mozdultak már el azok a felmérések, amelyek a házasságon kívüli utódvállalást, illetve a válást azon az alapon kritizálják, hogy a csonka családokban felnövekvő gyermekek későbbi iskolai teljesítménye, és karrierkilátásai alacsonyabbak az ép családokban felnövekvő társaiknál. Véleményem szerint azonban ez az érv nem eléggé megalapozott, hiszen nyilvánvaló, hogy a jelenlegi, még egyértelműen házassági kapcsolatokra szocializálódott társadalmainkban hátrányban vannak a nem ilyen háttérű gyermekek. E számításoknak azt is vizsgálniuk kellene, hogy a házassági kapcsolatok fellazulása, illetve a válások számának növekedése miatt megváltozott, és egyre inkább a régi természetes családmódot egy új „természetes” (a természetes itt most az elterjedtségre utal) töredékességgel felváltó társadalmi környezetben is várható lesz-e a kompetenciák és az életkilátások közötti eltérés.

A közgazdaságtani gondolkodás fejlődése, és kiterjedése az emberi erények világára ahhoz a fejlődéshez lehet majd hasonló, amelyet a *behavioral economics* az utóbbi évtizedekben felmutatott, amint a racionális emberképből kiindulva egyre inkább képessé vált az ember szisztematikus gyöngeségeinek feltérképezésére. Valószínűleg nincs elméleti akadály egy további fejlődési fázisban az emberi affekciók rendszerszintű mérése és kezelése előtt sem. Így az eddigi korlátozott és egyoldalú, racionális emberképet (amely ráadásul végeredményben az emberi önzésen alapult), nem csupán az emberi gyengeségek befogadása tenné lélekteljesebbé (a fejlődés nagyjából ezen a ponton áll jelenleg), hanem az emberi erényesség elfogadásával végre egy valós, teljesebb emberképhez juthatna. Mindenesetre általános emberi intuíciónk, hogy nem csupán önzők vagyunk (amint azt a neoklasszikus modell feltételezi), nem csupán rövidlátóak és optimisták vagyunk (amint azt a viselkedési közgazdaságtan véli), hanem egy kissé és korlátozott módon talán a jóra is hajlamosak vagyunk (amint azt a keresztény emberkép hirdeti),^[45] de mindenesetre sokszor elvárjuk és díjazni is hajlamosak vagyunk mások önzetlen cselekedeteit.^[46]

Mindez éppen manapság válik egyre nyilvánvalóbbá, amikor a forradalmian új kommunikációs csatornák, közösségi hálózatok egyre érzékenyebbé és

[45] Vö. Summa, I-II 91, 2.

[46] Ld. pl. az amerikai szerződési jog *antecedent benefit* doktrínáját, amely a kéretlen előnyre tekintettel adott ígéretet elegendő *consideration*-nak tartja. Vö. Restatement (Second) of Contracts, § 86.

figyelmesebbé teszik az embereket embertársaikra, arra az egyszerű tényre, hogy egy közösség tagjaiként léteznek.^[47] A manapság egyre nagyobb gazdasági jelentőségre szert tevő *sharing economy*, legalábbis annak eredeti formája, úgy tűnik, már egy ilyen, teljesebb emberképre épül. Hangsúlyozza a jószágok másokkal történő megosztására való hajlandóságot, az egymással szemben fennálló kölcsönös bizalmat, azonban nyilván az önérdeket is.^[48] Nem véletlen, hogy a *sharing economy*-ban a jószágokhoz való hozzáférés (*access*) és nem a tulajdon (*propriety*) a javakkal szemben fennálló legjellemzőbb viszony, hasonlóan a tomista modellhez, amely első szinten a természet kincsei felett fennálló egyetemes használati jogot (*ius utendi*) tételezi.

A jogot ilyen teljesebb, az emberi önzést, az emberi gyengeséget és az ember jó utáni vágyát egyszerre figyelembe vevő rendszernek tartotta, legalábbis alapelvi szinten, már Ulpianus is. Híres definíciója szerint a jogászok az igazságot ápolják, meghatározzák mi a jó és a méltányos, és a jót nem csak büntetés, de jutalmazás révén is előmozdítják: „*Cuius merito quis nos sacerdotes appellet: iustitiam namque colimus et boni et aequi notitiam profitemur, 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.*”^[49]

Ha az igazság ápolása a jogászok különös feladata, ebből *a contrario* arra következtethetünk, hogy az emberek általában hajlamosak igazságtalanul avagy helytelenül cselekedni. Továbbá, ha az igazságot ápolni szükséges, illetve, ha a jó és méltányos meghatározza különös szakértelmet (*notitia*) igényel, akkor az emberek hajlamosak annak félreismerésére, azaz kognitív gyengeségekkel rendelkeznek. Végül, ha a jutalmazás is lehet megfelelő eszköz a helyes magatartásra történő buzdításhoz, akkor az emberek vágnak a jóra (*cupientes*), vagy arra, hogy jónak tartsák őket, de legalábbis arra, hogy jó cselekedeteik révén jutalomhoz jussanak. Végeredményben már Ulpianus sokat idézett, de ebből a szempontból még nem reflektált idézetéből is a jognak egy teljesebb emberképét olvashatjuk ki.

