

Az emberi személy és annak méltósága jogfilozófiai perspektívában – különös tekintettel a jogalanyisághoz és az élethez való jog aktuális kérdéseire

FRIVALDSZKY JÁNOS

In this contribution I argue for the human embryo's right to life and also for its right to be recognised as a person before the law. I seek to show that the concept of 'legal capacity,' a legacy of classical German Rechtsdogmatik, cannot adequately describe these realities. Therefore it seems essential to start with the philosophical concept of the human person, which allows for a theoretically sound formulation of the fundamental human rights. In this perspective, even infants have the same rights as grown-up persons. Thus, H. Tristram Engelhardt Jr's use of the notion of 'moral person' seems to be mistaken insofar as he denies the whole personhood of, among others, young children. I emphasize that all human persons have the same inalienable fundamental rights because of their human life, that is by their human dignity. Human beings, and, as we have to declare against Peter Singer, only human beings have human dignity.

I. Az emberi méltóság helyes és helytelen kortárs jogfilozófiai értelmeiről, valamint az abból fakadó alapvető jogi követelményekről

Jelen tanulmányban az emberi személy méltóságából fakadó legalapvetőbb jogi követelményeket vizsgáljuk jogfilozófiai szempontból. Ezen legalapvetőbb jogi előírások egyrészt a jogalanyiség elismeréséhez, az emberi méltósághoz és az emberi élethez való elidegeníthetetlen jog. Ezek az emberi méltóságból fakadó *legalapvetőbb alanyi jogok*. Másrészt az emberi méltóság minden emberi *élet objektív védelmének* állami (politikai közösség által való) védelmét írja elő. Ez az objektív (tárgyi) oldala az objektív emberi méltóságon nyugvó, így feltétlenül értékű emberi élet védelmének. Ennek jegyében a politikai közösség erre irányuló hatalommal rendelkező szerveinek minden körülmények között és minden esetben tiltania és megakadályoznia szükséges a jogtalan emberölést, ideértve az öngyilkosságban való közreműködést is.¹

1 Frivaldszky János–Frivaldszkykyné Jung Csilla: Az öngyilkosság és az abban való közreműködés a természetes erkölcsi törvény és természetjogi gondolkodás szempontjából. *Jogelméleti Szemle*, 2013/3. 7–33.

A kortárs jogi gondolkodásban helytelenül sokszor az állami *intézményes védelem* relatív és részleges kötelezettségét állapítják meg a még meg nem született emberi személy, jogalany vonatkozásában. Ez úgy válik lehetségessé számukra, hogy elvitatják – életkori diszkriminációval – az életének korai szakaszában levő emberi személy ember jellegét s ezáltal *jogalanyiságát*, ami által tagad(hat)ják a magzati korú személy *élethez való elidegeníthetetlen alanyi jogát*. Ennek egyik eszköze (házánkban) a pandektisztikából örökölt, állami juttathatóságot kifejező „*jogképesség*” fogalom, amelyet a „jogalanyiság” helyett, azt kiváltó módon használnak – nézetünk szerint helytelenül. Ezt bizonyítani kívánjuk majd a tanulmányban.

Minthogy a már megszületett emberi személy „ember” jellege már nem vitatható el, ezért a kisgyermek „*erkölcsi személy*” voltát kérdőjelezi meg sajnos korunkban meghatározó gondolkodók. Azt állítják, hogy csak a mentálisan súlyosan nem sérült felnőtt korú ember a *teljes jogú erkölcsi személy*, a többiek pedig kategóriáik szerint „potenciális”, „probabilis”, „jövöbeli”, „társadalmi” stb. személyek, *feltételes*, társadalmilag juttatott és ezért *korlátozott jogokkal*. Így ezen *kisgyermek* korú, illetve mentálisan/központi idegrendszerileg súlyosan sérült emberi személyek alapvető jogai, azoknak a léte és tartalma a teljes értelemben vett „erkölcsi személyek” – azaz a mentálisan/központi idegrendszerileg súlyosan nem sérült, vagyis az *egészséges felnőttek – juttatásainak*, illetve ingatag *jótéteményeinek* lesznek *alárendelve*. Ezzel szemben azt kell mondanunk, hogy *minden ember egyenlő méltósága* azt az egyetemes jogi kötelezettséget támasztja mindenkivel (egyénnel és politikai közösségekkel) szemben, hogy ezen egyenlő, feltétlen és el nem vitatható méltóságot mindenkiben *kivétel nélkül kötelező módon elismerjék*. Senki, semelyik emberi „kategória” nem vonható ki ezen *abszolút érvényű jogi kötelezettség* alól, mert ellenkező esetben ezen embercsoportokkal szemben nem az „*alapvető jogviszonyban*” maradunk – amely az *egyetemes és kötelező elismerő viszony*² minden ember tekintetében –, hanem a kizáró, illetve adott esetben a megsemmisítő „háborús viszonyba”³ helyezkedik a jogsértő emberi közösség azokkal szemben, akiknek emberi méltóságát s így jogalanyiságát és élethez való jogát nem akarják elismerni. (Nem is véletlen, hogy akit meg akarnak semmisíteni, annak olyan nevet adnak, amely nem utal az ember emberi személy jellegére, hanem az ember eltárgyasító, *eldologiasító*⁴ megnevezéseivel találkozunk a különböző tárgyterületeken: „terhesség” megszakítása, „célpont” likvidálása stb.) Nagyon reméljük, hogy nem csupán a „faj” terminus kerül ki végérvényesen a jogászok szótárából, minthogy minden emberi személy kivétel nélkül *egyugyanazon „emberi nem”*-hez tartozik, hanem a „méhmagzat” terminus is. Hiszen ez utóbbit arra használják sokan, hogy ezen korú emberi személy élethez

2 Frivaldszky János: A jogalanyiság és a jog mint egyetemes elismerő viszony, a legújabb olasz jogfilozófiai eredmények tükrében. *Iustum Aequum Salutare*, V. 2009/2., 11–54. [A továbbiakban: Frivaldszky (2009a)]

3 Vö.: Frivaldszky János: Politikai barátság és jogi viszony. *Iustum Aequum Salutare*, V. 2009/4., 5–52.

4 Az eldologiasító viszonyulás nem az emberi és nem a jogi *elismerő* viszony jellemzője. Buber, Martin: *Én és Te*. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1994, különösen: 15., 23., 31., 62. Lásd továbbá a neves olasz jogfilozófus, Bruno Romano teljes munkásságát.

való jogát elvitassák, mivel valamiféle „emberi minőséget” is hordozó, de voltaképpen *tárgynak*, értékes közjogi jogtárgynak tekintik a méhmagzatot, tehát nem személynek. Nézetünk szerint ugyanilyen sorsra kellene jutnia az „erkölcsi személy” kategóriának is, ha azt meghatározó véleményformálók továbbra is arra használják, hogy kitaszítsák belőle az újszülötteket, a kisgyermekeket, illetve a súlyos mentális (vagy idegrendszeri) sérülteket.⁵ Az „erkölcsi személy” kategória használata a jogi szóhasználatban csak akkor és annyiban létjogosult, ha annak *minden emberi személy feltétlenül*, azaz *objektív méltósága* okán automatikusan, megfoszthatatlan módon tagja. De milyen specifikus tartalma lehet annak ilyen esetben? Például az, hogy az ember élete objektív és feltétlen méltósága révén *minden körülmények között* védendő „büntetőjogi jogtárgy”, amely jó érv, ha az *öngyilkosságban való közreműködés jogtalanságát* kell megalapozni, s így *minden emberi élet objektív* (állami) *intézményes védelmét* kell *kötelezően* előírni. Helytelen az a megközelítés, amely az öngyilkosságot elvégezni kívánó saját, *szubjektív* értelmű, *önrendelkezési jogként* tekintett emberi méltóságára apellálva *jogként igényli az öngyilkosságban való segédkezést*, az abban való segítségnyújtást. Az *anya saját teste feletti önrendelkezési jogként* tekintett, *abszolutizált* – mert a magzatkorú személy emberi méltóságát és élethez való jogát nem tekintő – *emberi méltóságára* való hivatkozás nem foszthatja meg az édesanyja hasában növekedő, magzati korú emberi személyt az *élethez való elidegeníthetetlen emberi jogától*. Hasonlóképpen az emberi méltósághoz való jog egyik megfogalmazásaként, sőt már-már szinonimájaként szereplő – korunkban immáron végletesen – *szubjektivizált és relativizált tartalmú önrendelkezési jog* sem formálható meg úgy, hogy az jogos igényt tartalmazzon az (ön)gyilkosságban való közreműködésre. Az állam ugyanis sohasem tekinthet el a *gyilkosság* (emberölés) és az *öngyilkosságban való közreműködés tiltásától*, minthogy az *tartalmilag jogellenes*. Egészen döbbenetesek azon legújabb híradások, amelyek a súlyosan beteg *kisgyermek legális megöléséről*, „eutanáziájáról”, pontosabban meggyilkolhatóságáról szólnak.⁶ Minden emberi élet védelme, az ember feltétlen és objektív méltósága okán, egyrészt *élethez való elidegeníthetetlen jogot* fed – ez az érv az „abortuszhoz való jog” ellen, az anyai emberi méltóság szubjektív, önrendelkezési jogként vett ilyen értelme ellenében. Másrészt feltétlen állami kötelezettséget takar minden emberi élet védelmére – ez az érv az öngyilkosságban való közreműködésre jogot formáló igénybejelentésekkel szemben, azaz az emberi méltóság szubjektivizált értelme ellenében, tudván, hogy nincsen „*emberhez méltatlan emberi élet*”, még akkor sem, ha a szegény szerencsétlen ember nagy fájdalmában esetleg úgy is

5 Lásd az elemzésünket alább, különösen H. Tristram Engelhardt Jr. vonatkozásában.

6 Rendkívül döbbenetesek a belgiumi fejlemények, ahol már a gyerekeutanázia legalizálásáról olvashatunk. <http://www.lalibre.be/actu/belgique/le-roi-a-signe-la-loi-sur-l-extension-de-l-euthanasie-531057e535708d729d84c1ab>; <http://www.magyarokurir.hu/hirek/belga-kiraly-alairta-gyermek-aktiv-eutanazijat-lehetove-tevo-torvenyt>; http://index.hu/kulfold/2014/02/13/belgium_elfogadta_a_gyerekeutanaziat/.

érzi.⁷ A kisgyermek „eutanáziája” esetében még öngyilkosságról sem lehet szó, minthogy azt – ha bekövetkezik – a gyermek beszámítási képessége híján egyszerű (*gyerek*)gyilkosságként lehet csak értelmezni. Ennek elméleti, bioetikai-jogfilozófiai kérdéseire alább ki fogunk térni.

Ha tehát – ismételjük – a magzatkorú emberi személy élethez való jogáról van szó, akkor jogosulatlan az (anyai) emberi méltóság szubjektív értelmű, ezzel való szembeállítás egyfajta abszolutizált *önrendelkezési jogként*. Hasonlóképpen, ha adott esetben a súlyosan sérült kisgyermek élethez való joga a szóban forgó kérdés, akkor az nem tehető függővé a szülők készségétől, attól tehát, hogy fel kívánják-e nevelni a gyermeküket, vagy sem. Ugyanis kivétel nélkül minden emberi személynek joga van méltósága okán életéhez, függetlenül egészségi, mentális vagy akár erkölcsi állapotától is. Ez utóbbi tekintetében szükséges elmondani, hogy a *halálbüntetés önmagában jogellenes*, mivel az az embert öli meg; csak önvédelem esetében lehetne jogos, de ilyen eset szinte alig képzelhető el jelen körülményeink között. Vagyis a halálbüntetés *nem a jogos önvédelem esetkörébe* tartozik, ezért ma már sehogyan sem igazolható.⁸ A „minőségi” és boldog élet lehetőségének hiánya miatt szokták bizonyos sérült személyek életének „emberi értékét” elvitatni. Ezzel szemben azt kell mondanunk, hogy minden ember egyenlő, és feltétlen értékű emberi méltósága okán mindenkinek joga van emberi életéhez, amely – mivel „*emberi*” – objektív és *feltétlen értéket hordoz minden körülmények között*,⁹ akár érzi ezt az érintett személy vagy az őt körülvevő közösség, akár nem. Általánosságban is kimondható: az emberi méltóságnak semmiféle *szubjektív értelmű, önrendelkezési jogként* értett fogalma nem fordítható szembe az *emberi személy objektív értelmű emberi méltóságával*.

Kizárólag az *emberi nem* állatokkal szembeni megkülönböztetésénél lehet létjogosultsága esetleg az „emberi faj” kifejezés jogászai használatának, minthogy az ember az állatoknál *magasabb ontológiai szinten* helyezkedik el, éppen emberi méltósága okán, amellyel *csak ő* rendelkezik, s az állat nem. Ez nem diszkriminatív fajelmélet („fajsovinizmus”), ahogy azt Peter Singer sérelmezően titulálja.¹⁰ A jogász igazi, gyakorlati filozófiai feladata éppen az, hogy az egyenlőt egyenlően, a különbözőt a különbözőség mértéke szerint kezelje különbözően, megállapítva és megadva mindenkinek az őt

7 Az öngyilkosságot elkövetni szándékozó „értelemproblémával” küszködik, ezért segítségre szorul. Viktor E. Frankl egész munkássága ezt nézetünk szerint megfelelően tárgyalja.

8 Vö.: Frivaldszky János: Az emberi személy Szent Tamás és szellemi követői politikakoncepciójában – halálbüntetés kérdése. In Frivaldszky János: *Klasszikus természetjog és jogfilozófia*. Budapest, Szent István Társulat, 2007, 139–143.

9 Az imént már említett Viktor E. Frankl élete és munkássága, úgy hisszük, önmagában elégséges bizonyíték lehet erre. Alapvető könyvként lásd: Frankl, Viktor E.: ...*Mégis mondj Igent az Életre. Egy pszichológus megéli a koncentrációs tábor*. Budapest, Pszichoteam Mentálhigiénés Módszertani Központ, 1988.

10 Singer szerint nem lehet olyan kritériumot találni, amely az ember és az (emlős) állat között faji egyenlőtlenséget legitimálná. Az emberi méltóság sem ilyen fogalom, mert az szerinte üres frázis. Singer, Peter: Minden állat egyenlő. In Lányi András–Jávora Benedek (szerk.): *Környezet és etika*. Szöveggyűjtemény. Budapest, L'Harmattan, 2005, 52–53.

jogosan megilletőt.¹¹ Ehhez azonban előbb szükséges tudnia, hogy ki az „ember”, és jelen esetben azt, hogy mi az „állat”.¹² Az ember az, akinek feltétlen, elidegeníthetetlen és egyenlő emberi méltósága van, következésképpen jogtalan minden, az emberi méltóságot érintő, azt sértő (jogi) megkülönböztetés, s így a „faj” szó használata is jogtalan az egyetlen „emberi nem”-en belül. Viszont az állat nem „ember”, így nincsen emberi méltósága, akkor sem, ha van önértéke, önmagában vett értéke, azaz értékessége is. Ebből kifolyólag speciális tartalmú *etikai viszony* kell hogy jellemezze az ember viszonyát természeti környezetéhez s benne különösen az állatokhoz.

A tanulmányban nem foglalkozunk az emberi méltóság rendkívül szerteágazó,¹³ sőt, olykor-olykor már túlburjánzó egyéb kérdéseivel.

11 Vö.: Dig.1.1.1.1 Ulpianus 1 inst. „*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*.” Vö.: Frivaldszky János: A római jogi örökség: a jog mint a „jó és a méltányos művészete”. In Frivaldszky János (szerk.): *A jogi gondolkodás mérföldkövei. A kezdetektől a XIX. század végéig*. Budapest, Szent István Társulat, 2013², 19–51. [A továbbiakban: Frivaldszky (2013a)]

12 A dialektika platóni értelme a valóság szerkezetén alapuló distinkciókkal operál, hogy meghatározza a dolgokat jellemzőik alapján magukban és a többi létezőhöz való viszonyukban „nem”-ek és az azokba tartozó „faj”-ok alapján, ez utóbbiakat a megfelelő *differentia specificát* szem előtt tartván létrehozva. A distinkció legrégebbi alkalmazása, mint a megismerés általános eszköze, egészen Platónig nyúlik tehát vissza, aki a szétosztás, szétválasztás eszközének alapvető szerepet juttatott, amellyel a tudás bármely területén elmélyült és teljes ismeret lehet szerezni. Ez a *felosztás (divisio)* vagy a megkülönböztetés, azaz a *distinkció (distinctio)* Platónnál a dichotómia technikájának episztemológiai hatásosságán alapult, vagyis azon művelet heurisztikus erejében rejlett, amellyel egy általános fogalom (*genus*, nem) partikuláris, egymással ellentétes fogalmak fogalompárjára felosztásra kerül (*species*, faj). A fajok közötti ellentéteség egy megosztó jellemző, egy különbség meghatározásával jön létre, amely lehetetlenné teszi, hogy a nemet alkotó elemek egyszerre tartozzanak mindkét, egymással antinomikus kapcsolatban levő fajhoz. E felosztó kritérium megléte vagy hiánya az adott tárgyat határozza meg azt, hogy az a nemet alkotó melyik fajhoz tartozik. Erre példa a halandó–halhatatlan egymást kizáró kettősség, amely kizárja, hogy ami ezen antinomikus ellentéteség révén való jellemzője alapján az egyikhez tartozik, az egyszerre a másikhoz is tartozzon. E dichotomikus módszer tehát lehetővé teszi, hogy a *genust* alkotó elemekről, amelyek a distinkció technikája révén alkotnak egymással ellentétes fajokat, minél pontosabb és részletesebb tudást, ismeretet lehessen szerezni. Ez a tudás áthagyományozódott a középkorba is. Lásd például: d'Aurillac, Gerberto: *Libellus de Rationali et Ratione Uti*. In Sigismondí, Fabio: *Gerberto d'Aurillac, il trattato De Rationali et Ratione Uti e la Logica del X secolo*. Roma, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, 2007: „Csakugyan, amiként a racionalitás elválaszt minket a többi állattól, amelyek nem racionálisak, úgy az észhasználat is különböztövé tesz minket ezen állatoktól, akik nem élnek észhasználattal.” 99. A dialektika ilyen értelme és technikája hatott a korai glosszátorokra is Porphyrioszon keresztül („*arbor Porphyriana*”): Frivaldszky János: *Jogtudomány és diszkurzivitás a középkorban, a kortárs olasz jogfilozófiai kutatások fényében*. In Fekete Balázs–Könczöl Miklós–H. Szilágyi István (szerk.): *Iustitia kirándul. Tanulmányok a jog és irodalom köréből*. Budapest, Szent István Társulat, 2009, 229–270. A dialektika görög értelmeinek elemzését és annak aktuális alkalmazási lehetőségeit, illetve szükségességét lásd: Frivaldszky János: *Jog és igazságosság a Caritas in veritate enciklikában*. In Orosz András Lóránt–Újházi Lóránd (szerk.): *Szerzetesi fogadalmak kánonjogi szempontból*. Budapest, L'Harmattan, 2012, 157–202. [Sapientia Iuris; 4.]

