

Frivaldszky János

Hans Kelsen természetjog-kritikájának cáfolatához

BEVEZETÉS

Hans Kelsen természetjogi nézeteit szinte már minden jelentősebb kortárs természetjogi gondolkodó eredménnyel bírálta többféle módszertan alapján és többféle szempontból. Különös sikereket értek el e tekintetben többek között az osztrák természetjogászok, akik rendkívüli szakmai felkészültségükkel méltó szellemi ellenfeleink bizonyultak a nagy honfitársnak. Mintha úgy érezték volna, hogy elsőrendű kötelességük Kelsen természetjoggal kapcsolatos nézeteit bírálni. Elég legyen itt csak az egykoron a bécsi iskolához tartozó Alfred Verdross megemlíteni, de utalhatnánk Wolfgang Waldstein vaskos köteteire, tanulmányaira is. Külön figyelem illeti azon természetjogász neokantiánusokat, akik Kantot releváns szempontokból másként értelmezik, mint Kelsen, s akik külön kritikát is megfogalmaztak vele szemben. Ezek közül talán az olasz Sergio Cottát emelhetnénk ki, mert az ő érvelését sok nem kantiánus természetjogász is alapul veszi. Az amerikai kortárs tomizmus reprezentánsai közül pedig John Finnis kritikája bizonyult maradandó hatásúnak az amerikai jogfilozófiai gondolkodásban, ami egyúttal nagyban hozzájárult a mai napig is érzékelhető természetjogi reneszánszhoz. Ezenkívül a latin nyelvű országok klasszikus jogszemlélete nyilvánvaló ellentétben áll Kelsenével, aki a klasszikus jogi gondolkodásról nemigen látszik érdemben tudomást venni. Mi jelen írásunkban a spanyol Javier Hervada és Carlos J. Errázuriz M. természetjogi nézeteire térünk ki, mert másokkal együtt szinte már iskolát alkotva vonják tüzetes vizsgálat alá Kelsen természetjogot bíráló írásait. Az általuk visszatérően hivatkozott szerzők jól mutatják a legkedveltebb kortárs természetjogászok sorát. Kelsen természetjogot illető majd minden lényeges állítását hathatós bírálat alá vették, így mi csak néhány jelentős vagy érdekesebb megközelítés bemutatására térünk ki, a magunk szempontjait is hozzáadva.

A TERMÉSZETJOG SORSA: AZ EMBERI TERMÉSZET ÉS AZ IGAZSÁGOSSÁG „TERMÉSZETE”

Kelsen a modern természettudományos értelemben vett *Sein* világába zárja a *természet* világát, amelyet a tények és azok között ható kauzális folyamatok világaként mereven elválaszt a pozitív jog *Sollen* szférájától. Az előbbit az *okozatiság természeti törvényszerűségei*, valamint az erő és az érdek mennyiségi törvényei jellemzik, az utóbbit pedig a *beszámítás*. A fizikai-biológiai természet világában az erősebb felfalja a gyengébbet, s az emberek sem sokkal jobbak az állatoknál: „Az ember külső viselkedése nem nagyon különbözik az állatokétól. A nagy hal éppúgy lenyeli a kis halat az állatok világában, mint az emberek világában” (KELSEN 2001a, 309). Az emberi ter-

mészet tehát része az *általában vett* fizikai természet világának anélkül, hogy lényegi különbség mutatkozna az állati és az emberi természet között a külső viselkedés leírásakor. Kelsen a jog számára relevánsnak ható külső viselkedést az állatitól alig különbözőnek látatja, míg a specifikusan emberit a szubjektív dimenzióra szűkítve közelíti meg.

Kelsen szerint értelem csak az lehet, ami tudományosan igazolható; ez a természet vonatkozásában azt jelenti, hogy az értelem csakis a kauzalitás lehet az eszköz-cél meghatározottságában. Az eszköz a céllal való relációban igazolható, a végső cél pedig az, ami már eszközként nem áll semmilyen cél szolgálatában, s így tudományosan-rationálisan nem is igazolható. Mindez jól illeszkedik a „jog mint sajátos társadalmi technika” koncepciójához, ahol a norma a *hatalom által* meghatározott társadalmi célok szolgálatában áll, s a hipotetikus-technikai imperatívusz által igazolható. A végső értékek közötti választás mint hatalmi döntés azonban – relatív kategóriák közötti választás lévén – végső soron racionálisan igazolhatatlan döntést jelent. Az igazságosság végső értékei eszerint a „hit világába” tartoznak. Az értékre vonatkoztatottság – Kelsen alapállása szerint – csakis relatív lehet, s szubjektív értelemben a cselekedet önigazolását, racionalizálását jelenti. Ez utóbbit a lelkiismeret működése teszi szükségessé, vagyis az önigazolás individuális racionális-pszichikai kényszere, igénye. Az ember objektivizáltként felfogott „igazságossága” normára vonatkoztatást, annak való megfelelést jelent, ahol a norma tartalma tetszőleges lehet (uo. 303). Az igazságosság tehát „objektív” kritériumában csak hatalmi döntés vagy konvenció lehet arról, hogy mi az igazságos erkölcsi vagy jogi szempontból. Az igazságosságot a társadalmi *boldogsággal*, ez utóbbit pedig az öröm maximalizálásával és a fájdalom minimalizálásával azonosítja. Ezen hedonisztikus „értékek” mint érdekek között születhetik hatalmi, azaz nem racionális, hanem végső soron érzelmi alapú, mert szubjektív döntés a jogalkotó hatalom által kielégítésre érdemesnek tartott szükségletekről. A társadalmi interakciókat tehát az *érdekkonfliktusok* jellemzik (uo. 321), s a szubjektív igazságosság-igények is mint a boldogság elérésének eszközei az érdekkonfliktusok közegében hatnak és érvényesülnek. A boldogságészme nagymértékben szubjektív, így azok szükségképpen ütköznek egymással. Kelsen nézete szerint, minthogy az érdekek egymás kárára érvényesülhetnek csak, igazságosra ott van szükség, ahol a cselekvők érdekkonfliktusok feloldására törekednek valamilyen irányban és módon. Az igazságosságnak a boldogsággal és az érdekek történő fogalmi azonosítása egy „zérus összegű játék”-konceptió keretében történik, ahol az egyik igény szükségképpen csak a másik rovására tud érvényesülni,¹ márpedig a kelsen *„tudományosan”* és tapasztalati megállapított antropológia folyamánként gyakran megtörténik az érdekütközés és a jogsértés, mivel az agresszió az ember veleszületett *természetes vágya* (KELSEN 2001c, 199). A pozitív jog éppen ebben a helyzetben dönti el, hogy kinek az érdeke, s milyen mértékben érvényesüljön. E jogi döntés alapja azonban nem racionális, mert racionális döntés

¹ Azt kell, hogy mondjuk, hogy a természet „igazságossága” nem a minden természeti adottságban való egyenlőséget, egyenlő helyzetbe hozást jelenti. Ezt az egyes szofistáknál már megjelenő érvelést alapul véve állíthatja Kelsen, hogy a természet „igazságtalan” (KELSEN i. m. 304–305). A természet jogi normákat tartalmaz s ír elő, az embernek kell igazságosnak lennie úgy, hogy ezen normákat betartja. Nem a természet tehát az igazságos, hanem az emberi diszpozíció jellemzője az igazságosság, ha az ember a jog, azaz a természetjog és a neki megfelelő pozitív jog szerint jár el.