Lényegében ezen teljesség alapján áll a kortárs alkotmányjogi felfogás és a magyar Alkotmánybíróság gyakorlata is, amikor a tulajdonjogot az egyéni cselekvési autonómia hagyományos anyagi alapjának és az emberi méltóság mint általános személyiségi jog lényeges aspektusának tartja.^[50] Így lesz a tulajdon Téglási szép megfogalmazásában közös neve az életnek, szabadságnak és

[47] Ld. ehhez O'Boyle, 2007, 333.

[48] Ld. Hamari - Sjöklint - Ukkonen: The sharing economy: Why people participate in collaborative consumption. (Elérhető: http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2271971. Letöltés ideje: 2015.03.28.)

[49] Ulpianus I inst. Dig.1.1.1.1.

[50] Téglási, 2013, 33.

a vagyonnak,^[51] még akkor is, ha ehhez a valósághoz a mindennapi realitás még nem minden tekintetben zárkózott fel: az alkotmányjog itt (még) megelőzi a polgári jogot.

Az alkotmányjog elméletének ez irányú fejlődése is igazolja, hogy egy tomista alapokon nyugvó tulajdonhoz való alapjogi felfogásnak manapság is van helye és gyakorlati haszna. Ennek kidolgozása azonban nem jelen recenzio feladata. Míg elkészül, olvassák el Téglási András remek könyvét!

IRODALOM

- Arjoon, Surendra (2000): *Virtue Theory as a Dynamic Theory of Business*. Journal of Business Ethics. Vol. 28. No. 2. 159–178.
- Arneson, Richard J. (2001): *Luck and Equality*. Proceedings of Aristotelian Society. Vol. 75. 73–90.
- Bar-Gill, Oren (2012): *Seduction by Contract: Law, Economics, and Psychology in Consumer Markets*. University Press, Oxford.
- Cahill, Lisa Sowle (1980): *Toward a Christian Theory of Human Rights*. Journal of Religious Ethics. Vol. 8. No. 2. 277–301.
- Epstein, Richard A. (2006): *Behavioral Economics: Human Errors and Market Corrections*. University of Chicago Law Review. 73. 111–132.
- Freeman, Samuel (2007): *Rawls*. Routledge, Abingdon.
- Hadfield, Gillian K. – Weingast, Barry R. (2013): *Law without the State. Legal Attributes and the Coordination of Decentralized Collective Punishment*. Journal of Law and Courts. Vol. 1. No. 1. 3–34.
- Hadfield, Gillian K. – Weingast, Barry R. (2010): *What is law? A Coordination Model of the Characteristics of Legal Order*. Elérhető: <http://ssrn.com/abstract=1707083>, 4–6. Letöltés ideje: 2015.03.28.
- Hamari, Juho – Sjöklint, Mimmi – Ukkonen, Antti: *The sharing economy: Why people participate in collaborative consumption*. Elérhető: http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2271971. Letöltés ideje: 2015.03.28.
- Horváth, Alexander (1929): *Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin*. Ulr. Moser's Verlag, Graz.
- Melé, Domènec (2009): *Integrating Personalism Into Virtue-Based Business Ethics: the Personalist and the Common Good Principles*. Journal of Business Ethics. Vol. 88. 227–244.
- Mill, John Stuart (1874): *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy*. 2nd ed. Longmans, Green, Reader, and Dyer, London.
- Nozick, Robert (1974): *State, Anarchy, and Utopia*. Basil Blackwell, Oxford.
- O'Boyle, Edward J. (2007): *Requiem for Homo Economicus*. Journal of Markets and Morality. Vol. 10. 2. 321–337.
- Persky, Joseph (1995): *Retrospectives*. The Ethology of Homo Economicus. The Journal of Economic Perspectives. Vol. 9. No. 2. 221–231.
- Rawls, John (2001): *Justice as Fairness. A Restatement*. Belknap, Cambridge.

[51] Uo. 26.

- Richards, Earl Jeffrey (2008): Justice in the Summa of St. Thomas Aquinas in Late Medieval Marian Devotional Writings and in the Works of Christine de Pizan. In: Dor, Juliette -Henneau, Marie-Élisabeth (eds.): *Christine de Pisan. Une femme de science, une femme de lettres*. Honoré Champion Éditeur, Paris. 95-113.
- Smith, Adam (1904): *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. 5th ed. Methuen, London.
- Téglási, András (2013 [2014]): *A tulajdonhoz való jog alkotmányos védelme*. Szeged, Pólay Elemér Alapítvány.