13 Lásd Balogh Zsolt fogalom- és jogitartalom-tisztázó elemzését: Balogh Zsolt: *Az emberi méltóság: jogi absztrakció vagy alanyi jog. Iustum Aequum Salutare*, VI., 2010/4. 35–44. A méltóságfogalom filozófiai vizsgálatához lásd: Barcsi Tamás: *Az emberi méltóság filozófiája*. Typotex, 2013.

II. A méltóság fogalmának eszmetörténete jogfilozófiai szempontból

1. Görög mondavilág: a hősök erényes méltósága

A görög mondavilágban az ember mindenekelőtt akkor méltó, ha erényes, s azon jó arányában erényes, amilyen mértékben jót tesz a többiekkel.¹⁴ Ezen méltóság nem statikus, nem az ember ember voltából fakad, hanem dinamikus, ami a többiekkel való erkölcsi kapcsolatban jön létre, s a családtól kezdve a közösség minden tagjára kiterjed, minthogy az a méltó ember, aki *erényes tetteket* hajt végre mindenki vonatkozásában. *Méltó a bátor harc*os és hadvezér, aki kötelességét teljesíti. A görög nyelvben az *axia* és az *axioma* szavak „méltóság”-ot és „erényt” jelentenek, és az *axios* a méltó és erényes ember.¹⁵ Az ilyen ember az így, azaz *kötelességének teljesítésével* elért egyéni előnyöket, jótéteményeket, például a *dicsőséget* és a tiszteletet azon kisebb-nagyobb közösség érdekében tekinti egybeesőnek, ahova tartozik.¹⁶ A család java, például a királyi családé is, nemes és egyének feletti, s minden generációét magába öleli, a hajdanvoltakét, a jelenlegiekét, de az eljövendőket is. A görög eposzok világában a *hős* jelleme – így például Hektoré, ahogy azt Homérosz megrajzolja – az arisztotelészi legfőbb erényhez, a *nagylelkűséghez* társítható, mivel az a nagylelkű, aki a leginkább *axios*.¹⁷ Az tehát, aki erényes életet él, nem menekül el megrettenve, nem követ el igazságtalanságot, nagy (vég)veszélyben nem fél a haláltól, igyekszik a jóban kitűnni, mert az *megbecsüléssel, tisztességgel* jár.

Egy realiztikusabb megközelítésben, s talán már a mai értékrendet szem előtt tartva, el kell azonban mondani, hogy a legfőbb cél, a dicsőség hajszolása e primitív társadalmi viszonyok között a *harcban való emberölés* természetességét implicálta. Az emberi élet egyértelműen alárendelt szerepet játszott a legfőbb méltó-

14 Vincenti, Umberto: *Diritti e dignità umana*. Bari: Laterza, 2009, 7–10.

15 Vincenti i. m. 8.

16 Különbséget kell azonban tennünk a herosz egyéni dicsősége és a közösség dicsősége között, hiszen az utóbbi csak az előbbi bizonyos tekintetű korlátozása révén tud csak érvényesülni, ami pedig a hős fogalmával összeegyeztethetetlen: „A későbbi nemzedékeknek, amikor a területi közösség lassan központi szerephez jut a görögök életében, a herosz gyorsan eltűnik a színről, mivel a hősi dicsőség merőben személyes ügy volt, önmagáért igyekeztek megszerezni [...]. A közösség dicsősége egészen másfajta dolog volt, más képességeket és erényeket kívánt meg: valójában csak azáltal bontakozhatott ki, hogy megfékezte a heroszt, korlátozta vitézségének szabad gyakorlásában, márpedig a domesztikált hős éppenséggel ellentéte a hősnek.” Finley, Moses I.: *Odüsszeusz világa*. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1985, 172. Az egyéni heroszi dicsőséget így felváltotta a közösség, a polisz dicsősége, amellyel a jutalmazás mikéntje is megváltozott: „Később, amikor a közösség eszméje uralkodóvá vált, a dicsőség a poliszra szállt, amely cserében győzelmi dalokkal, sőt köztéri szobrokkal emlékezett meg a diadalról, amit a város valamelyik kiváló atlétájának köszönhetett. A hősi dicsőség úgyszólván tökéletes önzése a polisz-polgár büszkeségévé hígult, s ezzel párhuzamosan végbement egy olyan változás is, amelyhez a homéroszi világ még szintén nem jutott el: a győztes díja immár nem arany, vörösréz vagy rabnó volt, hanem olajág és babérkoszorú.” Finley i. m. 177.

17 Vincenti i. m. 10.

ság mint elérendő cél, azaz a *dicsőségre törekvés*¹⁸ korabeli *harcos* és ezért *véres ethoszában*.¹⁹

2. Arisztotelész: *nemes becsvágy és társadalmi fokozatbeli különbségek abban, ki mire érdemes, méltó*

A méltóságnak Arisztotelész koncepciójában – amelyet implicit módon a homéroszi felfogás jegyében alakít ki²⁰ – fokozatai vannak. Ebben a megközelítésben minden ember méltó lehet, akkor is, ha nem egyforma mértékben. A méltóság ugyanis az érdemekhez társul, az *erényes tettekhez*, s az a helyes, ha mindenki akkora *becsvágy*gal van, amekkora az *érdeme*, tehát az *erénye*. A legnagyobb az érdeme annak, akiben *nemes becsvágy* van, s azon *dolgokra érdemes* is, amelyekre *nemes érzülettel* törekvően vágyik. Aki *érdemességét* elvétí, rosszul értékeli, az – a helytelen megítélés jellegétől függően – felfuvalkodott vagy kishitű.²¹ A valamirevaló érdemesség, értelemszerűen, csak *külső javakhoz viszonyítható* – írja Arisztotelész –, s a *megtisztelő kitüntetés* a legnagyobb külső jó.²² Ezen erényalapú meritokratikus rendben a „kitüntetés az erény jutalma, s csak erkölcsös embereknek jár ki”²³ így a „becsvágyó ember, ha valóban a legnagyobb dolgokra méltó, akkor egyúttal a legjobb is, mert a nagyobb jutalomra mindig a jobb ember méltó, tehát a legnagyobbra a legjobb”²⁴

A becsvágyó ember szívesen tesz jót másokkal, de restelli, ha ő maga részesül másoktól jótéteményekben, mert „aki jótéteményben részesül, az mindig hátrányban van azzal szemben, aki a jótéteményt nyújtja”, márpedig „a becsvágyó ember mindig mások felett akar állni”²⁵ Az erkölcsi kiválóság tehát társadalmi presztízzsel jár, amely az elismeréseméltóság kifejeződése.

18 A hön áhított dicsőség hajszolása lázas küzdelmet indukált és tartott fenn a versengés természeténél fogva, különösen, hogy a versengők harcosok voltak: „A dicsőség természetéből következik, hogy keveseknek jut ki, vagy legalábbis nem egyenlő mértékben jut mindenkinek. Ha mindenki a dicsőség ugyanazon fokára hágna, akkor senki nem válhatna dicsővé. Ezért aztán Odüsszeusz világa szükségképpen a lázas versengés világa volt, minden hérosz azon buzgólkodott, hogy túlszárnyalja a többieket. És mivel ezek a héroszok harcosok voltak, a versengés ott éleződött ki a legjobban, ahol a legnagyobb dicsőség forgott kockán: a harcéri párvadálban.” Finley i. m. 174. Majd Finley Thorstein Veblent idézi, miszerint az „érdem és a tisztesség e mindennapi barbár felfogásában az élet elvétele [...] a legtisztéletreméltóbb dolog”. Majd Finley hozzáteszi: „Az Iliász csöpög a vértől.” Finley i. m. 174.

19 „A »harcos« és a »hérosz« rokon értelmű szavak, s a katonai kultúra két alapfogalom – bátorság és dicsőség – köré épül. Az első a legfőbb tulajdonsága, a második a legfőbb célja a héroszoknak. Minden érték, minden döntés, minden cselekedet, minden tudás és tehetség a dicsőség meghatározására vagy megszerzésére szolgál. Maga az élet sem lehet akadály. A homéroszi hősök feltétel nélkül szerették az életet; mindent szenvedélyesen csináltak vagy éreztek, és semmi nem állt tőlük távolabb, mint a mártíromság; de a dicsőség kedvéért még az életől is le kellett mondani.” Finley i. m. 166. Később úgy fogalmaz Finley, hogy a „dicsőség hívó szavára habozás és kételkedés nélkül engedelmességek a héroszok magatartási kódexének”. Finley i. m. 167.

20 Vincenti i. m. 10.

21 Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, 7. 1123b. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1997, 122. o.

22 Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, 7. 1123b. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1997, 123. o.

23 Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, 1124a. I. m. 124. o.

24 Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, 7. 1123b. I. m. 123. o.

25 Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, 1124b. I. m. 126–127. o.

A nemes becsvágy tekintetében elmondható továbbá, hogy a nemes származású, gazdag és hatalmas embereket általában „kitüntetésre érdemesnek tartják”;²⁶ mint-hogy kiemelkedő helyzetben vannak, viszont nagyobb megbecsülést érdemel az erényben való kitűnés. A nemes mivolt becsvágyóbbá teszi az embert, mert némelyek tiszteletben részesítik a gazdagságot és a hatalmat megjelenítő, képviselő személyt. Azonban „csak az erkölcsös ember méltó a tiszteletre”.²⁷ Akinek persze „mindkét jog-címe megvan, azt annál méltóbbnak tartjuk a kitüntetésre”.²⁸

Az illő magatartás tanúsítása az, ami *méltó*, miközben semmi sem illő, ami nem méltó. Minden egyes dolognak „alkalomhoz illőnek, azaz a cselekvőhöz, a körülményekhez és a módhoz méltónak kell lennie”.²⁹ A legjobb lelkiakat a nemes becsvágy (de nem a vagyontárgyakkal kapcsolatban), mivel ezen alkat a *középut*, márpedig a közép a leginkább méltó a dicséretre. Ennek ellentétei a kishitűség és a felfuvalkodottság.³⁰ Ez utóbbi nagy javakra tartja magát érdemesnek, miközben nem érdemli meg őket, míg az előbbi lelkiakat bár érdemes nagy dolgokra, nem tartja magát arra érdemesnek, méltónak. A nemes becsvágygal tehát nem az áll szemben, aki „kicsiny javakra érdemes és ezt is tartja magáról”, hiszen az értelem szerint viselkedik. Így természete szerint azonos a nemes becsvágyóval, hiszen „mindkettő arra tartja érdemesnek magát, amire valóban érdemes”.³¹ Így nem kishitű az, aki polgárjog nélküli jövevény lévén nem tartja magát méltónak állami tisztségre, hanem engedelmeskedik, miközben kishitű az, aki bár előkelő nemzetség sarja, de úgy véli, hogy erejét meghaladó dolog állami tisztség vállalása.³² Arisztotelész konklúziója az, hogy azon ember dicséretre méltó – mert a közepet valósítja meg –, aki nagy javakra érdemes, és ilyenek is tartja magát, tehát olyan, amilyenek magát tartja.³³ Az ilyen nemesen becsvágyó, erényes ember azért kapja a *megtiszteltetést*, a *megbecsülést* – aminek mindenekfelett örvend –, amiért az jár neki, s azokénak örvend, akik maguk is tiszteletre méltóak.³⁴ Mert „fájdalmas volna számára, ha nem becsülnék meg és érdemtelen ember uralkodnék rajta”.³⁵ A dolgok természete, azaz a társadalmi hierarchikus rend adta előkelőség és az erényben való kiválóság adta megbecsülés együtt, de főként ez utóbbi adja a méltóság és az érdemesség arisztotelészi koncepciójának lényegét, ahol mindenki akkor cselekszik illőn, helyesen, ha azt teszi erényesen, amire *érdemesen hivatott*. Aki tehát kis dolgokra vágyik, mivel tudatában van annak, hogy méltósága ennek megfelelő, az önmagában nem kevésbé méltó a nagylelkű becsvágyónál, és az értékbeli különbség nem a személyminőségek közötti különbségtől függ, hanem a cselekvéstől. Ami a személy

26 Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, 8. 1124a. I. m. 125. o.

27 Uo.

28 Uo.

29 Arisztotelész: Eudémósi etika. In Arisztotelész: *Eudémósi etika. Nagy etika*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1975, 1233b. 80. o.

30 Arisztotelész: Eudémósi etika. I. m. 1233a. 78. o.

31 Arisztotelész: Eudémósi etika. I. m. 1233a. 79. o.

32 Uo.

33 Arisztotelész: Eudémósi etika. I. m. 1233a. 78. o.

34 Arisztotelész: Eudémósi etika. I. m. 1232b. 77. o.

35 Uo.

értékét meghatározza, az azon képesség, hogy helyesen tudja értékelni képességeit, ami által nem lesz sem felfuvalkodott, sem kishitű. Ezen méltóságfelfogás nyomán a *képességek hierarchiája* által uralt intézményi rend képe tárul elénk, amelynek a tetején nagy dolgokra képes, *méltó emberek* helyezkednek el. Azonban *dinamikus rendről* van szó, hiszen a kis dolgokra képes, azokra méltó s ennek tudatában levő ember, minthogy (potenciális) értékében nincs lejjebb a becsvágyónál, a nagy dolgokra képesnél (azokra méltónál), az ész által vezérelve, s gyakorolva az erényeket ő is szert tehet nagyobb méltóságra. (A gyakorolt, megvalósított *erények fokozatai* ugyanis nagyjából a *méltóságok fokozatainak* felelnek meg.) Azonban az önnön méltóság fejlesztése csak akkor lehetséges, ha az ember pontosan tudatában van saját képességeinek, adottságainak, hiszen mindig *arra tartja magát méltónak, ami*, se nem többre, se nem kevesebbre. Az a leginkább méltó ember, aki nagy dolgokra képes, s azokat meg is valósítja. Így a *kiérdemelt* tisztesség és megbecsülés azon jótétemények jogos viszonzása, amelyekben cselekedetével ő maga részeltette a közösségét, amelyhez tartozik, kezdve a családtól, amely generációk közössége, egészen az államig bezárólag, amely pedig (állam)polgárok közössége.

Az *érdem* által szerzett és fémjelzett méltóság azonban az igazságosság egyik fajtájához, az *osztó igazságossághoz* vezet el minket Arisztotelésznél, s ez a hagyomány átvezetődik a római politikai és jogi gondolkodásba is.³⁶ Arisztotelész a *Nikomakhoszi etikában* ugyanis kifejti, hogy az igazságosságnak az *egyenlőséghez* van köze, ez utóbbi pedig a dolgok emberek közti elosztását jelenti. Nincsen egyenlőség, ha egyenlő embereknek egyenlőtlenül juttatják a dolgokat, de az ellenkező esetben sem, ha egyenlőtlen személyeknek egyenlő mértékben juttatják azokat.³⁷

3. Cicero és a *dignitas* fogalma

A *dignitas* Cicerónál az „érdem” fogalmának felel meg a leginkább. Jelent még megbízatást és rangot is. A latin kifejezés szerint a *dignus* az, aki méltó apjához, őseihez, elődjéhez, s aki dicséretre érdemes, s arra, hogy megemlékezzenek róla. A méltatlan (*indignus*) mindenekelőtt az, aki nem méltó felmenőjéhez, nem érdemel tiszteletet és megemlékező említést.³⁸ A *De re publicában* Cicero megerősíti a *dignitas* erényhez

36 Vincenti i. m. 14.

37 „Az egyenlőség pedig ugyanaz lesz a személyek és a szóban forgó dolgok közt, mert amilyen viszonyban vannak egymással azok a dolgok, amikben az egyenlőség érvényesül, ugyanazon viszonyban vannak a személyek is; ha ez utóbbiak nem egyenlők, akkor nem is kaphatnak egyenlő részeket, viszont éppen ebből származik a háborúság és a vádaskodás, hogy vagy az egyenlők nem egyenlő részeket kapnak osztályrészül és élveznek. Egyébként nyilvánvaló ez az érdemesség szempontjából is; ti. abban mindenki egyetért, hogy az igazságos eljárásnak a javak kiosztásában bizonyos érdemesség szerint kell történnie; csakhogy persze nem mindenki ugyanazt az érdemességet tartja irányadónak: a demokrácia hívei a szabadságot, az oligarchia hívei a gazdagságot vagy a nemesi származást, az arisztokrácia hívei az erényt.” Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. I. m. 1131a. 6. 154. o. „[...] az igazságosságban első helyen áll az érdem szerinti egyenlőség, s csak második helyen a mennyiség szerinti mért egyenlőség [...]” Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. I. m. 1158 b. 9. 273. o.

38 Vincenti i. m. 12.

kötött jellegét, amely fokozatokba szerveződik, s amelyet az intézményeknek méltányosan le kell képezniük, ki kell fejteniük, nem pedig tagadniuk. Cicero realiztikusan rámutat arra, hogy a *jogok abszolút egyenlősége* olyan, ami *nem tartható*, minthogy mindig hatalmat és előjogokat juttatnak egyeseknek másokkal szemben, a *homines* és a *dignitates* számos különbségtevéseit létrehozván így: „Azt a jogegyenlőséget ugyanis, amelyet a szabad népek oly szenvedélyesen igényelnek, nem lehet megőrizni, mivel a népek maguk is, legyenek mégoly zabolátlanok és féktelenek is, sok személyre sok előjogot ruháznak át, és náluk maguknál is az embereknek és a méltóságoknak nagy választéka található meg [...]”³⁹ Továbbá a *res publicának* nem lehet olyan racionális berendezkedése, a leghabzóbbnak és a legdemokratikusabbnak sem, ahol mindig elismernék minden polgár számára az ő *érdeme* szerint való *dignitasát*, méltóságát, azaz a különböző méltóságokat: „[...] ha mindenről a nép dönt, legyen bár az mégoly igazságos és mérsékelt is, az egyenlőség mégis méltánytalanságot szül, mivel a személyek méltóságára nincs tekintettel.”⁴⁰ A *demokratikus egyenlőség* tehát nincsen tekintettel az *érdem* szerinti *kiválóságra* s az így vett *méltóságokra*, azok *különbségeire*: „S végül, amikor az athéniak az areopagus felszámolást követően meghatározott időszakokban mindenről néphatározat és rendelet formájában döntöttek, államuk, mivel figyelmen kívül maradtak a polgárok méltóságának különböző fokozatai, nem őrizte meg igazi szépségét.”⁴¹

A mondottak jegyében Cicero így határozza meg a méltóságot, azaz a *dignitast*: „A méltóság becsületesen szerzett, tiszteletre, megbecsülésre és elismerésre méltó tekintély.”⁴² Az *igazságosság* pedig – írja ugyanott, kicsit korábban Cicero – „olyan lelki magatartás, amely a közösség javát szem előtt tartva érdeme szerint juttat mindenkinek.”⁴³ Az igazságosság erénye tehát a köz javát szem előtt tartva mindenkinek az *érdem* szerint juttatja az őt megilletőt. Itt kell megemlítenünk, hogy a – más szerzőiségű – *C. Herenniusnak ajánlott retorikában* még pontosabban találjuk megfogalmazva mindezt, hiszen azt olvashatjuk benne, hogy „az igazságosság méltányosság, amely érdeme szerint juttat jogot mindennek.”⁴⁴

Csak hogy a sztoikus Cicero talán legfontosabb elméleti újdonsága az, hogy ő *minden ember egyenlő emberi méltóságának* tekintetében is állást foglalt. Cicero ugyanis kétféle, természet által rendelt szerepet különböztet meg az emberben: „Az egyik mindenkivel közös, amennyiben mindnyájan részesei vagyunk az észnek és azoknak a jeles tulajdonságoknak, melyekkel az állatokat fölülmuljuk. Ebből ered minden erkölcsiség, illendőség, s benne kereshető a kötelesség kifejtésének helyes módszere.