– minthogy minden értékítélet relatív, mivel az értékek érvénye szubjektív hatályú, s csak az ítélő alanyra terjed ki – e területen nem születhet. Kelsen az „abszolút” igazságossággal előszeretettel állítja szembe a „relatív” igazságosság fogalmát, megfelelkezve arról, hogy a klasszikus természetjogi irányzat mindig is teret engedett a konkrét helyzetek igazságosságának, s hogy a második világháború után a kortárs természetjogi irányzatok szinte már mind meghaladták az abszolutizáló szemléletmódot. Az abszolutizáló szemléletmód vádja inkább csak a modern kori természetjogi tanokat érheti. Nem is véletlen, hogy ezek bizonyultak többféle konkrét természetjogi előírás vonatkozásában egymásnak nem egy esetben homlokegyenest ellentmondóknak, amire Kelsen többször ki is tér írásaiban. A természetjog klasszikus és kortárs felfogásában annak alapvető *elvei* ugyanis – nem pedig *normái*, márpedig Kelsen szinte mindig normákról beszél a természetjog kapcsán – olyan rugalmasok és tágak, hogy a történeti-társadalmi igényeket nemcsak hogy érvényesíteni engedik a pozitív jog alkotója számára, hanem egyenesen igénylik is ezen kiegészítő tevékenységet, a természeti törvényi tartalmak közelebről való meghatározását jogalkotás révén. Az így értett „relatív természetjog” – vagyis konkretizációjában, s nem pedig elveiben relatív természetjog –, amiről az utóbbi évszázadban beszélnek a természetjogászok, nem a „természetjog eredeti eszméjének önmegsemmisítését” jelenti (KELSEN 2001b, 356), ahogy azt Kelsen minősíti, hanem éppen ellenkezőleg, az eredeti eszméhez való visszatérést. Nem véletlen, hogy a természetjogászok is így értékelik a bekövetkezett fordulatot. Kelsen szóhasználatával ellentétben azt kell mondanunk, hogy nem a természet normáiból való *dedukción* van szó, hanem elvek tartalmainak közelebbi meghatározásáról vagy azok implementációjáról; közvetlen végkövetkeztetés alapján történő levezetésről, azaz valamiféle „dedukción” is csupán néhány esetben beszélhetünk. A természetből a normákat tehát általában nem matematikai-geometriai módon „dedukálják” (WALDSTEIN 2001, 124), de nem is „fizikai” úton nyerik, mint ahogy az aranyat „kivonják” (KELSEN 2001b, 352). A középkori jogászok ezen utóbbi példát úgy értették, hogy az emberi kapcsolatokban fellelhető *aequitast* kell *praeceptumokká* (szabályokká) formálni, vagyis az emberi kapcsolatok sokaságából kell az implicite bennük levő igazságossági elveket a jogász *gyakorlati* tudás által kiemelni és jogi normává formálni. Felfogásukban ez nem *doktrínát* hoz létre, amire Kelsen visszatérően utal, hanem az e gyakorlathoz közeli folyamat maga az igazságosság. Kelsen tehát ezt az objektív érvényű megalapozást nevezi „abszolútnak”, és ezt elutasítva deklarálja, hogy többféle erkölcsi rendszer van, amelyek közül mindenki maga választ, vagyis maga *dönt* (!) arról, hogy mi a jó és mi a rossz (KELSEN 2001a, 321). Nézete szerint ebben áll az ember hatalmas felelőssége, amely alól nem bújhat ki; kizárólag ez által válhat az ember erkölcsileg a maga urává; s csak az ezt felvállalni nem képes megfutamodók fordulnak valamiféle külső támaszhoz. A természetjogtól így megint csak a szubjektivista és relativista erkölcsfilozófiához jutottunk.

Mindebből az következik, hogy az igazságosság – objektív értelmét tekintve – csakis az adott pozitív normához való viszonyítást eredményezhet, a természetből dedukálható normát azonban semmiképpen sem. Így a természetjogi értelemben vett *igazságosságot* minden objektív jellegetől megfosztván Kelsen azt az erkölcs szubjektív fogalomtárába számúzi, s az egyéni boldogság elérésére irányuló szubjektív érzelmi megnyilvánulásként fogja fel, melynek érvényességi körében tudományos vagy akár csak racionális állásfoglalás nem tehető. Az igazságosság ekképpen válik

nem jogi, pusztán érzelmileg vezérelt relatív erkölcsi *Sollenné*, míg az igazságosságigények közötti érdekvitát a hatalom a jogalkotói és egyéb döntések során akaratilag döntéssel „oldja fel”. Az igazságosságigények mindenféle általánosabb érvényű igazolása csakis *ideológia* lehet; s ily módon az igazságosság minden elvi megfogalmazásában csak üres formula, amellyel szinte bármiféle társadalmi rend igazolható. Az igazságosságérvényességét alátámasztó racionalizáló „igazolások” a transzcendencia szférájába tartoznak, tehát a metafizika vagy a hit világába, s mint pszeudoracionális doktrínák soha nem jutnak el semmiféle végső racionális meg-alapozáshoz. Mivel a megismerhetőséget mint racionalitásigényt a természettudományos bizonyosság optikájából fogalmazza meg, így a dehumanizált természetből kiszakított értékeket megismerhetetlennek és igazolhatatlannak tételezi, így a racionalitást immáron a cselekvés vonatkozásában a szükségképpen relatív *igazolással* azonosíthatja. Ezáltal az emberi természetéről lementszett értékek, s így az igazságosság rendszere is, a társadalom konvencionális *produktumaivá* válnak.

A természetet – az emberi természet tekintetében is – pusztán tények kauzális folyamataira redukálni, s így magát az embert a természet „igazi” törvényeinek (KELSEN 2001b, 355), azaz a kauzalitásnak alávetetten vizsgálni, lényegében az egész klasszikus természetjogi hagyomány nagymértékű félreismerését, meg nem értését jelenti, hiszen a klasszikusok mindig is hangsúlyozták az emberi természet *teleologikus* jellegét, ami távolról sem jelent kauzalitást. Erre a félreértésre mutat rá többek között Alfred Verdross, a neves jogfilozófus, aki az ún. bécsi iskola tagjaként, azaz Kelsen közvetlen közeléből a klasszikus források megismerése után² a materiális jogfilozófia felé „katapultált”. A klasszikus hagyomány szerint az emberi természet lényegét az arra való törekvés jelenti, amely természete szerint potenciálisan benne van az emberben. Következésképpen az így értett *télosz* mint kiteljesedési cél az emberi cselekvések végső *Sollenje*, melyet mint finalitást az emberi természet léte (*Sein*) rejt magában. Nem a *Sollennek* a *Sein*ből való dedukciójáról van tehát szó, hanem az emberi természet létének olyan egzisztenciális céljairól, törekvéseiről, amelyek az embert lényege, azaz természete szerinti kiteljesedésére indítják. A *Sollen* tehát a tökéletlen konkrét emberi egzisztencia jelen állapota és tökéletes természeti valója közötti feszültségből ered, s „ebből azonban az is következik, hogy a legyen tartalma kikerül önkényünkből és objektíve lényegi természetünk határozza meg” (VERDROSS 2001, 275). A kauzalitás tehát a maga helyén a cél és eszköz relációban fontos szerepet tölt be az alkalmas, hatékony és helyes cselekvés, valamint a jogalkotás révén történő társadalomalakítás területén, ám nem írja le a teleologikusan orientált emberi természet lényegét; de nem írja le az emberi cselekvést sem, hiszen az az instrumentális logikát meghaladó értelemmel, *logosszal* rendelkezik az adott személy létére, lényegi egzisztenciális pozíciójára, s az így értett társadalmi szerepére vonatkozóan. Kelsen összetéveszti az érvényeset az érvényesüléssel, ezért mondhatja, hogy ha lehetséges lenne – ami egyébként lehetetlen – az emberi cselekvések, magatartások esetében természettudományos módon megállapítani a szükségszerűen, minden körülmények között feltétlenül érvényes okozó