39 Cicero: *Az állam*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2007, fordította Hamza Gábor. I., 34. (53) 95. o.

40 Cicero: *Az állam*. I. m. I, 27. (43) 90. o.

41 Uo. Vö.: Vincenti i. m. 12–13.

42 Cicero: A feltalálásról. In Adamik Tamás (szerk.): *Cicero összes retorikaelméleti művei*. Pozsony, Kalligram, 2012, 55. 166. 195. o.

43 Cicero: A feltalálásról. I. m. 53. 160. 193. o.

44 *A szónoki mesterség*. Cornificius A C. *Herenniusnak ajánlott retorika*. fordította Adamik Tamás. Magyar Könyvklub. 2001, III, II. 3. 56. o. A passzus elemzését lásd: Frivaldszky János: A római jogi örökség: a jog mint a „jó és a méltányos művészete”. In Frivaldszky (2013a) i. m. 42–44.

A másik egyéni adomány. Ugyanis valamint a testek nagyon különbözhetnek egymástól [...], úgy a lelkek is ép oly nagy, sőt még nagyobb változatosságot tüntetnek fel.”⁴⁵ Az embert tehát racionális-lelki (erkölcsi) természete teszi az állatnál, minden élőlénynél magasztosabbá, olyannyira, hogy az emberi létmódot tárgyalva Cicero az *isten élettel* (az istenek életével) von párhuzamot, s ez közös minden emberben.⁴⁶ Az viszont, hogy a konkrét emberek ezen emberi természettel miként élnek, az egyedileg változó – s ez a második természet, az erkölcsi értelemben vett társadalmi szerepek különbözősége.⁴⁷ Az „érzéki kék nem igen illik az emberi méltósághoz”⁴⁸ – írja Cicero. Az emberi természetre, az ember *erkölcsi méltóságára* való reflexió kell indítsa az egyént az erkölcsös és mértéktartó, illő életre: „Valóban, ha fontolóra vesszük, mily jelesség és méltóság van az emberi természetben, át fogjuk látni, mily gyalázatos a kékben úszó, elkényeztetett, elpuhult életmód, ellenben mily tisztességes dolog takarékosan, mértékletesen, szigorúan s józanul élni.”⁴⁹

4. Boethius: a méltóságok, tisztiségek önmagukban nem jelentenek valódi méltóságot, sőt...

A most vázolt cicerói klasszikus ideálra, amikor is a társadalmi tisztesség és erény egymással találkozik, csattanós választ ad egy másik kor tapasztalataira alapozva Boethius: ő úgy tartja, hogy gyakran, az esetek többségében a leghitványabb gazfickók kerülnek a társadalmi tisztiségekbe, s ezáltal egyáltalán nem járnak együtt az *erkölcsi erény fémjelzte méltóság* és az egyes *társadalmi tisztiségek, méltóságok*. A társadalmi tisztiségekre, megbízatásokra méltatlan, hitvány alakok nemhogy nem válnak méltókká e tisztiségekhez, hanem ocsmányságukkal még meg is fertőzik e hivatalokat. Ráadásul méltatlan voltuk még jobban a napvilágra kerül hivatalviselésük révén.⁵⁰

45 Cicero: *A kötelességekről*. Budapest, Franklin-Társulat, a Magyar Tudományos Akadémia kiadványa. Kiadja a M. Tud. Akadémiának Classica-Philológiai Bizottsága. 1885, fordította: Csengeri János. 30. 107. 40. o.

46 „Mindezeket szemlélve, fogan meg az emberi lélekben az istenek képzete, s ebből származik a jámborság, amihez az igazság és más erények kapcsolódnak. Ezekből fakad az istenekével egyenrangú és az övékéhez hasonló boldog élet, amely semmiben sem marad el az égiektől, csak a halhatatlanságban, ami viszont mellékes a boldog élet szempontjából. Mindezeket előadva, úgy tűnik számomra, hogy már kellőképp kifejtettem: mennyire felülmúlja az ember természete az összes többi élőlényét.” Cicero, Marcus Tullius: *Az istenek természete*. Helikon Kiadó, é. n. 123. o. [Prométheusz Könyvek 9.]

47 A cicerói különböző „személyiségi” szintek elemzését lásd: Barcsi i. m. 28–33.

48 Cicero: *A kötelességekről*. I. m. 30. 106. 40. o.

49 Uo.

50 „Ha ugyanis annál megvetendőbb valaki, minél alávalóbbnak tartják a többiek, akkor a méltóság, sokak szeme elé állítva, de tiszteltté tenni nem tudja a gazembereket, csak fokozza a megvetettségüket. De nem büntetlenül. A gazemberek ugyanis, saját ocsmányságukkal megfertőzve a méltóságokat, visszaadják a kölcsönt.” Boethius: *A filozófia vigasztalása*. Európa Könyvkiadó, 1979, fordította Hegyi György. 59–60. o.

Hogyan lehetne azokat *tisztelni*, akik eleve *méltatlanok* a tisztségekre?⁵¹ A méltóság és az ezzel járó tisztelet az erénynek lehet csak velejárója: „A méltóság ugyanis velejárója az erénynek, s az erény nem szűnik meg méltósággal felruházni követőjét.”⁵² Csakhogy mivel „az állami tisztségek erre képtelenek, világos, hogy nincs meg bennük a méltóság eredendő nagyszerűsége.”⁵³ Ha arra méltatlan gazemberek bitorolják az állami tisztségeket, akkor csak megvetik őket, de besározzák a tisztségek méltóságát is. A látszattméltóságokból igazi tisztelet sohasem fakadhat – írja. Elválasztja tehát a *méltóságok mint tisztségek* és a *tiszteletreméltóság* fogalmait, azt állítván, hogy e kettő *lényegileg* nem tartozik össze, nem jár szükségképpen együtt: „Mert ha a tisztelet-szerzés a méltóságnak lényegéből fakadó velejárója volna, akkor sehol a világon el nem maradna mellőle, amiként a tűz sem szűnik meg sohasem és sehol a föld kerekén melegíteni; de mivel a méltóság s tisztelet esetében ez nem áll fenn, nem is kapcsolja őket össze más, csak az emberi tévhit, s olyan népek körében, ahol az illető méltóságok semmit se mondanak, híre-hamva sincs a tiszteletnek se.”⁵⁴

A társadalmi tisztségek, hivatalok és méltóságok tehát pusztá formalítások, s *önmagukban nem tiszteletre méltóak*, s „fény csak aszerint hull vagy nem hull rájuk, hogy éppen miként vélekednek felőlük”⁵⁵ – s ezt történelmi példákkal is alátámasztja Boethius. Ha lényegileg összetartozók lennének az állami hivatalok, méltóságok és a méltóság, akkor „ezekben a méltóságokban és hatalmakban volna valami természetükből folyó, sajátjuknak mondható jó, sosem ülhethének beléjük gazemberek.”⁵⁶

Mi tehát a társadalmi méltóságok valódi természetrajza? Mi a lényegük és mozgatórugójuk, ha nem az erény kiérdemelte méltóság és érdem? A gyönyörűség – írja Boethius –, amit bírni és élvezni akarnak azok, akik méltóságokra, vagyona, uralomra, dicsőségre és élvezetekre sóvárognak, minthogy azt hiszik, hogy „ezek révén osztályrészükkül fog jutni az elégség, a tisztelet, a hatalom, a hírnév és a gyönyör.”⁵⁷

Mi akkor a helyes szemléletmód a méltóság és a társadalmi tisztség vonatkozásában? Boethius az „*igazi méltóság*” fogalmából indul ki, amelyről a hallgatóságnak – írja – fogalma sincs.⁵⁸ Ki is jelenti a döntő szentenciát: „Megbecsültté nem a méltóság teszi az erényeket, hanem az erényesség a méltóságokat.”⁵⁹

51 „De a méltóságok tiszteletre méltóvá és nagyra becsültté teszik viselőiket! Nos, nézzük, képesek-e arra a hivatalok, hogy betöltöik lelkéből kigyomlálják a rossz hajlamokat, s helyükbe plántálják az erényeket? Épp ellenkezőleg! Nemhogy elűznék, inkább kidomborítják a hitványságot; ezért nem győzünk felháborodni azon, hogy a leghitványabb gazfickók kaparintják meg őket [...]. Nem látod, hogy a méltóságok micsodás gyalázattal tetézik viselőik gonoszságát? Hiszen méltatlan voltuk, ha nem állítanák őket a tisztségek fényébe, legalább nem volna annyira szembeszökő! [...] Hogyan is tekinthetnénk a tisztségek okán tiszteletre méltóknak azokat, akiket magukra a tisztségekre méltatlanoknak tartunk? Ezzel szemben, ha valakit bölcs embernek ismersz, vajon elvitathatod-e tőle, hogy méltó a tiszteletre vagy épp a bölcsességre, amivel meg van áldva? Ugye, hogy nem!” Boethius i. m. 59. o.

52 Boethius i. m. 59. o.

53 Uo.

54 Boethius i. m. 60. o.

55 Uo.

56 Boethius i. m. 42. o.

57 Boethius i. m. 55. o.

58 Boethius i. m. 40. o.

59 Boethius i. m. 41. o.

A reálitáselvű megközelítésmódja viszont összességében azt mondatja vele, hogy „többnyire az aljasoknak jutnak a méltóságok”.⁶⁰ A társadalmi méltóságok és az azokra való érdemességben megnyilvánuló érdem és tisztelet, megbecsülés így immáron, legalábbis empirikus síkon, azaz leíró szociológiai módon, elválnak egymástól.

Amit viszont még meg kell említenünk, az a „személy” fogalmának jól ismert boethiusi meghatározása: „*Persona est definitio: »rationabilis naturae individua substantia.«*”⁶¹ Ez az emberi személynek egy olyan meghatározása, amely nagy karriert futott be az egész középkorban, de később is éreztette a hatását.

5. A kereszténység az emberi méltóságról – Aquinói Szent Tamás elméletén keresztül

Nézetünk szerint a nyugati civilizációban az emberi méltóság abszolút értelmű értékének elterjedéséhez a kereszténység járult hozzá a legnagyobb mértékben. A Biblia tanúsága szerint az ember méltóságát az adja, hogy *Isten képmására és hasonlatosságára teremtett*.⁶² Aquinói Szent Tamás volt az, aki a leginkább kimunkálta az emberi méltóság elméletét, így most érdemes lehet néhány ez irányú alapvető gondolatára rámutatnunk.

Az ember társadalmi lényével nem úgy része a társadalomnak, hogy a társadalom vagy az állam eszközként használhatná rajta kívül álló célokra. Minden ember – mint gondolkodni és szeretni, a lét teljességére nyitottnak lenni képes teremtmény – ontológiája okán valamiféleképpen metafizikai „egész”-nek, *végtelennek* tekintendő.⁶³ Ez alapozza meg filozófiai antropológiai oldalról a minden emberi személyben egyaránt meglévő és mégis minden konkrét egzisztencia egyedi *méltóságát*. Ebből is következik, hogy más teremtményekkel ellentétben az ember nem más teremtményért van, hanem önmagáért, *önmaga javáért van*. (A többi teremtmény pedig az ő javára van.)⁶⁴

A személyi méltóság alapozza meg az ember végső transzcendenciáját a politikai társadalommal szemben. A Szent Tamásnál politikai értelemben kifejezetten még nem szereplő,⁶⁵ de a neotomista gondolkodók által már annyira hangsúlyozott természetes emberi jogok végeredményben az Isten képmására és hasonlatosságára való

60 Boethius i. m. 42. o.

61 Boethius: *Contra Eutychen et Nestorium*, III, idézi Cattaneo, Mario A.: *Dignità umana e pace perpetua: Kant e la critica della politica*. Padova, CEDAM, 2002, 17.

62 „Isten újra szólt: „Teremtünk embert képmásunkra, magunkhoz hasonlóvá. Ők uralkodjanak a tenger halai, az ég madarai, a háziállatok, a mezei vadak és az összes csúszómászó fölött, amely a földön mozog.” Ter 1.26, „Isten megteremtette az embert, saját képmására, az Isten képmására teremtette őt, férfinek és nőnek teremtette őket.” Ter 1.27.

63 Chalmeta, Gabriel: *Introduzione al personalismo etico*. Roma, Edizioni Università della Santa Croce, 2003, 76., ill. Hervada, Javier: *Introduzione critica al diritto naturale*. Milano, Giuffrè Editore, 1990, 59.

64 Vö.: Cg III., 112. § 1. és 3., valamint Sum. Theol., II–II, q. 64, a. 2, ad 3.

65 Chalmeta i. m. 77.

teremtettségéből,⁶⁶ az emberi személy méltóságából fakadnak.⁶⁷ Oly nagy ezen méltóság, hogy az ember felett csak Isten áll – olvassuk Szent Tamásnál.⁶⁸ Az ember sajátos, minden mást meghaladó méltósága következtében a társadalom alá való rendeltsége csak relatív lehet, s ebből fakadóan nem oldható fel a társadalomban teljes lényével. Az ember természetszerűleg szabad, és, mint említettük, *önmagáért létezik*: „*Homo est naturaliter liber et propter seipsum existens*”⁶⁹ – hangzik a személyi szabadságról szóló tamási hitvallás. Az ember ésszel bíró, szabad és hatékony akarattal rendelkező lényként, azaz racionális természetként az univerzumban létező legnemesebb és leg-tökéletesebb dolog.⁷⁰ Az ember tehát természete és képességei révén, lényege szerint ura önmagának.

Az így tekintett embert, méltóságát és jogait tiporva nem lehet *eszközként használni*, sem a többiek javára, sem a köz javára hivatkozva. Így tehát „senki sem károsíthat meg igazságtalanul senkit, hogy ezáltal a közjót előmozdítsa.”⁷¹ Éppen arra van szükség, hogy a közösség célja egybeessen az egyén céljával.⁷² A köz java semmiképpen nem indokolhatja mások *alapvető jogainak* sérelmét,⁷³ mivel ez nemcsak a szóban forgó egyén, hanem az egész társadalom java ellen való lenne. Szent Tamás figyelmezteti tehát a potenciális zsarnokokat, akik tevékenységüket az „*államérdek*” csábító fogalmával igazolnák,⁷⁴ hogy „aki elrabolna akár egy embert is vagy rabszolgává tenné vagy megölné, a *legnagyobb büntetést* érdemli, amely az emberek ítéletét tekintve a *halál*, az isteni ítéletet tekintve pedig az örök kárhozat.”⁷⁵ (Kiemelések tőlem: F. J.)

A *halálbüntetést* érdemli tehát az a zsarnok, aki akár egy ember életét is önkényesen, államérdekre hivatkozva elveszi, vagy bárkit önkényesen megfoszt a szabadságától.

Az ember azonban nemcsak magáért való személy, hanem mint természettől fogva politikai lény, tökéletlen személyként *része* a politikai közösségnek mint *egésznek*. A rész a *természet rendelése szerint* – állítja Szent Tamás – az „egész”-et szolgálja. Ez nem jelenti azonban azt, hogy az egyes ember pusztán *funkcionális* lenne a társadalom mint egész java érdekében, amelynek „részét” képezi, s amelynek így feláldozható lenne, ezért az organicista modell nem alkalmazható egy az egyben a Szent Tamási politikafelfogásra.⁷⁶

66 I, 93, 4, c. és II–II, 66, 1, c.

67 L. Maritain, Jacques: A személy jogai. In Frivaldszky János (szerk.): *Természetjog, szöveggyűjtemény*. Budapest, Szent István Társulat, 2006, 81–103.

68 C. Gent., IV, c. 54.

69 *Sum. Theol.* II–II, q. 64, a. 2, ad 3.

70 I. m. I, q. 29, a. 3.

71 II–II, 68, 3, c.

72 *De regno* I, 15.

73 Ebből következik, hogy a bizonyos *nem* alapvető jogok korlátozhatóak a köz java érdekében, ahol a köz java az egyének igazi java, minthogy az egyének szüksége van társadalomra. Vö.: Chalmeta i. m. 123. Ekkor is szükség van azonban a „szükségességi és arányossági” teszt használatára.

74 Chalmeta i. m. 77.

75 *De regno* I, 12.

76 Chalmeta i. m. 77. és különösen: i. m. 123.

6. Giovanni Pico della Mirandola: Az ember méltóságáról

Igazi korszakos fordulatként tartatik számon a reneszánsz irodalomból Giovanni Pico della Mirandola írása „Az ember méltóságáról”. Irodalmi stílusban fogalmazott filozófiai jellege okán most nem tárgyaljuk alaposabban, mert nem visz minket közelebb a méltóság jogfilozófiai értelméhez. Viszont két idézet szerepeltetése indokoltnak tűnik, hogy láthatóvá váljon, miként tekinti a legnagyobb csodának és bámulatra méltónak Pico della Mirandola az embert mint szabad akaratából *önmagát* szinte *bárminek megalkotható* s így *önmeghatározó, önkifejlesztő* lényt Isten teremtő rendelése szerint: „Hitnél és csodánál nagyobb dolog, de hát miért is ne, hiszen nyilván emiatt mondják és tartják az embert joggal a legnagyobb csodának, minden bámulatra méltónak.” „Így hát az ember megkülönböztető jegyek nélküli teremtményként fogant meg benne, majd őt [Isten] a világ közepébe helyezve így szólt hozzá: »Sem biztos helyet, sem sajátos arcot, sem pedig semmiféle, csak téged illető szerepkört nem adtunk neked, Ádám, hogy amely helyet, amely szerepkört óhajtasz, azt birtokold kívánságodnak megfelelően. A többi teremtmény a maga meghatározott természete folytán az általunk előírt törvények közé kényszerül, örökre meghatározva. Téged nem fékez semmi kényszer, téged szabad akaratodra bízlak, az fogja természetedet megformálni. A mindenség közepébe helyeztelek, nézz körül, hogy mi a legkedvedszerintvalóbb a világban. Nem alkottunk sem éginek, sem földinek, sem halandónak, sem halhatatlannak, hogy önmagadat amilyennek csak akarod, döntésed és rangod értelmében magad alakítsd ki, s mint a fazekas, abba a formába gyúrd át, amelyik inkább tetszik. Lelked végzéséből lesüllyedhetsz az alacsony, állati világba, és újjászülethetsz a felsőbb, az Isten világába.«”⁷⁷

Ezen elmélet nem keresztény értelemben vett helyességének kérdése, pontosabban leegyszerűsítő torzításokból fakadó filozófiai antropológiai helytelensége a lényeges most a számunkra, hanem azon gondolati újdonsága, hogy az ember önmagát a reneszánsz kortól olyannak tételezi, mint aki szuverén döntése nyomán szinte bárminek megformálhatja önmagát, és éppen ebben áll a csodálatra méltó természeti jellemzője.

7. Kant: az ember mindig csak objektív értelemben vett cél lehet, és sohasem eszköz

Időrendileg nem itt, hanem később kellene tárgyalnunk Kantnak az emberről alkotott felfogását, azonban mivel az ezt követő fejezetek szerves logikai folyamatot mutatnak, ezért most érintjük röviden a vonatkozó kanti gondolatokat. A kanti szellemi örökség a méltóság gondolat tekintetében olyannyira gazdag, hogy kifejtése önálló tanulmányt kívánna meg, amire most nincsen módunk, így csak néhány központi jelentőségű kanti gondolatra mutatunk rá.

⁷⁷ Mirandola, Giovanni Pico della: Az ember méltóságáról. In Vajda Mihály (szerk.): *Reneszánsz etikai antológia*. Budapest, Gondolat, 1984, 213–214.

Amikor Kant egyetemesen érvényes, kategorikus gyakorlati alapelvet (törvényt) keres, akkor rámutat arra, hogy az csak akkor lehet érvényes, ha van valami, aminek létezése *önmagában abszolút értékkel bír*: ez az eszes természet, vagyis az ember, amely *objektív értelemben vett öncélként* létezik: „Feltéve azonban, hogy van valami, aminek *létezése önmagában abszolút értékkel bír*, ami mint *önmagában vett cél*, meghatározott törvények alapja lehet, nos, akkor ebben, és csakis ebben lelhetjük fel egy lehetséges kategorikus imperatívusz, azaz gyakorlati törvény alapját. Azt mondom tehát: az ember és általában minden eszes lény öncélként *létezik, s nem pusztán eszközként*, amely egy másik akarat tetszés szerinti használatára szolgál; mindegyiket, akár magára, akár más eszes lényekre irányuló cselekedetében mindenkor *együttal célnak* is kell tekinteni.”⁷⁸

Ezt követően nyomatékosítja, hogy az ember objektív értelemben cél, s nemcsak számunkra az, s ez alapozza meg az ember objektív értelemben vett méltóságát: „A személy tehát nem pusztán szubjektív cél, azaz cselekedetünk hatásaként való egzisztenciája nemcsak számunkra érték; hanem *objektív cél*, vagyis olyan dolog, amelynek létezése önmagában cél, méghozzá olyan, amely helyett nem tételezhető másik cél, hogy annak *pusztán* mint eszköz álljon a szolgálatában, mert ha nem így lenne, akkor egyáltalán nem beszélhetnénk *abszolút* értékről [...]”⁷⁹

Ha tehát léteznie kell – írja – egy „legfőbb gyakorlati elvnek, s az emberi akaratra vonatkozó kategorikus imperatívusz”, amely általános gyakorlati törvényül szolgál, akkor ennek az elvnek alapja az, hogy „*az eszes természet öncélként létezik*”. Ekkor a gyakorlati imperatívusz a következőképpen hangzik: „*Cselekedj úgy, hogy az emberiségre, mind a saját személyedben, mind bárki másében mindenkor mint célra, sohasem mint pusztán eszközre legyen szükséged.*”⁸⁰ Az emberiségnek s általában az eszes természetnek mint objektív öncélnak ezen elve nem a tapasztalásból ered, hanem a *tiszta észből* kell erednie. Ezen elv az emberiséget nem az ember szubjektív céljának, azaz tárgynak tekinti, hanem objektív öncélnak, amely törvénynek „minden szubjektív cél legfőbb korlátozó feltételének” kell lennie.⁸¹

Felbecsülhetetlen ennek a jogfilozófiai hozadéka, hiszen minden törvényhozás külső érvényességi feltétele így az ember, az emberiség kell legyen öncélként, amely nem tehető szubjektív (törvényhozási) célok eszközévé: az ember, az emberiség nem tárgyiasítható, hanem minden törvényalkotás alapja és végcélja. Kant volt az első, aki az emberi méltóságot nemcsak erkölcsi, hanem *jogi értelemben*, jogi terminusként is megfogalmazta.⁸² Kant kifejezetten „*velünk született méltóságunk*”-ról,⁸³ illetve „*el-*

78 Kant, Immanuel: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. In Kant, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Budapest, Gondolat, 1991, fordította Berényi Gábor. 60.

79 Kant: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. I. m. 61.

80 Kant: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. I. m. 62.

81 Kant: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. I. m. 64.

82 Vincenti i. m. 28.

83 Kant: Az erkölcsök metafizikája. In Kant i. m. II, I, I, 4. §. 2. 535. o.

veszíthetetlen méltóságunk”-ról (*dignitas interna*)⁸⁴ ír. Ebből az emberi méltóságból fakad a *tisztelet kötelezettsége* önmagunk és minden eszes lény iránt, de ez *megkövetelhető* az összes többi embertől is.⁸⁵ Ezen köteles tisztelet jegyében például érvényes az, hogy „ne hagyjátok, hogy mások büntetlenül lábbal tiporják jogotokat”⁸⁶

Az embernek mint eszes lénynek a méltósága abban áll – írja Kant –, hogy „csak annak a törvénynek engedelmeskedik, amit egyúttal maga ad önmagának”.⁸⁷ Ez távolról sem jelent önkényt vagy partikularizmust, hiszen „minden eszes lénynek mint öncélnak egyúttal általános törvényhozónak is kell tekintenie magát valamennyi törvény szempontjából, amelynek valaha is alá lehet vetve, mert éppen maximádnak ez az általános törvényhozásra való alkalmassága tünteti ki mint öncélt”⁸⁸

Az eszes lény kiváltsága, méltósága éppen abban áll, hogy saját maximájának érvényességét így mindenkor le kell mérnie az *univerzális érvényesség* tesztjén. Az előbbi idézet ugyanis így folytatódik: „Ugyanígy, ez a méltósága (prerogatívája) [...] azt hozza magával, hogy maximáját mindenkor a saját nézőpontjából, egyúttal azonban minden más eszes, tehát törvényhozó lény (akik ennél fogva személyek) szempontjából is meg kell fogalmaznia.”⁸⁹

Az öntörvényhozás tehát így, általános érvényű értelmében értendő, amely optika gyakorlását el kell sajátítania mindenkinek, ha valóban eszes lényként akar cselekedni. Tehát ezt az elvet kell szem előtt tartania: „Cselekedj úgy, mintha maximáidnak egyúttal (az összes eszes lény) általános törvényeül kellene szolgálnia.”⁹⁰ Ezen kategorikus törvény érvényességének belátásában – mivel ez akarat kötelezően, tisztán beláthatóan, érvényesen fennáll – ragadható meg az eszes természet méltósága, érdemessége.⁹¹

Az „emberi és minden eszes természet méltóságának alapja”⁹² az *autonómia*. A célok birodalmában mindennek vagy *ára*, vagy *méltósága* van. Aminek „ára van, annak helyébe *egyenérték* gyanánt másvalami is állítható; ami viszont minden ár fölött áll, tehát aminek *egyenértéke* sem lehet, annak méltósága van”⁹³ Az embernek mint objektív értelemben vett célnak méltósága van, így nem lehet – egyenértékű kicserélhetőséget, helyettesíthetőséget kifejező – ára. Az embernek, az emberiségnek nem pusztán viszonylagos értéke, azaz ára van, hanem első értéke, vagyis *méltósága*.⁹⁴ Csak a moralitás azon „egyedüli feltétel, amelynek megléte egy eszes lényt öncéllá te-

84 Kant: Az erkölcsök metafizikája. II, II, III, 11. §. 552. o.

85 „A személyében lévő emberiség a tárgya annak a tiszteletnek, amelyet az összes többi embertől megkövetelhet, de amelytől önmagát sem szabad megfosztania.” Kant: Az erkölcsök metafizikája. II, II, III, 11. §. 550. o., vö.: i. m. 552. o.

86 Kant: Az erkölcsök metafizikája. II, II, III, 12. §. 552. o.

87 Kant: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. I. m. 68.

88 Kant: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. I. m. 72.

89 Uo.

90 Kant: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. I. m. 72.

91 Kant: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. I. m. 73.

92 Kant: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. I. m. 70.

93 Kant: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. I. m. 68.

94 Uo.

het, mert csakis általa válhat valaki törvényhozó taggá a célok birodalmában”.⁹⁵ Ennél fogva „egyedül az erkölcsiségnek és az emberiségnek – amennyiben erkölcsiségre képes – van méltósága”.⁹⁶ A méltóság alapját adó autonómia és az egyetemesen érvényes maximák érvényesítendőisége egyszerre vannak jelen az erkölcsi cselekvésre képes emberben és az emberiségben úgy, hogy az ember és az emberiség méltósága éppen ezen *általános érvényű öntörvényhozás* lehetőségében ragadható meg, ami egyszerűs mind az így értett törvénykövetés kötelezettségét is megalapozza. Bár a kötelesség fogalmát hallva rögtön a törvénynek való alávetettségre gondolunk, érvel Kant, mégis bizonyos „*méltóságot* tulajdonítunk annak a személynek, aki valamennyi kötelességét teljesíti”.⁹⁷ Csak hogy így többről és másról van szó, hiszen „abban ugyan nincs semmi emelkedettség, hogy *alá van vetve* az erkölcsi törvénynek, de abban már nagyon is van, hogy egyúttal *törvényhozó* is, s csakis ezért van alárendelve a törvénynek”.⁹⁸ Az emberiség „méltósága éppen abban a képességben rejlik, hogy általános törvényhozó tud lenni, ámbár csak azzal a feltétellel, hogy egyúttal alá is van vetve ugyanennek a törvényhozásnak”.⁹⁹

Azt kell mondjuk, hogy az emberi méltóság abszolút értelemben vett, objektív, minden embert egyaránt megillető kanti érteleme igazából csak a második világháború borzalmai után nyert tapasztalat után köszön vissza általános meggyőződésként. A modern kor emberfelfogása inkább a tulajdonosként vett ember koncepciójából indul ki, amely hajlamos voltaképpen csak a tulajdonost jogalanynak tekinti. Az emberfelfogás ezen kettőssége egyébként jól megmutatkozik egyetlen szerző, Fichte felfogásában, munkásságában is.¹⁰⁰

8. A felvilágosodás kori természetjog „saját személyünkön való joga” mint a tulajdonos önrendelkezési joga

A felvilágosodás korának természetjogi elméleteiben a „*saját személyünkön való jog*” valósággal megfordította a korábbi politikai, közjogi rendet, amely a politikai hatalom isteni eredetére alapozódott a köz- és a szakirodalmi felfogásban. Ez azonban már nem a harmonikus középkori rend, amelyben az emberi személynek jobbra nem kellett tartania a közhatalomtól. Először is, mert a királyi hatalom az állam modern formájához képest a középkorban gyenge volt, másrészt mert a fejedelem a 13. századig szigorúan alá volt vetve a keresztény isteni és természeti törvényeknek. Ezen túlmenően számos „*fejedelmi tükör*” igazította el a királyokat és a fejedelmeket azt illetően, hogy miként kell kormányozniuk igazságosan és méltányosan, nem sanyar-

95 Uo.

96 Uo.

97 Kant: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. I. m. 74.

98 Uo.

99 Uo.

100 Frivaldszky János: Johann Gottlieb Fichte: a jog kölcsönös elismerő viszony vagy a tulajdonosok egyezsége? In Frivaldszky (2013a) i. m. 268–283.

gatva az alattvalókat.¹⁰¹ A kora újkorban, az abszolutizmus időszakában az uralkodók úgy értelmezik át az isteni jogalapú kormányzást, hogy gyakorlatilag nincsenek semmilyen törvény alá vetve – bár találunk bizonyos kivételeket ezalól, legalábbis az elméletalkotás szintjén. Az alattvalók engedelmeskedési kötelezettsége csaknem teljes. Ezzel szemben a felvilágosodás kori természetjogi elméletek idején az állam szuverenitása voltaképpen a „saját személyünkön való jog”¹⁰² kiterjesztése, vagyis annak folyománya, amelynek az alapja a természetjog mint az emberek *természetes jogosultsága*. Gondoljunk itt különösképpen John Locke elméletére, amelyben az ember természetes jogosultságként vett „tulajdona” tág értelmében magában foglalja az élet, a szabadság és a magántulajdon javait.¹⁰³ Az állam szuverenitása, pontosabban a kormányzati hatalom a polgároktól származik, *megbízási szerződés* révén.¹⁰⁴ A „saját személyünkön való jog” felett senki más nem rendelkezhet, hanem éppen ezen jogból lett létrehozva a kormányzati hatalom is, mégpedig a „*nemo plus iuris*” elv közjogi átírata szerint, amelynek értelmében csakis arra lehet hatalma az állami hatalomnak, amire a megbízási szerződéssel a polgárok felhatalmazták, vagyis fogalmilag jogtalan az önkényes zsarnoki hatalom.¹⁰⁵

A természetes jogok sokasága a „saját személyünkön való jog”-ban nyer összefoglalást, amelynek igazából mind a specifikációi. Ezen elv olyannyira központi volt e korban, hogy, mint látható, nem csupán a személyközi relációkban vált meghatározóvá, hanem az állammal való viszonyban is, hiszen alapvetően határozza meg az ahhoz való viszonyt.

A modern korban a „saját személyünkön való tulajdon” az *önrendelkezéssel* jelentett egyet, minthogy a „*tulajdonost*” és a „személyt” azonosították e korban.¹⁰⁶ A felvilágosodás korában továbbá a jogot mint az alanyi jog szabályozását tekintették. Az alanyi jog e korban egészen a *Begriffjurisprudenz* koráig jórészt mint *facultas agendi*, mint az akarat hatalma szerepel, először etikai értelemben annak alanyi képességként, hogy az alany kötelezettséget vállaljon, tehát erkölcsileg elkötelezze magát, s utána pedig pszichikai értelemben vett képességet jelentett az akarásra, az intenciók-

101 Lásd: of Salisbury, John: *Policraticus*. Az udvaroncok hiábavalóságairól és a filozófusok nyomdokairól. Budapest, Atlantisz, 1999; Frivaldszky János: A fejedelem és a méltányosság a középkorban. In Frivaldszky (2007) i. m. 176–195.

102 „Bár a föld és az összes alacsonyabb rendű teremtmény közösen minden emberé, mégis mindenkinek *tulajdona* a saját *személye*. Ehhez senkinek sincs joga, csak magának.” Locke, John: *Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1986, 58.

103 Locke i. m. 51. 133–134. 200.

104 Frivaldszky János: John Locke: a kormányzat a tulajdonjog biztosítására jött létre megbízási szerződéssel. In Frivaldszky (2013a) i. m. 211–240.

105 „Senki sem adhat át ugyanis másnak nagyobb hatalmat, mint amekkorával ő maga rendelkezik; és senkinek sincs teljesen önkényes hatalma önmaga vagy másvalaki fölött, hogy elpusztítsa saját életét, vagy elvegye másnak az életét vagy tulajdonát.” Locke i. m. 134. 181–213. Vö.: Frivaldszky János: John Locke: a kormányzat a tulajdonjog biztosítására jött létre megbízási szerződéssel. In Frivaldszky (2013a) i. m. 211–240.

106 Sólyom László: *A személyiségi jogok elmélete*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1983, 123.

ra.¹⁰⁷ E szempontból érdekes, hogy Jhering-elemzésében Ernst Bloch – egy baloldali kritikai, mégis, egyfajta természetjogi alapállásból – úgy fogalmazott, hogy az alanyi jog maga a *jogképesség*, azaz gyakorlatilag egy dolog feletti *rendelkezési*, illetve annak követelési képessége. Ez a *facultas agendi*, avagy a jogképesség, a német *Vermögen*, amiben nem véletlenül benne rejlik – írja Bloch – a jogképesség alapja, a pénzben kifejezhető *vagyon* mint „tehetőség”.¹⁰⁸ Az így értett *facultas agendi* mint jogképesség az alanyi jog lényege. Vagyis az jogképes, akinek *lehetősége* van a cselekvésre (hitelezőként, kereskedőként), s ez a lehetőség a *tehetőséggel*, a *vagyonnal való rendelkezéssel* van szoros kapcsolatban. Természetesen a gazdasági értelemben gyenge alany is van érdeke, de az a hitelező helyzetében csak rendkívüli esetben található – írja Bloch,¹⁰⁹ akinek elemzéseiből az derül ki, hogy Jhering koncepciójából kiindulva a *norma agendi* szabja meg a *facultas agendi* valódi terepnumát, vagyis a tárgyi jog az alanyi jogot, amelynek az kényszerrel szerez érvényt. Fontos továbbá azon meglátás, hogy a „személyiség” e felfogásban nem jelent önmagában vett alanyi jogképességet, hanem csak egy – „tiszteletben tartott akaratot” – „védett érdeket”.¹¹⁰ A jogképesség jogpozitivistá és voluntarista-etatista pandektista hagyományát – ahogy azt nem-sokára látni fogjuk – így e felfogás lényegében az érdekmomentummal nem haladja meg. De előtte tekintsük át nagyon röviden Rudolf von Jhering önérdékre alapított elméletének főbb elemeit, kiemelve emberképének újszerűségét. Míg a klasszikus természetjogi tanok az ókorban és a középkorban alapvetően az ember *társas-szociális* természetéből indultak ki, ahol a felek meg tudják és akarják adni egymásnak az őket jog szerint megilletőt,¹¹¹ addig a modern kor természetjogi tanaiban már (egy mérsékeltbb) individualizmusról adhatunk számot,¹¹² ami Jheringnél immáron egoizmus sarkosodik.

107 La Torre, Massimo: *Disavventure del diritto soggettivo. Una vicenda teorica*. Milano, Dott. A. Giuffrè Editore, 1996, 60.