² Verdrossot többek között a platóni és az arisztotelészi igazságosság-felfogások kelseni újszerű megközelítései és kritikái indították a klasszikus források behatódó vizsgálatára, s vezették végül a kelseni bírálatok hathatós cáfolatához. Már a *Grundlinien der antiken Rechts- und Staatsphilosophie* (VERDROSS 1946) című művében mindez tetten érhető.

tos törvényszerűséget, akkor sem lenne értelme előírni normaként azt, ahogyan az emberek természetüknél fogva mindig és mindenütt kivétel nélkül szokásosan viselkednek. Ezt természetesen nem lenne értelme előírni, viszont a jogalkotónak a *lehetőséges és kívánatos* olyan szintjét kell megcélózni az emberi együttélés optimalizálása érdekében, amely magatartásmintát már érdemes előírni, mert nem szokásszerűen követik az emberek, ugyanakkor azonban még nem lehetetlen kívánalmat fogalmaz meg. Ebben az ésszerűségi és hatékonysági „ollóban” van tehát értelme a jogalkotónak az emberi magatartásokat az ok-okozat logikája mentén befolyásolni, vagyis joghátrányok és jogelőnyök kilátásba helyezésével az emberi cselekvéseket a kívánt irányba befolyásolni a pozitív jog eszközeivel.

Kelsennél tehát az igazolás probléma marad, hiszen a végső cél nem igazolható, s így nem igazolható az azt szolgáló eszköz sem; ezért aztán csak az igazolások konkurencijáról van szó. Az igazságosság megalapozásának igazolássá való átalakítása ily módon szükségessé teszi a hatalmi döntést arról, hogy mi legyen igazságos.

A természetjogtól és az abban foglalt, illetve arra vonatkozó értelemről való elszakadás³ után az igazságosság a pozitív jogra *kívülről* vonatkoztatott *értékítélet*. A jog viszont a számára érzékelhető releváns cselekvéseket szabályozza. Ekkor jogon a pozitív jogot kell értenünk, a jogilag releváns cselekvéseken pedig *jogpatológiát*, vagyis azt a helyzetet, amikor a jogvita állami rendezést igényel, mert spontán jogkövetés és jogérvényesítés révén a jogi igények nem elégíthetők ki a felek számára megnyugtató módon. Kelsen megállapítása tehát empirikus-szociológiai kíván lenni, de mégis apriorisztikusnak tűnik, minthogy minden világnézet végső soron ilyennek hat. Ez utóbbi alapjául pedig meghatározott emberkép áll, ami az ő esetében jobbára *konfliktusos*, ekképpen az értelem nem vezeti, és nem is oldja meg a jogvitákat. A jog létehez ezért van szükség egy olyan *tekintélyre*, aki akaratával áll a jogkeletkezés mögött. Kelsen jogi írásaiból vázlatosan kirajzolódó ember- és társadalomkép alapján összefoglalóan megállapíthatjuk: az emberek külsőleg regisztrálható viselkedései tehát az erő okozati tényeinek vannak alávetve, ezért Kelsen jogképében a társadalmat *nem hatja át* a jogi értelem normativitása mint az emberi együttélés rendezésének racionális-morális igénye és reális lehetősége.

³ Az értelem tudományos leíró értelemként fogja fel, amelynek megértése csak a *leírhatóként* érzékelhetőket fogja be a természet, s így az ember világában is. Az előírkat következőképpen nem képes meglátni és megérteni. Az értelem valóban „nem írhat elő”, de az emberi természet világában jelen levő előíró recipiálhatja, vagyis az előíró normativitásában ekképpen részesedhet, amint azt *mint-előírtat* észleli (KELSEN 2001a, 320). A modern kori észjogi természetjogi iskolák valóban úgy tárják eléink az ész működését, mint amelyből a normák erednek. Ezzel szemben a klasszikus természetjogi irányzatok, s azok továbbélései (legalábbis azok, amelyek nem szakítanak radikálisan a korábbi értelmezési hagyományokkal) úgy tekintenek az emberi észre, mint a természeti törvény előírásainak hírnökére, az objektív értelembe vett *ratio* aktív receptorára, amelyben természetszerűleg részesedik, s ami által a gyakorlati morális tudás révén találja meg a rajta kívül eredő normák konkrét tartalmát. Kelsen a racionális megismerhetőség szempontjából csak a kauzális folyamatokként leírható, mintegy „kvantifikálható” érdekevezérelt cselekvéseket képes elfogadni (uo. 321).

MIKÉNT KÖVETKEZTETNEK A LÉTRŐL A LEGYENRE A TERMÉSZETJOGÁSZOK?

A tények világa mögött tehát Kelsen az eredetileg *Seinként* felfogott *akaratot* keresi, de azt nem találhatja, mivel a természet nem akarhat (KELSEN 2001a, 319). Kései írásaiban elfogadja, hogy létezhet a hit világában ily módon „felismert” és elfogadott isteni akarat, ami a természetjog alapjául szolgálhat, de ő maga ilyet nem tud elfogadni. A személyközi viszonyokat átható értelem helyett pozitívált akaratot keres, ám az akaratból keletkeztetett jogiasság nem immanensen hatja át az emberi együttélést, hanem mintegy kívülről rávetül az emberi cselekvésekre, azokat jogosnak vagy jogtalanak *minősítve* (ERRÁZURIZ 1993, 236–240). A természet mögötti vagy feletti akarat híján egyedül az ököljog erőtvényei maradnak, melyekből valóban nem következik logikailag semmilyen *Sollen* egy egészen más minőségű szféra, az *emberi* együttléte szabályozó jog érvényességére vagy tartalmára nézve. Ezt egyébként már egyes szofistáknál vagy Hobbesnál illetőleg Spinozánál is konstatálhattuk (HERVADA 1990, 145–146; vö. FRIVALDSZKY 2001, 264; 271), ami jelzi, hogy a *létről* a *legyenre* való logikai következtetés hibáját éppen azok a természetjogi gondolkodók követték el, akik – szakítva a klasszikus természetjogi hagyománnyal – az embert és világát az okozatiság, illetőleg Spinoza esetében a mechanisztikusan értelmezett természet törvényei közé zárták. Velük szemben érvényes tehát az ellenvetés, hogy az általuk támasztott szigorúan tudományos-racionalisztikus (logikai) igényeknek éppen saját elméleteik nem felelnek meg. A lét és a legyen, ha helyes szemléletben tekintjük azokat, nem választhatóak szét, hiszen a dolgok *lényegének* leírása, vizsgálata eleve eljuttatja az elemzőt értékelő elemi kijelentésekhez, mert a dolgok lényege azt önmagában tartalmazza. E nélkül a társadalmi szerep, a jogviszony, az emberi személy nem lenne az, ami. Vagyis nem a természeti tények okozatos törvényszerűségeiből történik logikai következtetés arra vonatkozóan, hogy milyenek legyenek az emberi cselekvések, illetve a társadalmi folyamatok, hanem az ember egzisztenciális létmódusainak „lényegei” olyanok, hogy abból az explikatív feltárásuk során bizonyos alapvető értékelvű előírások fakadnak, mert ezeket figyelembe nem véve nem lennének azok, amik, vagyis nem lennének azonosak önmagukkal, saját lényegi természetükkel. Ez a gondolatmenet Kelsen posztumusz művében, az *Allgemeine Theorie der Normen*ben megfogalmazott husserli érvelés kritikájára adott természetjogász reflexióikból rajzolódik ki.⁴ Az emberi lét és együttléte lényegi egzisztenciális módusainak olyan struktúráik vannak, amelyek objektíve adottak, s a belőlük fakadó normák nem akarati aktusok termékei. Az emberek relációinak számos ilyen vonatkozása, belső imperatívusza van. Mint láttuk, Kelsen szerint minden norma érvényessége akarati aktuson alapszik. Cotta kritikájában éppen az ilyen típusú érvelések tarthatatlanságára mutat rá, mert a társadalmi szerepekből bizonyos normák lényegileg fakadnak, e nélkül nem lennének azok, amik, vagyis lehetetlen vagy értelmetlen szabályozási eredményekre jutnánk. Vannak továbbá olyan szükségképpen általános emberi akaratok is, amelyeket az emberi lét és együtt-lét minimálisan megkövetel, tehát nem az egyes emberek vagy a normaalkotó kíván-

⁴ Vö. COTTA 2004a, 110–117. Francesco D’Agostino Cotta ez irányú érveit veszi alapul elemzésében (vö. D’AGOSTINO 1996, 80–87).

ják, és amelyekre a pozitív jog evidenciaként támaszkodik. Ezeket nevezhetjük természetes, azaz lényegi egzisztenciális struktúráknak, amelyek nem önkényesek, s amelyeket a maguk objektivitásában mint a jogi előírások természeti-egzisztenciális alapját az emberi természet egzisztencia-analízise tárja fel. Ezen lényegi egzisztenciális normativitásokra mint megkerülhetetlen „természetes” alapokra épít tehát a pozitív jog. Az egzisztenciális normativitás e látásmódját segíti a kanti asszertorikus imperatívusz is (KANT 1991, 46), amelyből kiindulva a kelsen „jog mint sajátos társadalmi technika” koncepció alapjául álló hipotetikus-technikai imperatívusz felülvizsgálata történhet. Többek között erre építi Cotta Kelsen-kritikáját, amely minimális erkölcsi és egzisztenciális-rationális tartalmában a „partikuláris természetjogot” alapozza meg, s a végeredményt tekintve a tény és érték szétválasztásának bírálata-n nyugszik (COTTA 2004b, 118–122).

TERMÉSZETJOGI „DUALIZMUS” VAGY JOGI MONIZMUS?

Kelsen azért sem fogadja el a természetjogot jogként, mert az megbontaná az egységes jogi érvényességet, mivelhogy a természetjognak ellentmondó pozitív jog érvényessége elvitathatóvá válna. Két párhuzamosan érvényes jogrendszer létezne, mely párhuzamosság mint logikai ellentmondás elfogadhatatlan. Késői művében, az *Allgemeine Theorie der Normen*ben ezzel szemben már úgy látja, hogy a klasszikus logikai szabályok nem érvényesek a normák (érvényességi) szférájára, vagyis egymásnak logikailag ellentmondó normák egyaránt lehetnek érvényesek, minthogy más és más akarat termékei. Ezzel szemben mi mégis úgy gondoljuk, hogy az eredeti kelsen alapállásban rejlő ellentmondás-mentességi igény – mely szerint a jogi érvényesség kritériuma csak egységes lehet, azaz nem lehetséges ugyanazon időben és helyen két egymásnak ellentmondó, egyaránt érvényes jogrend – a figyelemre méltó. Ezzel ugyanis Kelsen a természetjogi dualizmus helyett a jogi monizmus mellett foglal állást. Mi azonban úgy véljük, hogy a helyes értelemben vett természetjogi álláspont mellett valósul meg az igazi monizmus a természetjog és a pozitív jog egységében, feltéve, ha jól értjük az érvényességtulajdonítást. Az igazi természetjog ugyanis Kelsen állításával ellentétben nem az ideális és tökéletes változatlan abszolút igazságossági normákat tartalmazza, hanem a jogiság fogalmát adó áthághatatlan, de tág alapelveket, amelyek keretei között a pozitív jog alkotója hozza létre a normákat. Nem a normák természetből történő dedukciójáról van tehát szó, hanem a természetjogi értelemben vett jogos döntésnek a helyes értelem (*recta ratio*) és a gyakorlati morális tudás (*prudentia*) révén történő eseti megtalálásáról.

Minden azon fordul meg tehát, hogy mit értünk a fogalmak alatt. Ha a jogon csak a pozitív jogot értjük, akkor az emberi magatartás olyan hipotézis lehet, amelyhez a jog mintegy kívülről jogkövetkezményként szankciót rendel. Vagyis a pozitív jog minősít *kívülről jogilag* jogi minőséggel nem rendelkező magatartásokat. Egy ilyen felfogásban természetes alanyi jogai sem lehetnek a személyeknek, mert jogi minőség csak az állami akaratnyilvánításból eredhet a *normatív minősítés* révén. Ha viszont a jogot – célját szem előtt tartva – az emberi létezésbe ágyazottan vizsgáljuk, akkor azt látjuk, hogy az az emberi lét lényegéhez szervesen és elszakíthatatlanul kapcsolódik, vagyis a jogiság áthatja az emberi létezést. A jog így az emberi viszonyok lényegi természetében, a relációk *értelmében* tárható fel, ahol

az igazságosság az, ami a másikat objektíve illeti az adott viszonyban és helyzetben; az igazságosság így válik megismerhetővé és mint ilyen, kötelezővé a kötelezett számára.