108 „Das subjektive Recht, das einer in dieser Fassung hat, ist das Recht, das einer auf etwas hat, der Anspruch, die Forderung, die Berechtigung. Es ist facultas agendi oder rechtliches Vermögen, wobei nicht ohne Grund jenes Vermögen, das in Geldwert ausdrückbar ist, anklingt.” Bloch, Ernst: *Naturrecht und menschliche Würde*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1961, 239.

109 Bloch i. m. 240.

110 „[...] Persönlichkeit ist hier nicht »rechtliche Macht« sondern nur »beachtetes Wollen«, »gewährleistetes Interesse.«” Uo.

111 Frivaldszky János: *A jogfilozófia alapvető kérdései és elemei*. Budapest, Szent István Társulat, 2013², 12–16.

112 Lásd Grotius, Locke és Hobbes elméleteit. Grotius az önszeretet törvényéről ír, amely az egyik, még csak mérsékelt individualista álláspont, a másik Hobbesé, amely már az embert ordas vadállatnak tekinti: Vö.: Frivaldszky János: *A modern axiomatikus rendszer-központú természetjog atyja: Hugo Grotius*. In Frivaldszky (2013a) i. m. 171–178.

9. Jhering érdekelvű egoista emberképének problémái: minden az „én” javára létezik

Rudolf von Jhering elméletében az az eszköz, amelyen keresztül az objektív jog, azaz az állam lehetővé teszi az egyének fizikai és a gazdasági önmeghatározását, az *alanyi jog*. A jog nélkül ugyanis nem lenne biztosítva sem az élet, sem a vagyon. Az a forma, amelyben az objektív értelemben vett jog biztosítja mindkét érdek védelmét, nem más, mint a jog szubjektív értelemben.¹¹³ Egy joggal rendelkezni annyit jelent, mint van valami a mi javunkra, amit az állam elismer és védelmez.¹¹⁴ Az alanyi jogok tehát a *tárgyi jog által védett érdekek* (*Rechte sind rechtlich geschützte Interessen*).¹¹⁵ A jogok tehát csak pozitív normákban jelennek meg objektíve, és nyernek alakot, jogi relevanciát. A jogok tehát *érdekek*, többé-kevésbé objektív valóságok, azonban ahhoz, hogy *jogok* legyenek, az állami jogrend elismerésére és védelmére van szükségük. Ez utóbbinak konstitutív, nem pedig deklaratív szerepe van a jog létének tekintetében. Mivel a jog lényegi jellemzője a *kikényszerítő* erő, s mivel a kikényszerítéshez való jog az állam abszolút monopóliuma, ezért az állam a jog egyedüli forrása, minthogy egyedül az képes és jogosult arra, hogy kikényszerítse a jogi normáit. Az alanyi jog Jheringnél – szívességi használatként vett értelmében – az állam *engedménye*, s csak akkor és annyiban létezik, ha azt az állam juttatja.¹¹⁶

Az egyén helyzete a világban az *Interessenjurisprudenz* szerint három elven nyugszik: 1. én a magam javára létezem; 2. a világ az én javamra létezik; 3. te az én javamra létezel.¹¹⁷ Ezen elveken nyugszik az egész jogrend, de az erkölcsi rend is. Jhering fogalmi rendszerében az ember saját személyén való joga a személyiségi jog (*Recht der Persönlichkeit*), aminek etikai alapja abban áll, hogy az *ember önmagában vett cél* (*der Mensch ist Selbstzweck*).¹¹⁸ Az ember mint „önmagában vett cél” kanti értelmében – mint láthattuk – azt jelenti, hogy *minden ember csak cél lehet*, sohasem eszköz. Az öncél jheringi értelme pedig Kanttal ellentétben nézetünk szerint abban áll, hogy minden cselekvő ember önmagát tekinti érdekeivel öncélnak.¹¹⁹ Jheringnél is az ember önmagában cél tehát, de mint láthattuk, ezen elvet az önérdek-érvényesítő alany *önmagára* vonatkoztatja oly módon, hogy a másik ember is az ő javára létezik, ezáltal relativizálva, sőt, instrumentalizálva a másik ember önértékét. Jhering az ember személyiségének „ontológiáját” továbbá voltaképpen materiális módon, az *önző* önfenntartási és gyarapodási érdekek ténylegességein keresztül határozza meg. Ebben

113 Jhering, Rudolph von: *Der Zweck im Recht* I, Leipzig, Breitkopf & Härtel, 1884, 65–66.

114 Jhering (1884) i. m. 66.

115 Jhering, Rudolph von: *Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*. V. kiad. Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1906, 339.

116 Donati, Alberto: *Giusnaturalismo e diritto europeo, Human Rights e Grundrechte*. Milano, Giuffrè Editore, 2002, 156.

117 Jhering (1884) i. m. 67.

118 Jhering (1884) i. m. 66.

119 Jhering nyomtatékkal bírálja Kant etikáját, különösen annak alapkövét, a kategorikus imperatívuszot. L. különösen: Jhering (1884) i. m. 49–51.

a koncepcióban az alanyi jog létrehoz egy kötelezettséget, mert csak azon keresztül tud érvényesülni azon hasznosság megszerzése, amely a jogosult önmeghatározásához szükséges. A jogosultsággal szemben tehát a kötelezettség áll. Az előbbi azt jelenti, hogy van valami a mi javunkra, az utóbbi pedig azt, hogy mi valakinek a javára vagyunk. Az alanyi jog így egy jogviszony, jog és kötelezettség együttese, amelyben az utóbbi az előbbinek rendelődik alá.¹²⁰ Az alanyi jog, legyen az abszolút vagy relatív, egy egyén (egy testület stb.) érdekeként határozódik meg, amely jogviszonyba foglaltatik, s amelynek kielégítése a másik ember szabadságának korlátozásán, annak alávetésén keresztül történik.

A jheringi egoizmusok tanában nem világos az, hogy mit tartalmaz azon kitétel, miszerint a többiek a javunkra, mi pedig az ő javukra létezőnk, miközben az „altruista” tett mindig az ember önérdeke is egyben.¹²¹ Kérdés, hogy az egoizmusok ezen kvantitatív értelme miként képes egyrészt minden ember *objektív* értékét (érdekét) védeni, másrészt az individuális önzések harmonikus egyensúlyát biztosítani a jogviszonyokban. Úgy tűnik, hogy a jogviszonyok *ratiója* e korban még a relatív szerkezetű jogviszonyokban is az aktív fél jogának érvényesítése érdekében a passzív fél szabadsága korlátozásának igazolásában áll.¹²² A kötelesség, az tehát, hogy mi mások javára vagyunk, eszközjellegű azon jog vonatkozásában, hogy mindenki a saját érdekének javára van.

10. A *pandektisztika* „személy” nélküli, *absztrakt* „jogképesség”-fogalma

A *Common Law* területein nem találhatjuk meg a „személyiségi jog” megnevezést, de a jogképesség fogalmát sem. Mindkettő a pandektisztikából ered.¹²³ Vizsgáljuk meg tehát röviden e fogalmak valódi jelentését a német jogtudomány néhány jeles gondolkodóját alapul véve.

A modern „személyiségi jog” a 18. századi német jogtudomány terméke, amelynek fejlődése a „tudománynak összes lényeges jegyét magán viseli” – írja Sólyom László.¹²⁴ A leginkább szembeűnő ismérv ezek közül az, hogy a személyiségi jog kizárólag *elméleti*, s így *rendkívül általános* kategória lett.¹²⁵ A modern természetjogi felfogásokkal ellentétben a személyiségi jogot immáron nem az *ember lényegéből* vezetik le – nincs is „személy az államon kívül, ezt a minőséget az állam adja”.¹²⁶ Ezen etatizmus – írja Sólyom László – jelentős mértékben „elősegítette a személy jogállásának teljes formalizálását, a »politikai« és a »polgári társadalom« szétválasztását”, amit a „polgári és az emberi becsület éles megkülönböztetése, és az előbbinek a polgári jogi jogképességgel

120 Donati i. m. 157.

121 Jhering (1884) i. m. 56.

122 Vö.: Donati i. m. 219–220.

123 Donati i. m. 110.

124 Sólyom i. m. 225.

125 Uo.

126 Sólyom i. m. 226.

való azonosítása fejez ki a század első felében.¹²⁷ A személy absztrakt fogalommá lesz, „a személyiségi jog semmilyen materiális erkölcsi vagy társadalmi minőséget nem tartalmazhat: a becsületesség annyit tesz, mint jogszerű magatartás”.¹²⁸ A romanisták személyiségi jogai – szögezi le Sólyom László – „megfeleltek a polgári jogi jogképességnek – de semmi többnek”.¹²⁹ Lényegében tehát a „személyiségi jogot” az „általános jogképességgel” azonosították.¹³⁰ A 19. század első felében közhellyé vált az, hogy a modern polgári jog szétválasztja az „emberi” és a „polgári becsületet”, miközben a „jogra csakis a polgári becsület tartozik, ez viszont kizárólag jogi kategória: gyakorlatilag a jogképességet jelenti”.¹³¹ A 18. század végi német természetjogi iskola – mutat rá Sólyom László – az ember értelmes lény voltából vezette le az emberi becsületet, éppen ezért az abszolút kategória, amely független az egyén konkrét magatartásától, másrészt elidegeníthetetlen, így az „állam sem vonhatja el”.¹³² Így összegzi Sólyom László a becsület ezen korábbi, természetjogi értelmét: „Voltaképpen ez a becsület, mint emberi méltóság, a természetes, a társadalmon kívüli ember attribútuma.”¹³³ Így foglалhatnánk tehát össze a természetjogi iskola becsületfogalmának lényegét: az emberi természeti lényeg, azaz az ember racionalitása alapozza meg az emberi becsületet, amely az emberi méltósággal voltaképpen azonos, s amely az *államot megelőzően* létezik, így az nem az állam – pozitív jog általi – juttatása, s ekképpen nem is fosztható meg tőle az ember állami akarattal. Ezzel szemben a „polgári becsület” a „felsőbb hatalom” ajándékaként – írja Sólyom László – az, amellyel „kinék-kinek a rendi vagy hivatala szerint kijáró tiszteletet megszabja és biztosítja”.¹³⁴ Sólyom László még hozzáteszi, hogy a „természetjogászok szerint a közvélemény értékelése még kihathat a polgári becsületre, azaz alapja lehet a polgári becsülettel járó (rendi) jogképesség korlátozásának vagy elvesztésének”.¹³⁵ A társadalmi státusszal járó társadalmi megbecsüléshez tehát – állapíthatjuk meg – egyfajta társadalmilag megkívánt erkölcsös magatartás is hozzátartozott, amelynek meg nem valósulása esetén következik az be, amit az imént idéztünk. Ezen természetjogi koncepcióhoz képest azonban később változás áll be – tárja fel a fordulatot Sólyom László –, hiszen például az 1820-as években ugyan még hangsúlyozzák az emberi méltóságot a becsületvédelem alapjaként, de immáron ez a méltóság nem valóságos, hanem *vélelmezett*.¹³⁶ Ezen méltóság nem az ember természeti lényegéből származik, hanem a „társadalmi életből”, amelynek „a kölcsönös megbecsülés és egymás jogi és erkölcsi igényeinek tiszteletben tartása az alapja. Az említett megbecsülést ki kell érdemelni”.¹³⁷ Csakhogy az állam nem képes

127 Sólyom i. m. 227.

128 Uo.

129 Uo.

130 Lásd: Sólyom i. m. 228.

131 Sólyom i. m. 233.

132 Sólyom i. m. 234.

133 Uo.

134 Uo.

135 Uo.

136 Sólyom i. m. 235.

137 Uo.

ezt vizsgálni, ezért az állam minden polgáráról azt vélelmezi, hogy az becsületes, s ha a polgár megfelel ennek a vélelemnek – írja Sólyom László¹³⁸ –, az állam elismeri és védi az ő jogait. Most érkezik el véleményünk szerint a döntő mozzanat, hiszen így a becsület *jogképességgé* válik, amely az „ember vélelmezett méltóságán” alapszik (kiemelés tőlem: F. J.).¹³⁹ A polgári becsület ezen új attribútumai tulajdonképpen tehát az „*általános és egyenlő polgári jogi jogképesség tulajdonságai*” (kiemelés tőlem: F. J.).¹⁴⁰ A német jogtudomány 19. századi fejlődése folyamán a „személy” jogi fogalma megszabadul az „ember”-től, mind az „ember eredendő méltóságára vagy értékére vonatkozó tanoktól, mind pedig a konkrét ember tulajdonságaitól”.¹⁴¹ Az embernek vannak tulajdonságai, a személynek nincsenek – idézi Puchtát Sólyom László.¹⁴² Az *emberi méltóság vélelme* így *feleslegessé* válik, s a század második felében már a jogalanyisággal fejezik ki a személyt, s ez a szóhasználat kerül be a BGB-be is.¹⁴³ Alberto Donati markánsan fogalmazva fejezi ki a törvénykönyv újdonságát s lényegét, amikor azt állítja, hogy a BGB egy olyan gondolati vonulat eredménye, amely *tagadja* a „saját személyünkön való tulajdonjog”-ot, s így következésképpen a *veleszületett jogok* tanát, minthogy ezeknek a helyébe a *jogképességet* állítja mint az alanyi jogok s közöttük különösen a „személyiségi jogok” közvetítőjét.¹⁴⁴ Ez utóbbiak „saját személyünkön való jogokként” vannak meghatározva, azonban megalapozásukat *nem* magában az *emberi természetben*, hanem az *állami akaratban* nyerik.¹⁴⁵ A *természetes emberi jogok természetjogi megalapozásának hiánya* a BGB-t olyan törvénykönyvvé teszi, amelyben az *egyének érdekeit szabályozzák*.¹⁴⁶

A „személy” tehát *absztrakt és elvont*, „dezanropomorfizált” fogalom, immáron lényegi emberi ismérvek nélkül, így előbb csak vélelmezik az emberi méltóságot, utána pedig a „jogképesség” formális kategóriájának középpontivá válásával elhagyják.¹⁴⁷ Csakhogy figyeljük meg, hogy a jogalanyiság fogalma sem a materiális értelemben vett – azaz a méltósággal rendelkező, azaz a saját személyén joggal rendelkező – személyre irányul, hanem a jogképességgel válik azonossá, s ezáltal a személynek a méltóságából fakadó személyiségvédelme elerőtlenedik. Sólyom László pedig úgy fogalmaz, hogy a személyt, a jogalanyt, a személyiségi jogot és a jogképességet azonosították, ami a polgári átalakulás elengedhetetlen feltétele volt, de az önálló személyiségvé-

138 Uo.

139 Uo.

140 Uo. Lásd még a becsület és a jogképesség viszonyát a ZGB megalkotásánál: Sólyom i. m. 300.

141 Sólyom i. m. 237.

142 Uo.

143 Uo.

144 Donati i. m. 305.

145 Uo.

146 Donati i. m. 307.

147 Sólyom László megjegyzi, hogy a becsület, a személy és a jogképesség relációjára vonatkozó fejtegetések még szerepelnek elméleti munkákban, „amelyek azonban egyáltalán nem is tették kérdésessé azt a tényt, hogy e három fogalom gyakorlatilag ugyanazt jelenti”. Ezeknek csupán annyi „érdemük volt, hogy a személy fogalmát nem hagyták teljesen kikopni a használatból”. Sólyom i. m. 237.

delem számára zsákutcának bizonyult.¹⁴⁸ A német polgári jogfejlődés a személyiségi jogot a jogképességgel kötötte tehát össze, s ily módon szükségképpen absztrahálta is. Emblemátikus e tekintetben, hogy a „becsülethez és jó hírnévhez való jog is, amely a természetjogi személyiségi jogok sokaságából konkrét jogként fennmaradt, inkább a jogképesség, illetve a »személy« elvi megalapozásában játszott szerepet, mintsem eredeti értelmében és a joggyakorlatban”.¹⁴⁹

Alberto Donati pedig rámutat arra,¹⁵⁰ hogy a német jogtudományban e korban a *személyiség*, avagy a *jogképesség* mint „saját személyünkön való jog” (*Recht an der eigenen Person*), illetőleg mint „személyiségi jog” (*das Recht der Persönlichkeit*) jelenik meg. Csakhogy a „saját személyünkön való jog” e korban – például Puchtánál – nem más, mint a jogképesség. Puchta – szögezi le Alberto Donati¹⁵¹ – következőképpen összekeveri a jogképességet a „saját személyünkön való jog”-gal. Ezen összemosást a későbbi jogtudományban kiküszöbölik – írja Donati –, amikor már kiemelték azt, hogy mivel a jogképesség egy *puszta előfeltétele* az alanyi jogok megszerzésének, ezért maga nem lehet egy alanyi jog. Puchta azonban nem erre alapozza a „személyiségi jog”-ot, hanem a jogképesség szinonimájaként kezeli. Puchtának tulajdonítható az az „érdem”, hogy elsődlegességet biztosított a *jogképességnek* mint *minden ember elsődleges jellemzőjének*, mint az *állam által juttatott* olyan jognak, amelyet az azon céllal juttat, hogy specifikus alanyi jogok további juttatásait legitimálja.¹⁵² A „saját személyünkön való jog” – vagy másképpen: a „személyiségi jog” – a személyiség jogainak összefoglaló megnevezése. A „személyiség jogai” – amelyek az alanyi jogok piramisának csúcsán helyezkednek el – önállóan nem léteznek, hanem minden más alanyi joghoz hasonlóan *előfeltételezik a jogképesség* megszerzését.¹⁵³ A jogképesség az – szögezi le Donati¹⁵⁴ –, amely az embert „személlyé”, „jogalannyá”, jogi személyiséggel rendelkező alannyá teszi. Ezen képesség fejezi ki az emberi személy arra való alkalmasságát, hogy jogok és jogi kötelezettségek alánya legyen. Következőképpen *jogi értelemben* a jogképesség megszerzése révén válik az ember *személlyé*, vagyis ezáltal válik a jogrendszer alanyává.¹⁵⁵ A jogképesség tehát az a kategória, amelyen *keresztül* lehetővé válik az, hogy az emberi lény belépjen a *jogi közösségbe*, hogy *jogalanyiságot nyerhessen*. Ennek megtörténte előtt az emberi lény „ember”, de *nem* „személy”.¹⁵⁶

148 Sólyom i. m. 238. „A modern személyiségi jogok ugyanis a germanista iskola »szerves« társadalomfelfogásából bontakoztak ki, amely kezdettől az ellen a »baljós fordulat« ellen harcolt, hogy az egyént mint a jogok hordozóját a »személyiség gondolatától« elvonatkoztatják.” Sólyom i. m. 238.

A »germanisták tehát [...] a teljesen elvonatkoztatott személy mellett megőrizték az »ember« konkrét jogi kategóriáit is”. Sólyom i. m. 255.

149 Sólyom i. m. 258.

150 Donati i. m. 148.

151 Donati i. m. 149.

152 Donati i. m. 149–150.

153 Donati i. m. 192–193.

154 Donati i. m. 305.

155 Donati i. m. 111.

156 Uo.

Alberto Donati plasztikusan fogalmazza a pandektista hagyomány személyfogalmának jellemzőjét, amikor a jogképesség valódi jelentőségére mutat rá a modern s különösen a német jogtudományban. Nyomatékosítja ugyanis azt az egyébként közkeletű ismeretet, miszerint a „személy” eredeti ókori értelmében – az egyik jól ismert etimológiai hipotézis szerint – a *színházi maszkon keresztüli beszélést* jelentette a közönség felé, ezáltal alkalmassá tett szerepjátszással megjelenítve egy *személyiséget*, és egyben elég messzire hallatva a hallgatóság felé a színész hangját.¹⁵⁷ A modern s leginkább a német jogtudományban a személy fogalmának ezen hagyománya érhető tetten – írja Donati –, s így ez a meghatározó, s nem a másik hagyomány, amely szerint a személy hős, felsőbb lény, nemes stb., ahogy azt az eszmetörténeti fejezetben mi is láthattuk. Ezen német jogi kulturális hagyomány úgy ragadja meg a személyiséget, mint egy *jogi maszkot*, amelyet a jog minden polgárnak (*civis*) juttat, annak státusa szerint. A személy azon ember, amelyet a társadalomban elfoglalt státusa szerint tekintenek, voltaképpen a társadalomban megjelenített személyiség, amelyet az egyénből absztraháltak.¹⁵⁸ A személy ezen konstrukciója *összeegyeztethetetlen a felvilágosodás kori természetjogi tannal*, amelynek jegyében a személy azért minősül annak, mert *ab origine* címzettje a *veleszületett*, azaz az *inherens jogoknak*.¹⁵⁹

Figyelemre méltó Sólyom Lászlónak az egyik összegző megállapítása a most tárgyalandó, német jogtudományban foglalt személyiségi jogok valódi természetét illetően: „[...] a 19. századi Németországban a személyiségi jogok mindig csak integrálták a személyt a – liberálisan, vagy szerves rend részeként felfogott – államba, de sosem szolgáltak az egyéni szabadság biztosítékául az állam ellen.”¹⁶⁰ Donati pedig megközelítésében – a jogképesség hierarchikusan juttatott állami jellegéből fakadó elméleti következményekre helyezve a hangsúlyt – azt állítja, hogy mivel a jogképességet az *állam juttatja*, ebből következik, hogy az állam az *ember fölé rendelt*, így az embert mintegy megelőző létmóddal bír, s hogy az *embernek nincsen természetes joga a jogképesség megszerzésére*.¹⁶¹

Az emberi személynek tehát nem természetes alanyi jogai vannak, amelyeket az állam annak méltósága okán elismer, hanem minden személyhez fűződő alapvető jog a jogképesség kategóriáján keresztül végül is az *állami akarattól függ*. A polgári törvénykönyv pedig egyéni érdekeket szabályoz. De kinek az érdekét, és milyen tartalmi megalapozás alapján? Az erősebbekét, a birtokon belüliekét, illetve a tulajdonosokét?

157 Giambattista Vico nem osztja ezt az etimológiai hagyományt, mert úgy tartja, hogy a „»persona« nem származtatható a »personare« igéből, amelynek jelentése »visszhangozni mindenünnen«. Az első városok nagyon kicsiny színházaiban (Horatius szerint a nézők oly kevesen voltak, hogy meg lehetett volna számlálni) nem volt szükség álarcok használatára, mert ezzel a hang oly erős lett volna, hogy megtölthetett volna egy nagy színházat”. Vico, Giambattista: *Az új tudomány*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979, 576.

158 Donati i. m. 307.

159 Uo.

160 Sólyom i. m. 228.

161 Donati i. m. 111.

Másutt már elemeztük a jheringi tanban rejlő ez irányú problémákat,¹⁶² hiszen ebben a koncepcióban nem is annyira az érdek kvalifikált, igazolható volta, hanem végül is a mögöttes politikai (állami) akarat a meghatározó, a konstitutív és a lényegi mozzanat. A jogképeség tehát az állami akaratától függ, de így az alanyi jogok tartalmai is. A *politikai akarat*tól függene tehát, hogy ki lesz a jogban, a jog számára személy, és hogy így lesznek-e jogai? Hova tűnt az ember eredendő és elvitathatatlan (természetjogi) személyi méltósága a jogi gondolkodásból? Különösen veszélyessé, sőt, adott esetben tragikussá vált a helyzet, amikor a jelzett etatizmus totalitárius diktatúrák rendszereivel találkozott.

A második világháború embertelen borzalmai eredményezték azt, hogy az emberi méltóság immáron elidegeníthetetlen és sérthetetlen alapvető jogként biztosítva lett mind a nemzeti alkotmányokban, mind nemzetközi dokumentumokban. Ennek története és tartalma – ismertsége okán – különösebb kifejtést nem igényel, így most nem térünk ki rá.

Ennél fontosabb kérdés most az, hogy meghatározott alanyi körök ember voltát és így méltóságát s ennek elismeréséhez való jogát nemcsak meghatározó gondolkodók, hanem hatályban levő jogi normák, rendelkezések is elvitatják, s ez egy egyre eszkalálódó általános jelenség. Manapság a még meg nem született emberi személyek és a kisgyermek, valamint a súlyos mentális/központi idegrendszeri betegségben, illetve állapotban levő személyek élethez való jogát, pontosabban – ez utóbbiak esetében – *életük értelmességét, értékességét* vitatják el sokan, amikor a „halálba segítés” mellett érvelnek, és azt törvénnyel joggá formálják. Sokszor úgy teszik ezt, hogy „*emberi személy*” voltukat s így *jogalanyiségüket* vitatják el. Ahogyan kétségbe vonják a méhmagzat korú személyeknek vagy a már megszületett kisgyermeknek, illetve a mentálisan/központi idegrendszerükben súlyosan sérült személyeknek – akiknek ember voltát már nem lehet tagadni – a teljes értelemben vett „*erkölcsi személy*” voltát. Ezért szükséges az „emberi személy”, az „emberi méltóság”, a „jogalanyiség” s az ezekből fakadó alapvető jogok, így mindenekelőtt az élethez való jog fogalmát, valamint mindezeknek az egymáshoz való viszonyát most tisztázni. Ezután a méhmagzat korú személy emberi méltósága, jogalanyisége, utána pedig a kisgyermek objektív emberi méltóságából fakadó „erkölcsi személy” volta kerül kifejtésre az *abortusz* és a *gyermekkeutanázia* feltételezett jogai ellenében, kimutatván azt, hogy mindkettő nemcsak emberölést valósít meg, hanem inkább már gyilkosságot, ami különösen érzékelhető a gyermekkeutanázia esetében. Ugyanis mindkettő olyan személyek sérelmére történik, akiket akaratuk ellenére ölnek meg, és akik ráadásul a legvédtelenebbek, a legkiszolgáltatottabbak és erkölcsileg a legártatlanabbak. Most viszont nem annyira ezen cselekmények erkölcsi helytelensége, azaz súlyosan bűnös volta mellett érvelünk, hanem alapvetően jogsértő voltukat igyekszünk kimutatni. Ehhez viszont tisztáznunk kell azt, hogy jogászai (alkotmányjogi) értelemben ki az „ember”, és hogy jogi értelemben mit fed annak méltósága.

162 Frivaldszky János–Karácsony András: Jog, jogosultság, erőszak. Jogfilozófiai kérdésfeltevések Jhering tanai nyomán. In Frivaldszky János–Pokol Béla (szerk.): *Rudolf von Jhering és jogelméletének hatása*. Budapest, PPKE JÁK, 2011, 81–114. [Tanulmányok 2.]

III. Az emberi méltóság megalapozza a jogalanyiség elismeréséhez, az élethez és az emberi méltósághoz való jogot

1. Az emberi személy alkotmányos fogalma: az egyenlő és sérthetetlen objektív emberi méltóságon alapuló méltósághoz, élethez és a jogalanyisághoz való jogok együttese

Az emberi személyeket méltóságuk (emberi alanyiségük) okán minimálisan, elidegeníthetetlenül megillető alapjogok a „jogalanyisághoz való jog”, annak esszenciális tartalmaként pedig az „emberi élethez” és „méltósághoz való jog”, amely tartalmak nélkül nem beszélhetünk jogi értelemben *emberi személyről*. A minden embert megillető jogok *alapja* pedig az emberi személy ezen *személyi* minőségéből fakadó azon *joga*, hogy egyáltalán emberi létét, identitását és kiteljesedését biztosító alapvető jogai, követelhető és biztosítandó jogosultságai legyenek. Ez a „jog az alapvető jogokra” az emberi személy eredendő *jogalanyiségén* nyugszik. Így az ember *objektív méltóságából*¹⁶³ mint tartalmi értékből fakad az ember *jogalanyisághoz*, annak elismeréséhez való joga. Mivel minden emberi személy jogalany, ezért mindenkinek – így a méhmagzatnak is – joga van minimálisan emberi életének és emberi méltóságának jogi védelmére, mert ezek nélkül nem beszélhetünk jogi értelemben természetes emberi személyről, s – mint írtuk – ezeknek az alapját képezi az ember jogalanyisághoz való joga, amelynek szubsztantív alapja az emberi személy méltósága. Amennyiben ezeket valamely pozitív „jog” bármely formájában és jogforrási szinten nem biztosítja, akkor *jogtalan* (emberi természettel ellentétes, azaz természetjog-ellenes) „jog”-alkotást hajt végre. Amennyiben a pozitív jog az embertől annak bármely életstádiumában a jogalanyiségét, emberi személy jellegét elvitatja, tagadja, vagy szándékosan nem védi, annyiban ezáltal – pontosabban az ember életéhez és méltóságához való jogának sérelmén keresztül – az alapvető emberi jogok jogi tartalmukban *általában* is sérülnek, mivel azok „az” embert, az egész *emberi nemet* annak egységében és annak minden egyes tagját abszolút módon illetik meg. Ugyanis az „*emberi személy*” – *lévén egységes és oszthatatlan jogalany* – az emberi méltóság hordozójaként az emberi *jogalanyiség* azon *alánya*, aki *létében, méltóságában fogalmi egységet* alkot. Az „*emberi személy*” fogalma ugyanis mindazon *lényegi jellemzőket* tartalmazza, amelyek az emberi személy *lényegét* alkotva *azt mindvégig* jellemzik, azaz *minden* emberi személyt fejlődésének és életének *minden* szakaszában. Mivel az ember mint emberi *személy ontológiai létében* jogalany – s nem csak biológiai valóság vagy eszmei, tudati létező –, ezért mint jogalanyt illetik meg az élethez és az emberi méltósághoz való jogok, amely jogok a jogalanyiség *tartalmi*, konstitutív elemeit adják.

Az emberi személy *élethez való jogának* tagadása a *személy bármely életállapotában* magát az „*általában vett emberi személyt*” és annak *jogalanyiségét* tagadja. Az

163 A személy méltósága *jogfilozófiai* értelemben abszolút, egyenlő és állandó minden ember vonatkozásában, mivel az az emberi személy *természeti lényegét* adja. Vö.: Gonella, Guido: *La persona nella filosofia del diritto*. Milano, Giuffrè Editore, 1959, 81.

emberi személy élethez való jogának tagadása bármely életállapotában – ismételjük – nem más, mint maga „az ember” „joghoz való jogának” tagadása, ami a *jogalanyiség tagadásában* jut kifejezésre.

Az *ember*, az *emberi személy*, annak *méltósága* és annak *jogalanyiséga* egymástól *elszakíthatatlan* fogalmak, mivel az „emberi személy” *jogi* fogalma az ember méltóságán alapulóan az *élethez*, az *emberi méltósághoz*, illetve az előbbi két jogot minimálisan tartalmazó *jogalanyisághoz való jogban* nyer *esszenciális*, jogi *normatív* kifejeződést. Ha az ember bármely létállapotának vonatkozásában a pozitív jogalkotás vagy jogértelmezés révén ezen fogalomegyüttes *bármelyik eleme* sérül – akár ezen elemek egymástól való elszakításával, akár azok egymás ellen való kijátszásával –, az magának az általában vett embernek a jogalanyiségát és legalapvetőbb jogait sérti, mert *jogilag csak egységes emberi személy fogalom* létezik, létezhet.

Az „*emberi életet*” csak az *emberi személy jelleg* (*emberi méltóság*) és az *ember jogalanyiségának elismerése* révén lehet védeni a *méhmagzat* tekintetében. Nem lehet úgy koherens módon védeni rendelni a méhmagzat emberi életét – például az állam intézményes objektív életvédelmi kötelezettségének deklarálása által –, hogy közben a méhmagzat élethez való alanyi jogát, azaz emberi személy voltát és jogalanyiségát a pozitív jog nem ismeri el.

A *jogképesség* fogalma alkalmatlan az emberi személy élethez való jogának adekvát fogalmi megragadására. Az élethez való jog nem csupán a személyhez, a személyiséghez fűződő jog, hanem az emberi személy jogi fogalmának *konstitutív eleme*, amely az *emberi személy méltóságából* fakad. A pandektisztika hagyományának etatista jellege folytán a jogképesség fogalmához az állam által való „képességre tétel” konnotációja s az így vett konstituált jogi alkalmasság képzete fűződik. Márpedig az emberi személynek az élethez való joga esetén – a méhmagzat tekintetében is – nem arról van szó, hogy jogviszonyok alanya lehet, vagyis abszolút szerkezetű jogviszonyhoz van elismert joga életének védelmére, de nem is csak arról, hogy meghatározott személyiségi jogok címzettje lehet, hanem hogy ő maga ezen jogok *eredeti*, azaz *ab origine* jogsultja, az állam és mindenki más pedig ezen *abszolút szerkezetű jogviszony* kötelezettjei. Az *emberi személy jogi* fogalma – mindenekelőtt az emberi méltóságból fakadóan – az élethez való jogot tartalmazza, s ezen méltóság keletkezeti az emberi személy jogalanyiségát is, megalapozván az emberi személy abból fakadó jogait. Az emberi személy *jogalanyiséga* korlátozhatatlan, *jogképessége* az ember *természetes jogainak korlátain belül*, törvény által, a „dolog természete” szerint részben korlátozható.

2. Jogalany-e az emberi személy? – A pandektista felfogás meghaladandó örökségéről

Meglátásunk szerint a magyar jogszemlélet, talán a már elemzett pandektista – és némileg a római jogi – örökség okán, nem vonja le a megfelelő és szükséges konzekvenciákat az *Emberi jogok egyetemes nyilatkozatában* is megfogalmazott jogalanyfogalomból, mert nem tekinti a méhmagzati korban levő emberi egyént jogalanynak. Ez

az alkotmánybíróvási abortuszdöntések esetében abból látszik kitűnni, hogy a testület tartózkodott az emberi személy alkotmányos fogalmának megadásától, és egy *alacsonyabb* jogforrási szintre, a törvényire háritotta az alkotmányos jogrendszer legfontosabb kérdésének eldöntését. Ez a szemléletmód egyrészt szigorú pozitívista álláspontot látszik érvényesíteni, mivel ebben a felfogásban egy jogszabály, azaz a *politikai hatalom* mondja meg, hogy *ki ember*, és ki nem az, másrészt ezen megközelítésmód egyes alkotmánybíráknál¹⁶⁴ és alkotmányjogászoknál a jog rendszerének belső *értelmi* összefüggését biztosító *dogmatikának* juttat elsőbbséget a jogrend *érvénybeli* egységével szemben. Az *érvénybeli rend* a nemzetközi jognak megfelelő alkotmányos rend „felülről” való érvényességszármaztató erejét biztosítja a törvények és más jogforrások vonatkozásában, miközben a nemzetközi és alkotmányos rend normatív alapjául tartalmi értelemben mindenekelőtt az emberi személynek – így a méhmagzatnak is – a jogalanyisága és az abból fakadó alapvető jogai állnak. Ez utóbbi a *természetjogi* alapokon álló alapjogok, természetes alanyi jogosultságok koncepciója, amely jogokat a jogállamnak védenie kell. Ezzel szemben áll a pozitívista jogrendszerfelfogás mint az éppen adott dogmatikai értelmi összefüggésrendszer elsőbbsége és mint a jogalanyiságnak és a jogképességnek a politikai hatalom döntéséhez, vagyis a jogalkotáshoz való kötésének elméleti pozíciója, amelyet ez utóbbi vonatkozása miatt hívhatunk demokratikusnak is, amennyiben azalatt azt értjük, hogy *többségi* jogalkotói döntéssel bármilyen tartalom és annak az ellenkezője is bármikor jogi előírásá tehető. Ez akkor teljeseedik ki, amikor egy belső logika által vezérelt, procedurálisan szerveződő jogrendszerfelfogás esetében – mint amilyen Niklas Luhmanné is – csak *eljárászerűségükben* tekintetnek ezen döntési folyamatok. Ekkor mindenféle, azaz bármilyen tartalmú jogalkotói döntés pusztán azon eljárás-szerűségű logika által válik *legitimé*, hogy bár megváltoztathattak volna egy jogalkotói döntést egy másik jogalkotói döntéssel, azt mégsem tették.

Most tekintsük át röviden a jogképzés vonatkozásában az állami döntést és a jogrendszer értelmi összefüggésrendszerét alapvetőnek tekintő jogdogmatikai álláspont gyökereit, azaz a pandektisztika örökségét a – korábban már részben érintett – jogképesség és a jogalanyiság jelentéstartalmainak a vonatkozásában.¹⁶⁵ Az előbbieken már végeztünk ez irányú elemzéseket, most azonban további elméleti közelítések válnak szükségessé, immáron több kritikai éllel.

A pandektisztikában az a probléma, hogy az alany mitől válik képessé jogi értelemben „személlyé” válni, úgy nyer megoldást, hogy *személy* a *jogalany*, vagyis a személy,

164 Zlinszky Jánosnak az AB abortuszügyekben hozott határozataihoz fűzött véleményében foglalt érvelését, illetve annak Pokol Béla szerinti interpretációját tekintjük idetartozónak. Pokol Béla: *Jogbölcséleti vizsgálódások*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó, 1994, 21.