AZ EMBER TERMÉSZETE ÉS A JOGISÁG MIBENLÉTE

A *kötelező erő* tehát az emberi viszonyok természetéből, egzisztenciális struktúrájából fakad, s elszakíthatatlanul hozzátartozik az emberi személy lényegéhez, amelynek jogisága létéből fakad. A jogi *kényszerítő erő* tehát csak érvényre juttatja az emberi létmódból fakadó imperatívuszokat, s éppen ebből nyeri igazoltságát. A klasszikusok szerint a természetjog csak egynéhány alapelvet s intézményt tartalmaz, ami igényli a tételes jog kiegészítését, konkretizációját.⁵ Szó nincs tehát a pozitív joggal szembeni eredendő gyanakvásról, amiről Kelsen ír. Az egységes érvényességi rend tehát így érvényesülhet a természetjog keretei között.

Kelsen úgy bocsátkozik filozófiai és szociológiai érvelésekbe a természetjog kérdéskörében, hogy nem tesz különbséget a két nézőpont logikája és szemléletmódja között. Szerinte mindaz, ami szociológiai *jelenség*ként – azaz eseményeket és folyamatokat mint oksági meghatározottságokat regisztráló tényadatként – adott, az *természetes*, s a jogtudománynak ezt a természetet kell elfogadnia tényként.⁶ Ezért lesz mindaz az emberi természet megnyilvánulása, amit az ember boldogságát keresve tesz. Kelsen nem tudja az emberi természetet filozófiai módon, tehát az emberi *lényeg*et megragadva vizsgálni, mert nem tud különbséget tenni lényeg és a jelenség között, márpedig a jelenségszférához tartozó elemek közül nem mindegyik sorolható az emberi lényeghez. A jogfilozófia ezzel szemben nem vesz mindent természet szerintinek, ami a társadalmi együttélésben okozatos magatartásként előfordul. A másik ember alapvető jogait semmibe vevő egoista-hedonista ember nem az emberi lét lényege szerint cselekszik, s nem is az emberi természetet kifejező alapvető jogi viszonyulásnak megfelelően, mivel ez utóbbi szerint a másik embert, annak jogait *elismerve* kell cselekedni, megadva neki azt, ami őt az adott helyzetben illeti.

Kelsen nem-kooperábilis érdekevezérelte emberképéből kiindulva az igazságosságigények közötti döntést tartalmazó normát csak úgy képes látni és igazolni, mint amely az *autoritás* hatalmi döntésének pusztá *terméke*. Ezzel szemben a klasszikus jogi gondolkodásban a cselekvő személyek meg tudják határozni, mi illeti a másikat egy objektív együttélési rend bázisán, a következő megfontolás alapján: ahol társada-

⁵ Lásd Finnis kritikáját, amellyel Kelsen klasszikus természetjogot érintő bírálatát illeti, amellyel érvelve, hogy Aquinói Szent Tamás mint ezen korszak kiemelkedő reprezentánsa, a pozitív jogot nem a természetjog pusztá „másolataként” fogta fel, hanem önálló funkciót tulajdonított neki a természetjog érvényességi keretei között (FINNIS 1980, 25–29).

⁶ Felfogása szerint mind az altruista mind az egoista ember cselekvései okozatos folyamatokként, a kauzalitás törvényei szerint írhatóak le. Ami pedig létező valóságként okozatos folyamatként jelen van, az természet-szerinti, vagyis természetes, következésképpen értelmetlen dolog „nem természetes természetről” beszélni (KELSEN 2001b, 354). Ami pedig azt a kérdést illeti, hogy miért minősülnek olyan dolgok manapság természetesnek, normálisnak, amelyek korábban nem voltak azok, talán Jacques Maritain azon érvelése a legkézenfekvőbb, mely szerint egy dolog a természeti törvény és más annak megismerése. Ez utóbbi diakronikus folyamatként a történelemben teljeseedik ki a népek lelkiismeretének fejlődésével párhuzamosan. Így teljesen érthető, ha egy ilyen érlelődési, tudatosulási folyamatban ma már nem fogadható el a természetjog alapján egy olyan jelenség vagy magatartás, ami a civilizációs haladás egy korábbi szakaszában még elfogadható volt.

lom van, ott természetszerűleg ezt rendező jogrend is van természet adta módon (*ubi societas, ibi ius*), mivel az ember természeténél fogva társas, racionális és erkölcsös lény; következésképpen a jog állami hatalom nélkül is létezik. Ehhez viszont Kelsennel ellentétben társadalmon (*societas*) nem egy eltűnt világ jogmentes, idealisztikus-utópikus természetes rendjét kell értenünk, de nem is a társadalom állami centralizációját, ahol a kényszer szerez érvényt a jognak, hanem olyan természetes rendet, ahol a kötelező erő tartalmi érvényessége, illetve érvényesülése – antropocentrikus megközelítésben – az ember természetes belátóképességén és egy minimális jóra való hajlandóságán alapszik, ahol az emberek, polgárok (és bírák) képesek eldönteni, belátni és elfogadni, hogy mi illeti meg a másikat. Bár a kényszer potenciálisan mindig – és sokszor reálisan is – jelen kell, hogy legyen,⁷ de mégsem ez garantálja a jog érvényesülését és érvényét, hanem a kötelező erő jelenléte, valamint ennek belátása és elfogadása, azaz az önkéntes jogkövetés. Ehhez – azzal ellentétben, ahova Kelsen utalna minket – nem a mítikus aranykorba kell visszatérnünk vagy a rousseau-i képzelt természeti állapotba, hanem a klasszikus jogfelfogás világába (KELSEN 2001c, 197–200). A *societas* tehát a jogot hozza létre nem technikai, hanem természetes értelmében; az így felfogott társadalomban a jogfelfogás és az antropológiai-társadalmi sajátosságok folytán a *megadni mindenkinek az öt megilletőt* elve rendszerint, azaz normálisan (norma szerint) érvényesül. Mindehhez azonban az kell, hogy az igazságosságot az objektíve vett természetjog alapján fogjuk fel, s ne modernista módon, egymást legtöbbször vagy gyakran kizáró szubjektív boldogságigényekként.

ÜRESEK-E AZ IGAZSÁGOSSÁG ELVEI?

Kelsennel ellentétben, a kérdés neves szaktekintélyeivel összhangban azt kell mondanunk, hogy sem az arany szabály, sem a „mindenkinek megadni az öt megilletőt” elve nem üres elv, vagy ez utóbbi esetében merő tautológia. Bár különböző mértékben formálisak az elvek, de azok tartalma a helyes és jogos erkölcsi és szakmai tudásának elvi bázisán mindenkor jó eséllyel megtalálhatók. Az arany szabály természetjogi fogalomtörténete nem ellentmondásmentes, de univerzalizálható formalításában és reciprok megfogalmazásában, minimális tartalmában rendkívüli elméleti-gyakorlati hatékonysága miatt, valamint a maximális erkölcsi tartalomra (evangéliumi előírásokra) irányuló jellege folytán felbecsülhetetlen szerepet töltött be a természetjogilag helyes cselekvés tartalmának meghatározásában, illetve az egzisztenciális és társadalmi *Sollen* kiteljesedésében. Hervada rámutat arra, hogy a „megadni mindenkinek az öt megilletőt” elve feltételezi azt, hogy a másik jussát a jog, a pozitív- vagy a természetjog már meghatározta, s így jogigény merül fel. Az igazságosság tehát mint lelki diszpozíció, mint akarati tény ezen a *Sollen*en alapul, vagyis megalapozást igényel a jogban. Az igazságosság mint erény tehát nem *Sollen*, mert a formula nem így hangzik: „meg kell