165 Ezt a kortárs olasz jogfilozófiai munkák alapján fogjuk megtenni, amelyek természetjogi oldalról, illetve az alanyi jogok oldaláról közelítenek a kérdéshez. Egy olyan mérvadó szerzőt kellett találnunk gondolatmenetünk zsinórmértékéül, aki az alanyi jogok természetjogi felfogásának álláspontját alapul véve kritikailag viszonyul egy, az ember jogállását voluntarista (pandektista, pozitívista, normativista stb.) módon tekintő jogtudományi alapálláshoz. Mi a már korábban többször hivatkozott Alberto Donati polgári jogász és jogfilozófus személyében találtuk meg ezt a vonatkoztatási pontot, akinek nemrég megjelent munkája kiválóan megfelel egy ilyen gondolati sorvezetőnek. Őt vettük így tehát alapul e kérdéskör lényegének – bepillantásszerű – feltáráshoz.

aki jogoknak (és kötelességeknek) lehet a címzettje. Azt a képességet nevezik „polgári jogi jogképességnek” (*bürgerliche Rechtsfähigkeit*), hogy jogoknak és kötelességeknek lehet a címzettje. Ennek előfeltétele, hogy egyfajta *status naturalisszal* rendelkezzen, amely akkor válik valóra, ha élve és emberi (arc)kinézettel születik.¹⁶⁶ Az emberi lény tehát azért és annyiban jogalany, ha azt az *állam elismeri*. A pandektisztika szerint a jogképesség teszi az embert „személlyé”, jogalannyá (*Rechtsperson*), akinek (jogi értelemben vett) személyisége van. Ez azon állítás logikai szerkezetében is tetten érhető, miszerint „minden ember jogképes, ezért személynek minősül” (*Alle Menschen sind rechtfähig, sie sind damit Personen*), vagy egy másik megfogalmazás szerint: *Person im rechtlichen Sinne ist der Mensch, der rechtfähig ist*,¹⁶⁷ vagyis a személy jogi értelemben az az ember, aki jogképes. A jogi (értelemben vett) személyiséget (*Rechtspersonlichkeit*) a jogképesség adja, így ez utóbbi maga a *személyiség*. A jogi személyiség és jogképesség ily módon *egybeeső* fogalmak.¹⁶⁸ A képesség azonban akkor „jogi”, s lesz jogképességgé, valóban létezővé, ha a törvény azt juttatja, s egyben tartalmát is meghatározza. Minden ember alkalmas arra, hogy jogképességet kapjon, s bár ezt minden embernek lehetne juttatni, mégis a különböző státusok szerint diverzifikálódik, azaz a *status libertatis*, a *status civitatis*, valamint a *status familiae* szerint. A pandektisztika szerint tehát ugyan minden ember a törvény által jogképes, annak *tartalma* mégis törvényileg, a státusokhoz kötötten változik. A jogképességet egyfajta „*status civilis*”-nek lehetne nevezni. Ez az alany az azon jogok és kötelességek összességéből adódó jogi minősítése, amelyeket a törvények, vagyis a *tárgyi jog* normái juttatnak neki. Míg a felvilágosult modern természetjogi felfogásban az embert eredendően, természeténél fogva megilletik bizonyos veleszületett természetes jogok, vagyis az ember ezen jogok címzettje *természeténél fogva*, vagyis *ab origine*, addig a pandektisztikában az ember úgy gyakorolja a jogait, hogy előzetesen az állam jogképességet tulajdonított neki, ekképpen az így általa gyakorolható jogok a jogképességtől függenek. Míg a felvilágosodott természetjogban az ember méltósága veleszületett jog, addig a pandektisztikában ezen méltóság az állam által juttatott jogalanyiságon alapszik, amelynek érvénye független a ténylegesen élvezett alanyi jogoktól, minthogy ezen utóbbiak egy további törvényi, azaz állami akarattól függő juttatástól függenek.¹⁶⁹ Vagyis a jogképesség tekintetében nem a jogoké az ügydöntő szerep, hanem annak állami juttatásáé, miáltal ez utóbbi az embernek az államhoz való viszonyában meghatározó jogi minőséggé válik. Mivel az állami juttatást megelőzően az ember nem rendelkezik jogi minőséggel, így az embernek nincs is az állammal szemben érvényesítendő, jogalanyiségéhez, a jogi értelemben vett személyiségének, a jogképességének az elismeréséhez való természetes *alanyi* joga.

166 Donati i. m. 177–178.

167 A megfogalmazások Helmut Coing magánjog-történeti monográfiáiból valók (*Europäisches Privatrecht* és *Zur Geschichte des Privatrechtssystems*). A forrásokat lásd: Donati i. m. 178–179. oldalakon a 290. és 291. jegyzetek.

168 Donati i. m. 179.

169 Donati i. m. 181–182.

A pandektisztikában a jogképeség tehát annyiban van, amennyiben azt a törvények juttatják, amelyek egyben annak tartalmát is specifikálják. A pandektisztika szerint ugyanis a jogképeség az *állami szuverenitás egy fragmentuma*, és a polgárai részére való juttatásával az állam önkorlátozást gyakorol szuverenitásának tekintetében. Ily módon a jogképeség *közjogi* kategória. Márpedig ha a jogképeség minden további alanyi jog megszerzésének és gyakorlásának az előfeltétele, így akkor annak közjogias jellege áthatja a teljes polgári jogot.¹⁷⁰ Még egyszer rögzíteni kívánjuk, hogy e felfogásban egy alanyi jog juttatásának előfeltétele a jogképeség megléte, vagyis az, hogy az emberi személy jogalany lett.

A pandektisztikában a „jogi személyiség”, azaz a jogalanyiség nem egy *általános alanyi jog*, hanem pusztán csak egy képességet, alkalmasságot jelent jogosultságok címzettjének lenni.¹⁷¹ Nem lehet ugyanis önmagában vett jog az – amely kérdésre korábban már utaltunk –, ami minden jog alkotóelemét képezi. A szerződési, a végrendelezési és a házasodási képesség nem a jogképeségnek, illetve nem az emberi személy általános fogalmának a folyományai, hanem az állam attribúciói, juttatásai. Vagyis az állam juttatja az egyes jogokat az előzetesen elismert, juttatott jogképeség és jogalanyiség alapján. A jogképeség nem jog, hanem egy pusztán *státus*. A jogképeség az előbb kifejtettek alapján a *pozitív jogon* alapszik, és így az állam által adományoztatik. Ebből következik, hogy nincs saját *ontológiai* státusa.¹⁷² Így az is lehetséges, hogy az állam úgy dönt, nem juttat jogképeséget az emberek egy meghatározott csoportjának, s így azoknak nem lesznek jogai.

A pandektisztikában a jogképeség, mivel minden embert megillet, az emberek közötti jogi egyenlőséget valósítja meg. Ez a jogképeség azonban nem alapozza meg a jogok valódi, tényleges élvezetében való egyenlőséget. Ezen jogok tartalma ugyanis a státusoknak megfelelően változik vagy változhat. E koncepció szerint az egyén személyisége nem állandó, hanem változó mennyiség. Ezt növelheti vagy csökkentheti a törvény vagy más jogképző aktus. Vagyis a jogegyenlőség elve nem adja az azonos jogi helyzet garanciáját, de még az azonos jogképeséget sem, hanem csak azt, hogy azonos objektív és szubjektív körülmények fennállása esetén azonos „személyiség” illet meg minden egyént.¹⁷³

A legutóbbi időben olasz jogászok kritikáikban rámutattak arra, hogy a jogképeség fogalmának német pandektista öröksége miatt köti még ma is sok jogász – s bizonyos jogrendszerek is – az emberi lény jogképeségének megszerzését a születés pillanatához. Csakhogy a jogképeség megléte nem igényli az abból fakadó minden jog *gyakorlását*. Tehát nem érv a jogképeség *megléte* ellen az – szögezhetjük le –, hogy az abból fakadó jogokat nem képes minden tekintetben gyakorolni a méhmagzat korú személy, mivel a jogképeség *képesség*, és elég, ha potenciálisan, azaz képességként megvan. A helyzet azonban az, hogy a méhmagzat nemcsak néhány alapvető emberi

170 Donati i. m. 182–183.

171 Donati i. m. 183.

172 Donati i. m. 184.

173 Donati i. m. 186.

jogot élvez már születése előtt (mivel emberi személyként jogalany, így mindenekelőtt az élethez való jog illeti meg), hanem bizonyos (polgári jogi) jogosultságok is megilletik. Meghaladandó tehát az etatista és legalista-pozitivistá pandektista szemlélet, mivel az nincs tekintettel sem az ember jogképességének belső dogmatikai természetére, sem az emberi élet, az emberi személy és a jogképesség relációjára, s ekképpen szinte *üres kategóriaként* légüres térben mozog a jogalanyiság fogalma is. Az emberi jogok korszakában tarthatatlan helyzet az, hogy az emberi személy és a természetes (fizikai) személy mint jogalany ne essen egybe, de az is, hogy az alapvető emberi jogok az állam, voltaképpen a politikai hatalom juttatásai legyenek, jórészt a jogképesség pandektista koncepciójának öröksége nyomán. Antonio Tarantino a következőképpen fogalmaz: „Ha a jogképesség valóban azon képességet jelenti, hogy valaki jogok alanya lehet (ez alkalommal az alapvető jogokra utalok); ha az emberi jogok konstitutívák az emberi lény vonatkozásában; ha az embrió és a méhmagzat ráadásul *gyakorolják* az élethez való jogot, érthetetlen, hogy logikai szinten miért ne kellene elismerni azok számára a jogképességet.”¹⁷⁴

Végezetül még egy kitérőt szükséges tenni a pandektista örökség egy olyan torzulását illetően, amelynek az eshetősége részben benne rejlett az említett hagyományban. Rámutattak ugyanis arra, hogy a jogképesség német felfogása került át az olasz polgári jogrendbe.¹⁷⁵ A német BGB így rendelkezik: „*Die Rechtsfähigkeit des Menschen beginnt mit der Vollendung der Geburt.*”¹⁷⁶ Vagyis az ember jogképessége a születés bevégeztével kezdődik. Pandektista örökségének bizonyos mellékhajtásaiban a jogképesség nem mentes azon veszélytől, hogy az állam önkényesen, politikai ideológiák által határozza meg, kiket és milyen feltételek mentén tekint jogképesnek. Az olasz polgári törvénykönyv a némethez hasonlóan szabályozza az ember jogképességének kezdetét („*La capacità giuridica si acquista dal momento della nascita.*”¹⁷⁷) annak leszögezésével, hogy a törvény által a méhmagzat számára biztosított jogok a születés tényének, eseményének rendeltetnek alá, azaz attól függenek. („*I diritti che la legge riconosce a favore del concepito sono subordinati all'evento della nascita.*”) A harmadik bekezdést azonban a fasiszmus bukása után rögvést törölték. Az olasz fasiszta jogalkotás e szakaszban ugyanis arról rendelkezett, hogy speciális törvényekben, a faji hovatartozás szerint korlátozzák a jogképességet. („*Le limitazioni alla capacità giuridica derivanti dall'appartenenza a determinate razze sono stabilite da leggi speciali.*”) A jogképességet az 1942-es olasz polgári törvénykönyv a méhmagzat esetében a természeti eseményen, a születésen keresztül voltaképpen *életkori* kritériumokhoz köti. Ezen *diszkrimináció* azonban nemcsak egy emberi állapotot érint, hanem magát az embert sérti *emberi* minőségében, hiszen mindenki méhmagzatként éli életének első hónapjait. Ha átte-

174 Tarantino, Antonio: Per un superamento dell'ordierna ambiguità dei diritti fondamentali. In Tarantino, Antonio (szerk.): *Culture giuridiche e diritti del nascituro*. Milano, Giuffrè Editore, 1997, 8. 8. jegyzet. Vö.: i. m. 23.

175 Bellanova, Lorenzo: Nascituro e capacità giuridica. In Tarantino (szerk.) i. m. 142.

176 BGB 1,1,1, § 1.

177 *Codice Civile* 1,1, art. 1. comma 1.

kintjük az olasz *Codice Civile* kodifikálásának jogtudományi hozadékát, akkor megállapítható: a jogképességről szóló vitákban láthatóan nem érzékelték, hogy az alany és a tárgyi jog relációja átfordulhat ez utóbbi javára. 1930–1939 között a jogalany antropológiai alapja háttérbe szorult. Vagyis nem az ember az, aki önmagában jogilag releváns alany, hanem a jogképesség intézménye az, amely őt ilyenként elismeri, és ekképpen a „nyilvánosságra hozza”. Az alany annyiban van és tud jogokat élvezni, amennyiben jogképességet juttatnak neki. A törvényhozót, pontosabban a politikai hatalmat illeti meg, hogy meghatározza, ki és mikor szerezheti meg ezen képességet. Mint láthatuk, van tehát egy implicit diszkriminációs lehetőség a jogképesség ilyen felfogásában, amely diszkrimináció immáron nem ölt faji jelleget, azonban a méhmagzat esetében továbbra is fennáll.¹⁷⁸ Ez valódi diszkrimináció. Nem státusok szerinti különbségtétel, hanem a jogképesség ilyen felfogása révén jogtalan megkülönböztetés *menyiségi* (életkori) alapon,¹⁷⁹ amely az emberi személy lényegét, annak *minőségét*, azaz minden ember *egyenlő méltóságát* sérti, és életállapottól független. Egy olasz professor konklúziója az, hogy a személyiségdefiníciók között az olasz polgári törvénykönyvben található jogképesség-meghatározás talán a legrosszabb Európában.¹⁸⁰ Az olasz jogképesség-felfogásban egyesült a német dogmatikai hagyomány az állami voluntarizmus-sal, s a szakirodalom éppen ezen „tudathasadásos” fogalomnak tulajdonított oly nagy, alapvető jelentőséget – fakad ki az említett professor. Az olasz alkotmány fényében azonban a jogképesség egyedül elfogadható értelmezése csak az lehet – írja –, hogy „az emberi lényt a jognak, mint ilyent kell elismernie és minden emberi lény rendelkezik jogképességgel”.¹⁸¹ A hatályos magyar Alkotmány korábban éppen ezen utóbbi fordulatot, vagyis az általános (és egyenlő) jogképességet tartalmazta az 56. §-ában: „A Magyar Köztársaságban minden ember jogképes.” Hazánk új, hatályos Alaptörvénye pedig hasonlóképpen így rendelkezik a XV. cikk (1)-ben: „A törvény előtt mindenki egyenlő. Minden ember jogképes.” Csakhogy kérdés, hogy a méhmagzatot *embernek* tekintik-e az alkotmányos jogrendszerek, s különösen, hogy a magyar annak tekinti-e. Látni fogjuk, hogy e tekintetben nem a „jogképesség”, hanem a „*jogalanyiség*” a döntő fogalom, amely *életkorától függetlenül minden embert* meg kellene hogy illessen, tehát arra is tekintet nélkül, hogy megszületett-e már, vagy sem. A konklúzióink szerint a magyar alkotmánybíráskodásunk *nem operált a „jogalanyiséghez való jog”* olyan fogalmával, hogy az a méhmagzat korú személyt is magába foglalja, a hatályos Alaptörvényünkben pedig erre már nincs is mód, hiszen az *nem tekinti emberi személynek, jogalanynak a magzatot*, de nem is tartalmaz minden emberi személyt, így a méhmagzat korú emberi személyt is magába foglaló „*jogalanyiség elismeréséhez való alapvető jog*”-ot. E tekintetben maradt a jogképesség-konceptió hagyományos pandektista-etatista bázisán, egészen pontosan az ez utóbbi koncepciót követő alkotmánybíráskodási gyakorlatunk – nézetünk szerint helytelen – elvi alapállásán. Ezt a választást az Alkotmányt szer-

178 Bellanova i. m. 144.

179 Bellanova i. m. 145.

180 Uo.

181 Uo.

kesztő jogvégzett politikusok *tudatosan* tették meg, *nem kívánván elismerni a méhmagzat jogalanyiságát*.¹⁸² Megjegyzendő végül, hogy az Alaptörvényben a jogképesség kinyilvánítása eléggé hátrасorolva szerepel, *nem pedig az emberi méltóság deklarálása mellett*, azaz a II. cikknél, amely kimondja, hogy „az emberi méltóság sérthetetlen”, s amelyben a „*jogalanyisághoz való jog*” elismerését kellene kinyilatkoztatni *minden emberi személy, azaz a méhmagzat korú ember tekintetében is*.

Látható tehát, hogy a „jogképesség” és a „jogalanyiség” különbségét még alaposabban tárgyalnunk kell, mivel az ember emberi személyként, azaz jogalanyként való elismerése megelőzi a jogképesség fogalmát, és így *alapvetőbb* annál. Míg a pandektista örökség révén a méhmagzati korú ember jogképessége, addig manapság adott esetben az általános és egyenlő jogképesség alkotmányos elismerése mellett a méhmagzat *emberi* volta, azaz *jogalanyiséga* vitatott. Alkotmányi szinten így nemcsak az általános és egyenlő jogképességet kell kimondani, hanem azt megelőzően az emberi személy létrejöttének pillanatától, azaz a fogantatással kezdődő, általános és egyenlő jogalanyisághoz való jogot is.

3. A jogképesség és a jogalanyiség különbségéről

Az emberi személy esetében jogi értelemben az „alanyiség”, azaz a „személyiség” „jogalanyiség”-ot jelent, amely magában foglalja az emberi személy jogalanyisághoz való jogát. Ez utóbbi pedig minimálisan az élethez és a méltósághoz való jogot tartalmazza. Nem lehet tehát fogalmi különbséget tenni az emberi személy jog számára való *alanyiséga* és *jogalanyiséga* között, de hasonlóképpen a jogalanyisághoz való jogból fakadó „életjog” és „élethez való jog” között sem, mivel ez utóbbi erősebb és komplexebb fogalomként magában foglalja az előbbit is. Nemcsak *néhány* polgári jogi jogszultsághoz van tehát joga a méhmagzatnak amiatt, mert már *valamiféle* alanyiságként él, létezik (ez lenne a szűk értelmű *ius vitae* folyamánya), hanem emberi személyként, jogalanyként mindenekelőtt az *életéhez* mint *alapvető emberi* joghoz van joga (*ius ad vitam*).¹⁸³ Az ember *jogalanyiséga* tekintetében pedig le kell szögeznünk, hogy azt az állam, a jogalkotó nem juttathatja és nem is veheti el, mivel az a jogi értelemben vett emberi *személyi méltóságból* fakad. A jogalanyiség és a jogképesség tehát nem azonos fogalmak. Ez utóbbi tág értelmében az emberi személy *jogalanyiságából fakadó* azon joga, hogy *jogviszonyok alanya*, azaz jogok és kötelezettségek címzettje legyen. A jogképességet a jogalkotó csak úgy korlátozhatja, hogy az ember *természetes* alanyi *jogosultságait* nem sérti, azaz csak a „*dolog természetének*” megfelelően – jobbára az életkorhoz kötve – korlátozható, az ember *természetes jogait* nem sértve.

Az élethez való jog esetében a *jogalanyiség*, és nem pedig a jogképesség a jog jogosultjának pozícióját adekvát módon kifejező jogi kategória. Mivel az élethez való jog

182 Ablonczy Bálint: *Az Alkotmány nyomában. Beszélgetések Szájer Józseffel és Gulyás Gergellyel*. Elektromédia, 2011. 89–90.