⁷ Vö. Finnis Kelsen-kritikájával, ahol ez utóbbi szerint az ideális világban létező természetjog nemcsak hogy nem rendelkezik kényszerítő erővel, hanem minden kényszert tiltania is kell. Finnis ezen érveléssel Szent Tamás érveit állítja szembe és ezeket elemzi. A természetjog ezen koncepciójában a jog nem az elvont és tiszta idealitásban „lebeg”, hanem a gyakorlati racionalitásban létezik. Mindezek alapján annyi megállapítható, hogy a kötelező erőt a természetjog juttatja a pozitív jog számára, s ez utóbbi a maga kényszerítő erejével szerez érvényt a (természet)jog előírásainak az egoista emberek esetében, akik nem hajlandók a jogkövetésre, az ész előírásainak követésére (vö. FINNIS 1980, 28–29).

adni”, hanem így: „megadni” mindenkinek az őt illetőt. Vagyis nem az igazságosság imperatív formulájáról van szó, amivé Kelsen azt átváltoztatja, mert az igazságosság nem norma, hanem aktus. A „kell” tartalma a jogban, vagyis a pozitív jogban és a természetjogban van meghatározva. Ez írja elő, határozza meg, hogy mi illeti a másikat. Tehát Kelsennél úgy válik a formula tautológiává, hogy azt imperatív formájú normává átfogalmazva azt állítja: „meg kell adni mindenkinek, ami az övé”, és mivel az övé egyenlő azzal, amit a másiknak meg kell adni, az ő jogával, tehát azzal, amit neki meg kell adni, ezért az igazságosság igazi formulája a következőképpen kellene hogy hangozzon: „mindenkinek meg kell adni azt, amit neki meg kell adni”; s ez már nyilvánvalóan tautológia lenne. Az igazságosság tehát nem norma, hanem erény, s így az nem más, mint a cselekvő lelki beállítottsága, habitusa, akaratának minősége, azaz egy cselekvésre irányultság, s mint ilyen tény, vagyis *Sein*. Az igazságosság azonban a jótól függ, a törvénytől és a normától természetjogi és pozitív jogi értelmében, mert az annak való megfelelés minősül igazságos tettnek (HERVADA 1990, 18–23). Ha tehát az igazságosság kérdését elszakítjuk a természetjegtől, akkor valóban olyan társadalmi ideálokról beszélhetünk csak, amelyek jogi értéke könnyen elvitatható, s ez inkább már csak az ún. társadalmi morál kérdése. A korábban mondottakból remélhetőleg már világos, hogy Kelsen előszeretettel a társadalmi morál területén folytatja csatáját az igazságosságproblematikává transzformált természetjog ellenében. Ami viszont a *suum cuique* jogfilozófia-történeti aspektusát illeti, azt kell mondanunk, hogy Kelsen állításait a forráskutatások is egyértelműen cáfolták. Maga Verdross kérte meg Waldsteint, hogy vegyen részt az említett fogalom általa vezetett kutatásában, annak közjogi vizsgálatában. Aki ezen kutatási eredményeket tanulmányozza, maga győződhet meg arról, hogy tartalmilag korántsem „üres formuláról” (*Leerformel*) van szó.⁸

Végezetül a gondolatmenetet kiegészíthetjük Hervada elemzésével, aki rámutat arra is (uo. 17–18), hogy már Kant is félreértette a formulát, amikor kijelenti, hogy az „add meg mindenkinek a magáét” képtelenséget állít, hiszen „nem adhatunk valakinek olyasmit, ami már megvan neki” (KANT 1991, 333). A félreértés abból származik, hogy Kant nem veszi figyelembe a jogi viszonyok dinamikáját, hiszen gyakran előfordulhat, hogy ami a jog, az igazságosság szerint illeti a másikat, annak nincs birtokában. Ekkor kell igazságosan megadni neki azt, ami őt illeti.⁹

⁸ E kutatás eredménye Verdross kilencvenedik születésnapjára készült ünnepi tanulmánykötetben jelent meg „Ist das *suum cuique* eine Leerformel?” címmel. Verdross személyesen fejezte ki Waldsteinnek a nagyrabecsülését az elkészült munkaért. Később némi kiegészítéssel a *Studia et Documenta Historiae et Iuris* hasábjain került publikálásra (WALDSTEIN 1995, 179–215).

⁹ Figyelemre méltó, hogy Szent Tamás a *restitutio*ban látja a *iustitia commutativa* megvalósulását. Szerinte ugyanis a *restitutio* nem más, mint hogy valakit ismét visszahelyezünk annak birtokába, ami az övé. A tomista Josef Pieper ezt a „visszaadást” úgy értelmezi, mint egy járandóság, azaz *debitum* megfizetését, hiszen valakinek azt adjuk meg, ami jár neki. Láthattuk Kant ellenvetését, mely szerint, ha az övé, akkor viszont nem kell neki odaadni. Pieper Hervadával egyező érdeken éppen a járandóság fogalmában látja ennek a látszólagos ellentmondásnak a megoldását, hiszen bár az övé, mégsem birtokolja azt. Ezáltal a *suum* elismerését immáron joggal nevezhetjük „helyreállításnak”, azaz visszaadásnak vagy kárjövátételnek, végeredményben az eredeti jog visszaállításának (PIEPER 1996, 82). Elgondolkoztatóak Pieper az irányú fejtegetései, hogy az emberi együttélésben a „paradicsomi állapot” az érdekelentétek, a háború és az igazságosság egyirányú sérülése miatt folyton-folyvást felborul. Az igazságosság mint utólagos helyreállítás itt kap rendező, a harmonikus társadalmi együttélést biztosító szerepet. Az ember feladata az, hogy belássa az igazságtalanságot, amelyet esetleg ő hozott létre, és helyreállítsa az igazságosságot. Ezután Pieper kitér a horizontot, és a társadalmi cselekedetek kihatásait vizsgálva megállapítja, hogy minden tett megzavarja a fennálló állapotokat, ily módon mindig adósokká vagy hitelezőkké válnak, s „mivel az emberek között kialakul egy állandó adósvízyon, újra meg újra felmerül annak követelménye, hogy »helyreállítás« útján szüntessék meg adósságukat. Az igazságosságot soha nem lehet egyszer s mindenkorra »helyreállítani«, véglegessé tenni. Mindig »ismét« (*iterato*) létre

Abban egyébként igaza van Kelsennek, hogy ha a természetjogi álláspontot nem fogadjuk el, akkor valóban üressé válnak, üresnek hatnak a fenti formulák, minthogy az igazságossági formális elvek mindig is szorosan kötődtek a természetjogi előírásokhoz, tartalmakhoz.¹⁰ Kérdés azonban, hogy egy kontinentális gondolkodónak szabad e például a római jogi örökséget figyelmen kívül hagynia, amikor egy történetileg nagy karriert befutott jogelvről azt állítja, hogy üres formula? Az eredetileg római jogász Waldstein éppen ezt a hibát veti Kelsen szemére a *suum cuique* fogalomtörténetét elemezve (WALDSTEIN 2002, 115–116, 78. jegyzet). Az arisztotelészi középérték-meghatározás sem értelmezhető a görög filozófus természetjogi elmélete nélkül. Ezen objektív alap szükségességére rámutat ugyan Kelsen, de annak tartalmát merő ideológiának nevezi, pusztán azért, mert az egybeesik Arisztotelész korának társadalomerkölcsi és politikai elvárásaival. Abban talán igaza van, hogy a jót és a rosszat bizonyos tekintetben evidensnek veszi Arisztotelész, s így írásai e tekintetben ideologikusnak hathatnak (NYÍRI 1973, 97), de abban már nem, hogy ne lenne az arisztotelészi formulának a polisz közössége számára objektív tartalma, adott esetben meggyőződésük szerint objektív természetjogi tartalma. Verdross Kelsennel vitatkozva kifejti, hogy az arisztotelészi koncepcióban a jog nem vehet fel akármilyen tartalmat, s így nem is ideologizálhat meg bármiféle pozitív jogot, mert a polisz célja a természetben van, s így ez a cél határozza meg a jog tartalmát is (VERDROSS 1970, 527–537). Az arany szabály esetében pedig a formális szerkezetű formula szervesen kötődik az evangéliumi (természetjogi) előírásokhoz, ahogy azt az arany szabály formulájának első fordulata tartalmazza is: „*ius naturale est quod in Lege et Evangelio continetur, quo quisque jubetur alii facere quod sibi vult, et prohibetur alii inferre quod sibi nolit fieri*” (GRATIANUS *dictum in princ. dist.* 1). Ezt figyelmen kívül hagyva nem is értheti meg Kelsen (KELSEN 2001a, 312–313) a kölcsönös szeretet új jézusi parancsának: „szeressétek egymást, mint ahogy én szerettelek titeket” (JÁNOS 13, 34), vagy az egyoldalú, viszonzásmentes szeretetparancsok az igazi értelmét, mert ezek a parancsok az egoizmustól a legmagasabb cél felé orientálnak, s az emberi cselekvés mércéjét az isteni mértékű szeretet szintjén helyezik el, miközben voltaképpen a természetjog tartalmi elmélyítését tartalmazzák, s nem

kell hozni, »helyre kell állítani«. A »kiegyenlítődéshöz való visszatérés« – amellyel Tamás szerint bekövetkezik a »*restitutio*« – véget nem érő feladat. Ez azt jelenti, hogy az igazságosság aktusának szerkezetében az emberi együttélés dinamizmusa fejeződik ki.” (Uo. 83.) A *restitutio*t jelentő igazságosság alapjául pedig a jog áll, azaz a természetjog és az annak megfelelő pozitív jog.

¹⁰ Nézetünk szerint a reciprocitás pusztán formális *univerzális* formulává való átalakítása nem teremt objektív alapot az igazságosság számára. Kelsen az arany szabálytól hamar eljut a kanti kategorikus imperatívuszhoz, pontosabban azt állítja, hogy Kantot az arany szabály inspirálhatta a kategorikus imperatívuszának megfogalmazásában, majd arra a megállapításra jut, hogy semmi sem dedukálható ezen „üres formulából” (KELSEN 2001a, 317). A kritikát jogosnak érezzük, amennyiben a kategorikus imperatívuszt magát tekintjük, tekinténék univerzalitás-igényével az igazságosság megalapozásának. Az univerzálisra kiterjesztett reciprocitás ugyanis valóban nem teremt objektív alapot az igazságosság számára. Még annak kommunikatív, diszkurzív racionalitással bővített és átalakított változata sem, ahogy arra Karl-Otto Apel nézetünk szerint végeredményben sikertelen teoretikus konstrukciós kísérletei is rámutatnak. A svájci polgári törvénykönyv (*Zivilgesetzbuch*) híres 1. §-ának 2. fordulata idézi talán fel leginkább logikájában az univerzális szemléletmódját. A kódex megfogalmazásában a bírónak törvényi rendelkezés és szokásjog hiányában azon szabály (*Regel*) alapján kell döntenie, amelyet ő, ha törvényhozó lenne, megalkotna ilyen esetekre. A törvényhozó optimális esetben az általánosra van tekintettel, így hát ezt a nézőpontot kell magáévá tennie az egyedi helyzetben döntő bírónak, s a partikuláris esetet általános érvényűként felismert norma alapján kell eldöntenie. A gondolat nem új, hiszen már Arisztotelész is úgy látta, hogy a törvény általánosságából fakadó hézagosságát úgy kell kitölteni, „ahogy valószínűleg maga a törvényhozó is kívánná, ha véletlenül jelen volna, s ahogy – ha ilyen esetről tudott volna – már törvényben is intézkedett volna” (ARISZTOTELÉSZ 1997, 1137b 182). Kérdéses, hogy a pusztán univerzális racionalitás biztosít-e önmagában objektív igazságossági alapot a normataláláshoz.

pedig természetellenes parancsokat fogalmaznak meg. Mindehhez persze az emberi természet többjelentésű evangéliumi értelmét – például a „régí” ember és „új” ember fogalmi szembeállítását – kell ismernünk és szem előtt tartanunk.

ÖSSZEGRZÉS

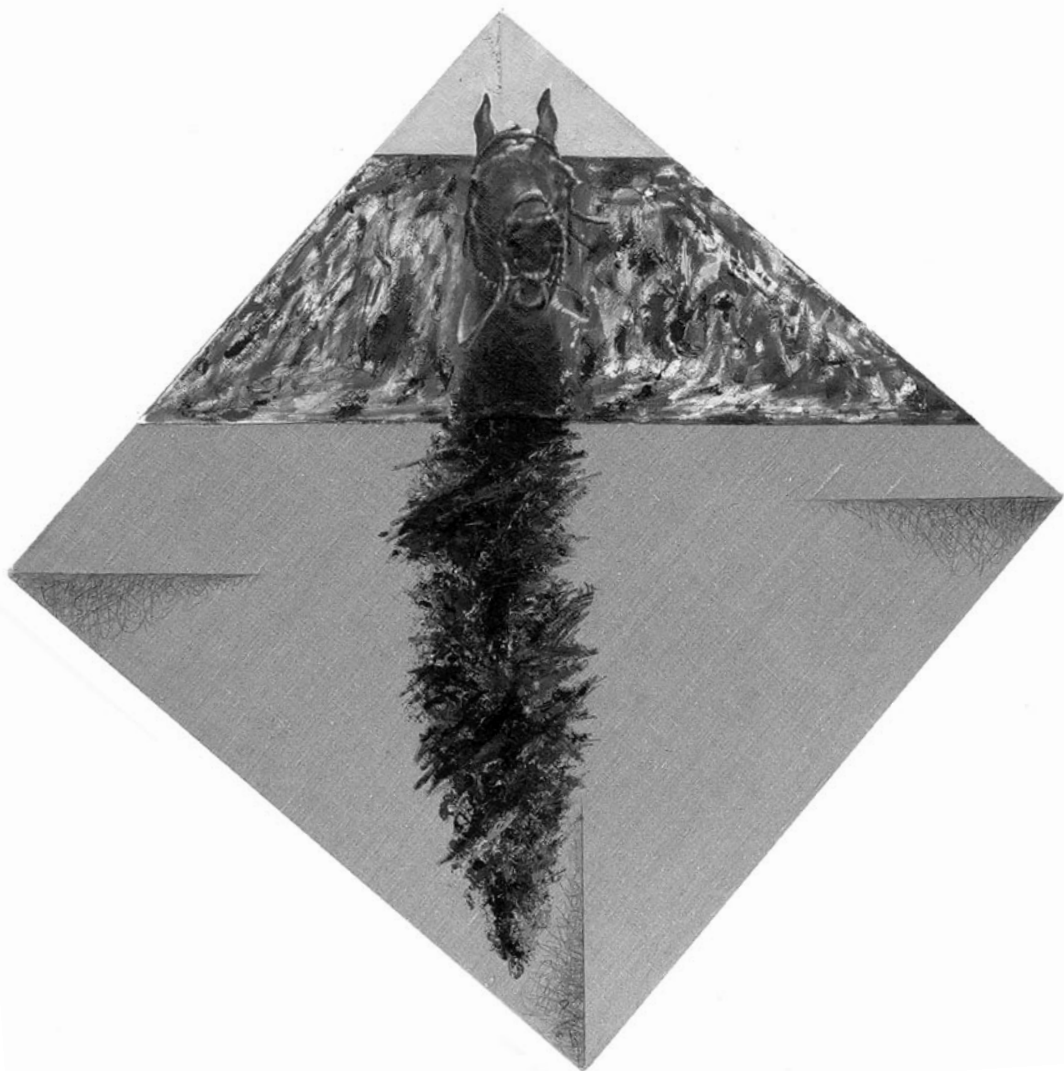
A pusztá decizionizmus és a *voluntarizmus* – legyen az természetjogi jellegű, mint például a korai Grotiusé, vagy pozitivista, mint a késői Kelsené – nem tárja fel a jog értelemmel telített jellegét, valódi mivoltát. A pozitív jog keletkezési forrásánál mindig van akarat, de annak érvényessége a norma alapvető *helyességétől* függ. Megközelítésmódunkban az érvényességet a természetjog alapvető elvei határozzák meg, s az igazságosság egyéb társadalomfilozófiai elvei, valamint a politika csak az immáron a természetjog előírásainak megfelelő pozitív jogi norma tartalmát orientálják tovább, azaz konkretizálják nagy jogalkotói és jogalkalmazói szabadsággal. Kelsennel szemben tehát azt kell mondanunk, hogy a természetjog nem *doktrína*, hanem a klasszikusok nyomdokán haladva a jog *gyakorlati* tudásának *művészete*, ahol a természetjog nem lerontja vagy megbontja a jog érvénybeli egységét, hanem elvei révén létrehozza és biztosítja azt, a jogalkotástól egészen a jogi döntésig, a szerződés megkötésétől annak teljesüléséig. A jogkövetés és nem a jogpatológia, a kötelező erő és nem a kényszer, a jog személyközi viszonyokban való lehorgonyozottsága és nem az állami akarathoz való kötése a döntő mozzanat a klasszikusoknál. Ez a különbség megmutatkozik a fogalom(elmélet)alkotási kiindulópontok eltérésében is, hiszen a természetjog klasszikusai számára a polgári jog, s nem pedig a büntetőjog a minta, míg Kelsenél éppen ez utóbbi az emblematikus példa.

Kelsen a jogot a pozitivista tudományfelfogás és egyfajta módszertani redukcionizmus jegyében *redukált* formájában vizsgálja, s mindent, ami így nem érzékelhető, azt a jogilag nem létező világába utasítja. A tudományos vizsgálat tárgymeghatározása és módszere eleve érzéketlenné tette rendszerét a jog alternatív megismerési formáival szemben, így például nem tudott azon optikával közelíteni, ahogyan a klasszikusok tekintettek a jogra. A klasszikus természetjogászok örökségét vallók szerint nem az *a priori* megállapított tudományos módszer konstituálja a megismerés tárgyát, hanem fordítva, a módszernek kell igazodnia a megismerés tárgyához, amely megközelítés nézőpontja a jogi tapasztalat alapján csakis ontológiai lehet.

Hans Kelsen természetjogi nézeteinek bírálata manapság már nem jelent igazi kihívást. A természetjogászok különböző megfontolásokból és módon mégis mind a mai napig újra és újra vállalkoznak erre a bírálatra, ami jól mutatja, hogy a nagy ellenféllel folytatott vitának máig komoly teoretikus jelentősége van.

IRODALOM

- ARISZTOTELÉSZ 1997. *Nikomakhoszi Etika*. Budapest: Európa.
- COTTA, Sergio 2004a. A természet fogalma a jogban. In FRIVALDSZKY 2004.
- COTTA, Sergio 2004b. A természetjog antropológiai meghatározása. In FRIVALDSZKY 2004.
- D'AGOSTINO, Francesco 1996. *Filosofia del diritto*. Torino: G. Giappichelli Editore.
- ERRÁZURIZ, Carlos J. 1993. *Riflessioni sulla critica di Hans Kelsen al diritto naturale*. Iustitia (Giuffrè Editore) 3–4.
- FINNIS, John 1980. *Natural law and natural rights*. Oxford: Clarendon Press.
- FRIVALDSZKY János 2001. *Természetjog – eszmetörténet*. Budapest: Szent István Társulat.
- FRIVALDSZKY János (szerk.) 2004. *Természetjog – szöveggyűjtemény*. Budapest: Szent István Társulat.
- HERVADA, Javier 1990. *Introduzione critica al diritto naturale*. Milano: Giuffrè Editore.
- KANT, Immanuel 1991. Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. In Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Ford.: Berényi Gábor. Budapest: Gondolat.
- KELSEN, Hans 2001a. Mi az igazságosság? In VARGA 2001.
- KELSEN, Hans 2001b. Jogi pozitívizmus és a természetjog doktrínája. In VARGA 2001.
- KELSEN, Hans 2001c. A jog mint sajátos társadalmi technika. In VARGA 2001.
- NYÍRI Tamás 1973. *A filozófiai gondolkodás fejlődése*. Budapest: Szent István Társulat.
- PIEPER, Josef 1996. *A négy sarkalatos erény*. Budapest: Vigilia Kiadó.
- VARGA Csaba (szerk.) 2001. *Jog és jogfilozófia*. Budapest: Szent István Kiadó.
- VERDROSS, Alfred 1946. *Grundlinien der antiken Rechts- und Staatsphilosophie*. Wien.
- VERDROSS, Alfred 1970. Die Aristotelische Naturrechtslehre. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 56.
- VERDROSS, Alfred 2000. A materiális jogfilozófia megújítása. In VARGA 2001.
- WALDSTEIN, Wolfgang 1995. Ist das suum cuique eine Leerformel? *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, 56.
- WALDSTEIN, Wolfgang 2001. *Teoria generale del diritto – Dall'antichità ad oggi*. Roma: Pontificia Università Lateranense.
- WALDSTEIN, Wolfgang 2002. *Saggi sul diritto non scritto*. Padova: Cedam.



Kék köpenyes lovas sárga csuklyában, 2004
olaj-vászon, 71 × 71 cm