183 Lagrotta, Ignazio: *Il diritto alla vita e i diritti fondamentali dell'embrione*. In Tarantino (szerk.) i. m. 132–133.

az ember jogi értelemben vett személy fogalmából, annak méltóságából szükségszerűen következik, így ezen perszonalista elv szerint az embernek nem a külvilág, azaz a társadalom számára érzékelhető pillanatától, azaz a rosszul értelmezett „veleszületett” módon, hanem *fogantatásától, azaz létének keletkeztétől, emberi lényege* folytán van joga az életéhez.

A pandektisztika szerint azonban a jogalanyiség a jogképességből származik, amely gyakorlatilag a polgári jogi személyiséget adja, miközben a jogalanyiség és a jogképesség voltaképpen szinonim fogalmak. Azonban úgy tűnik, hogy a jogképesség, vagyis a tárgyi jog által elismert azon képesség, hogy jogviszonyok alanya legyen a személy, az erős fogalom, amely a pandektisztikában indirekte, inverz módon megalapozza a jogalanyiség fogalmát. Ez érthető is, hiszen a személy polgári jogi szemlélete a jogviszonyokban való részvétel szempontjából tekinti a személyeket, s nem filozófiai fogalmát adja az emberi személynek.

Azonban azt kell mondanunk, hogy a jogalanyiságot nem az állam, és még csak nem is a nemzetközi nyilatkozat¹⁸⁴ vagy bármiféle egyetemes egyezmény biztosítja az emberi személynek, hanem az ember ezen minőségét, a *jogalanyisághoz való jogát* mint eleve adottat azok csak elismerik.¹⁸⁵ A leginadekvátabb nézet az, ha egy pozitívista alapállásból fogalmi és normatív szinten vitatják el a méhmagzattól az emberi jelleget, különbséget téve az *emberi lényeg* szempontjából, azaz az *emberi méltóságot illetően* jogi és nem jogi emberfogalom között. Egy ilyen felfogás teljesen érzéketlen a jogalanyiség mögött álló „jogi személy” fogalom *ontológiai* dimenziója iránt, amely a jogalanyiség deontológiáját megalapozza. A jognak nem lehet más fogalma az emberi személyről és annak méltóságáról, mint a *feltétlen méltóságot* és életének abszolút értékét elfogadó *perszonalista* álláspont.¹⁸⁶ Mert egyébként nem az emberről szólunk, akinek méltósága okán feltétlen, általános és egyenlő a jogalanyisége, jogilag elismert személyisége; ha ugyanis a jogalanyisége, jogi értelemben vett személyisége a lényegét érintően korlátozható lenne, akkor az már nem az emberi személy lenne, hanem a személyiség (alanyiség) pozitív jogi konstrukciója, azaz olyan „jogi személy”, amelynek *nincsen* korlátozhatatlan lényege, „méltósága”.

A pandektisztika a jog államközpontúságának örökségét hordozza és adja, s ennek jegyében a jogképesség – mint láthattuk – pusztán *normatív minősítés* eredménye.

184 Az emberi jogok egyetemes nyilatkozatának nincs pozitív jogi érvényessége, természetjogi értelemben pedig olyanak tekinthetjük, mint amelyek szerzői és elfogadói fel- és elismerték a természetes emberi jogok (természet)jogi kötelező erejét, és ezért nyilvánították ki azokat.

185 Az „alanyiség mint jogi kreáció” koncepció tömör és világos bemutatásához általános jogfilozófiai szemszögből lásd Navarro, Luis: *Persone e soggetti nel diritto della Chiesa, temi di diritto della persona*. Roma, Apollinare Studi, 2000, 6–7.

186 A perszonalista álláspont lényege az emberi méltóság elismerése és védelme: Coccopalmerio, Domenico: *Fortitudo iuris, persona e diritto*. Trieste, Edizioni LINT, 1989, 16. A legújabb irodalmat tekintve lásd Possenti, Vittorio: *Il principio-persona*. Roma, Armando Editore, 2006. A perszonalizmus személyfogalma jogi értelmében nem egy egyénileg megszerzendő létminőség, hanem az ember természeti lényege. Kantianus alapállásból nincs különbség „személy” és „egyén” között, amely gondolati alapállás jó kiindulópontot ad egy erős alanyra épített jogfilozófia kifejtéséhez. Vö.: Cotta, Sergio: *Diritto, persona, mondo umano*. Torino, G. Giappichelli Editore, 1989, 59–82.

4. Az emberi méltóságból fakadó személy mivolt és az ember jogalanyiságának tesztje: a méhmagzat jogi státusza

Felfogásunkban a méhmagzat emberi személyisége jogi értelemben adott, *jogalanyisága feltétlen és teljes*, jogképessége pedig – természetjogait nem korlátozóan – lehet törvényileg, a dolog természetéből fakadóan, az *életkorhoz* kötötten részben korlátozott (részleges).¹⁸⁷ A méhmagzat örökössé nevezését, nevezhetőségét, a dologi várományosi minőségét illetően azt kell azonban mondanunk, hogy a szerzőképesség csak *érvényesülésében* feltételes, nem pedig a vagyoni jogképesség (szerzőképesség) tartalmában, hiszen a méhmagzat ugyanolyan élő ember, mint bármely más megszületett ember. A szerzőképesség feltételessége mindenkinek az esetében fennáll, mivel bármely élő (megszületett) örökös mint várományos is meghalhat az örökség megnyílása előtt, s ettől még senki nem gondolja, hogy örökössé nevezhetőségi képessége – vagyis szerzőképessége tekintetében vagyoni jogi jogképessége – feltételes lenne. A személyi jogok legalapvetőbbike, az élethez való jog tekintetében pedig egyenesen értelmezhetetlen nemcsak a jogképesség feltételessége,¹⁸⁸ hanem talán maga a jogképesség is, és sokkal inkább az ember jogalanyiságának alkotmányos fogalomhasználata lenne a kielégítő. Nem arról van ugyanis pusztán szó, hogy a méhmagzat jogviszonyok alanya lehet, hanem arról, hogy – amint azt a tézisünkben már kifejtettük – korlátozhatatlan, abszolút szerkezetű jogviszony jogosultjaként, valódi alanyaként, *ab origine* van joga életének védelméhez, mivel ő maga ezen jogok eredeti jogosultja, az állam és mindenki más pedig ezt kötelező módon elismerve ezen *abszolút szerkezetű jogviszony* kötelezettjei. Mint a téziseknél már írtuk, az *emberi személy jogi* fogalma tartalmazza – mindenekelőtt az emberi méltóságból fakadóan – az élethez való jogot, amely méltóság keletkezteti az emberi személy jogalanyiságát, megalapozván az abból fakadó jogait. Az emberi személy *jogalanyisága* korlátozhatatlan, *jogképessége* pedig – nem árt újból ismételni – az ember *természetes jogainak korlátain belül*, törvény által, a „dolog természete” szerint jobbára az életkorhoz kötötten részben korlátozható, s ezért lehet bizonyos tekintetben „részleges”.

187 Vö.: Jobbágyi Gábor: *Az élet joga*. Budapest, Szent István Társulat, 2004, 235., 239–247. Az AB más véleményen látszik lenni: „Ha a megszületett ember emberi minőségét kifejező jogállására sem egyéni tulajdonságai, sem az állapotával (pl. életkor) járó tipikus tulajdonságok nincsenek semmiféle hatással, akkor a magzat fejlettsége, s más sajátosságai is közömbösek lehetnek a jogképesség és az élethez és méltósághoz való jog szempontjából.” 64/1991. (XII. 17.) AB határozat. In Súlyom László–Holló András (szerk.): *Az Alkotmánybíróság határozatai 1991*. Budapest, Triorg. Kft., 312. A megszületett ember tekintetében Jobbágyi Gáborral kell egyetértenuünk, mivel pl. törvényileg életkori alapon – a nagykorúság rögzítésével – kerül meghatározásra a házasságkötés lehetősége. A méhmagzat jogállása és élethez, illetve méltósághoz való joga tekintetében azonban teljesen egyetértünk az Alkotmány őreinek állásfoglalásával.

188 Jobbágyi i. m. 243. Az AB megfogalmazásában: „A feltételes jogképesség nem alkalmas azonban az abortusz problémájának megoldására. A magzat élethez – gyakorlatilag a megszületéshez – való jogát nem lehet a megszületés feltételétől függővé tenni.” 64/1991. (XII. 17.) AB határozat. I. m. 310.

Az ember személyi méltóságából fakadó élethez való joga minden ember esetében egyenlő és feltétlen, akkor is, ha már megszületett, de akkor is, ha még nem. A születés biológiai-fizikai eseménye ugyanis nem olyan fizikai vagy jogi tény, amely az emberi méltóságban minőségi változást eredményezne, azért az élethez való jog tartalmában vagy érvényesülésében sem eredményezhet semmiféle változást. Ez a perszonalizmus, az emberi méltóság konzekvensen alkalmazott elvéből szükségszerű következtetéssel fakad, így a méhmagzatnak, mivel *emberi személy*,¹⁸⁹ mint minden embernek, *életéhez és méltóságához csorbíthatatlan, abszolút joga* van. Jogképessége pedig – bizonyos jogok tekintetében – a „dolog természeténél” fogva az életkorhoz igazodik, de az nem *feltételes*, vagyis nem az élve születéstől függ.¹⁹⁰ Az élve születés csupán a jogok *érvényesülését* teszi lehetővé vagy kizárta, nem pedig a jogok *meglétét*. A vagyoni jogok adott pillanatban való meglétén az élve születés majdani ténye semmit nem változtat, csak majd annak érvényesülését teszi lehetővé, illetve az esetleges elhalálozás megghiúsítja azt. A jogosultsági (várományosi) pozíció attól még létezik a méhmagzat számára, hogy esetleg *később*, talán a születés előtt, alatt vagy utána meghal. *A jogképesség így nem lehet feltételes.*¹⁹¹ Általában is le kívánjuk szögezni a modern emberszemlélettel szemben, hogy *nem a szerzőképesség* (érvényesülése) *alapoza meg a jogképességet, a jogalanyiságot és a személyiséget, hanem ez utóbbi az előbbieket.*¹⁹²

Némely kortárs jogrendszer a méhmagzatot indirekte, feltételes jogképessége miatt egyfajta kváziembernek tekinti. Ily módon a születendő ember nem *emberi személyként* eleve jogalany, aki így jogképességének birtokában jogoknak és köteleességeknek lehet a címzettje – például örökösnek nevezhető –, hanem a gondolkodásmódot tekintve mintha éppen fordítva állnának a dolgok a pandektisztikából örökölt pozitivisták megközelítésben: mivel (például) örökösnek nevezhető, tehát szerzőképessége van, ezért így induktíve megállapítható, hogy jogok és köteleességek címzettje lehet, ezért ebből következik, hogy feltételesen, a szerzőképességének érvényesülésétől függően jogképessé nyilvánítatik, és ezért – ilyen terjedelemben – jogalany. Mivel nem biztos, hogy tud majd szerezni, ezért nyilvánítja a polgári törvénykönyv, azaz az állam alkotta pozitív jog csak feltételesen jogképesnek. Úgy tűnik, hogy a szerzőképességből fakadó (részleges és feltételes) vagyoni jogi jogképesség teszi tehát az embert polgári jogi értelemben személylé.¹⁹³ A szemlélet a római jogig nyúlik vissza, ahol a méhmagzat

189 Possenti i. m. 134.

190 „A méhmagzat a feltételes jogképesség állapotban is *van, létezik* a jog számára.” Jobbágyi i. m. 242.

191 Így nem tudunk e tekintetben egyetérteni Jobbágyi Gáborral, aki a tradicionális álláspontot e kérdésben osztja. Jobbágyi i. m. 235. „Más a helyzet a vagyoni jogok tekintetében. E jogokat a magzat ugyancsak megszerzi a fogamzástól, de *feltételesen*, mivel a jogok tényleges megszerzéséhez élve meg kell születni. A vagyoni jogok a hagyományos nézettel egyezően *várományként* illetik meg a magzatot”. I. m. 243.

192 Osztjuk Jobbágyi Gábor véleményét, miszerint van valami abszurd abban, hogy a „magzat örökölhet, de nem születhet meg”. I. m. 240.

193 A szemlélet, miszerint a méhmagzatnak az élve születésig feltételes a jogképessége és a szerzőképessége, a római jogból származtatott ránk. Lásd Vincenti, Umberto: *Diritto senza identità, la crisi delle categorie giuridiche tradizionali*. Roma–Bari, Editori Laterza, 2007, 38.

nem volt személy, és jogképessége is – szerzőképességében megmutatkozva – az élve születéstől függően, függő jogi helyzetében feltételes volt.¹⁹⁴

A pandektisztikából való azon felfogás, miszerint a jogképesség nem jog, hanem egy puszta státus, mintha fennmaradt volna jogrendszerünkben a méhmagzat jogképességének megítélése esetében, akinek *szerzőképességét*, öröklési képességét elismeri az állam,¹⁹⁵ de az ezek alapjául álló jogképességet teljesen csak akkor, ha élve születik, igaz, akkor a fogamzásának időpontjától kezdve.¹⁹⁶ Egy adott időpontban így *nem lehet tudni*, hogy a méhmagzati ember *jogképes-e, vagy sem*, tehát voltaképpen azt, hogy *ember-e, vagy pedig nem*. Azonban a „személy” fogalmából kiindulva azt kell hogy mondjuk: az ember a méhmagzati állapotában is jogképes, mert *jogalany*, vagyis mert *emberi személy*, de ettől még lehet, hogy azért nem realizálódik majd szerzőképessége, mert később meghal, esetleg a születéskor vagy közvetlenül előtte; de hasonlóképpen – amint már utaltunk rá – a már megszületett örökös mint várományos is meghalhat az örökség megnyílása előtt. De mi a különbség, ha valaki a születés előtt, alatt vagy az után egy, kettő, öt, tíz, esetleg kilencven évvel hal meg? A jogalanyiség és az ahhoz kötődő jogképesség vagy van, vagy nincs, az embernél pedig feltétlen kell hogy legyen. Újólaj szükségesnek tartjuk leszögezni, hogy nem a szerzőképesség érvényesülése alapozza meg a jogképességet, az pedig a jogalanyiságot és így a jogi értelemben vett személyiséget, hanem ez utóbbi az előbbieket. A jogképesség – fő szabály szerint – nemcsak általános, hanem *egyenlő* is, többek között az *életkorra* való tekintet nélkül is, vagyis a méhmagzatnak is egyenlő a jogképessége mindenki mással. A jogképesség olyannyira az emberi személy *lényegéhez* tartozik, hogy azt még csak korlátozni sem lehet, mert az ilyen szerződés vagy egyoldalú jognyilatkozat jogilag nem kötelez, minthogy semmis.¹⁹⁷ A polgári jogi, illetve a más jogági emberfogalma-

194 „A római jogban nem volt személy [...] a méhmagzat (*nasciturus*) sem, csupán az anyatest része (*portio mulieris*). A rómaiak ennek ellenére mégis jogtételként mondták ki, hogy »a méhmagzatot, valahányszor az ő érdekeiről van szó, úgy kell védelemben részesíteni, mintha már élő ember volna« (Paul. D. 1, 5, 7), miáltal elismerték pl. a méhmagzat öröklési jogát anyja teherben léte alatt az elhalt apa után (Ulp. D. 38,16,3,9). Ez a fikció azonban nem a magzat emberi személyiségének jogi elismerése volt, hanem csupán annyit jelentett, hogy az élve született személy jogképességét, ha ez az ő érdekeit szolgálta, az erre vonatkozó vélelem szerint (*praesumptio iuris et de iure*) a fogamzás lehetséges legkorábbi időpontjától, vagyis a születéstől visszafelé számított 182. és 300. naptól számították, mintha a magzat már akkor megszületett volna. A születésig ezért a magzatot csak feltételesen tekintették jogképesnek, hiszen ha nem élve született, a fikció sem volt alkalmazható (ún. függő jogi helyzet).” Földi András–Hamza Gábor: *A római jog története és intéstitúciói*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó, 1996, 200. A méhmagzatot tehát fikcióval tekintették személynek (feltételesen jogképesnek), szerintük nem volt személy, de úgy tettek – érdekeinek, különösen szerzési érdekének védelmében –, mintha az volna. Lásd viszont Giorgio La Pira (olasz római jogász) előremutató gondolatait, amelyeket már évtizedekkel ezelőtt megfogalmazott a jogképesség, a jogalanyiség és a személy(iség) vonatkozásában. Külön kiemelésre érdemes e tekintetben Sebastiano Tafaro tanulmánya: *Diritto romano: un diritto per la persona*, különösen: 128–131. Lásd még Ernesto Bianchi tanulmányát is: *Il concepito. Attualità e concretezza del pensiero lapiriano*. In *Index per Giorgio La Pira romanista*. Fondazione Giorgio La Pira, Consiglio Nazionale delle Ricerche, Unità di ricerca „Giorgio La Pira”, Napoli, Jovene Editore, 2009.

195 *Ptk.* 646. §.

196 *Ptk.* 9. §.

197 *Ptk.* 8. § (3).

kat, jogképesség-fogalmakat kell az Emberi jogok egyetemes nyilatkozatában foglalt, illetve az ennek megfelelő alkotmányokban foglalt alkotmányos emberfogalomhoz igazítani, minden emberi személy egyenlő és feltétlen méltóságából kiindulva. Csak egyetlen és *egységes* jogi emberfogalom létezik, ez pedig a természetes személy jogi értelemben vett „személy” fogalmán kell hogy alapuljon, abból kiindulva, hogy az ember eleve személy, mivel nem „ajuridikus” vagy „metajuridikus” lény.¹⁹⁸ Az, hogy az ember *jogi* értelemben személy, azt jelenti, hogy „a személyisége az emberi lény lényegi és elidegeníthetetlen minősége, amit a jog elismer”.¹⁹⁹ Egy ilyen „jogi személy” fogalom bázisán a méhmagzatot már nem lehetne nem személynek, nem jogalanynak tekinteni. A pozitív jog szabályozhatja a személy személyiségi jogait, de nem sértheti az emberi személy alapvető természetes jogait.²⁰⁰

Fontosnak érezzük azt a tényt, hogy az *Emberi jogok egyetemes nyilatkozatában* nem minden ember „jogképességét” ismerték el, hanem az ember veleszületett szabadságát és *egyenlő méltóságát* (1. cikk, a szabadság tekintetében még a 3. cikk), *élethez való jogát* (3. cikk), illetve – nézetünk szerint – ezekből fakadóan azt nyilvánították ki, hogy minden embernek joga van arra, hogy „*jogalanyiségét*” mindenhol elismerjék (6. cikk). Vagyis nem annyira (egyenlő) státuszjogot, azaz jogképességet deklarál minden ember számára, hanem az ember legalapvetőbb veleszületett jogát, azaz a *jogalanyiséghez* való természetes *jogát* konstatálja. Hangsúlyozzuk, hogy deklarálja, nem pedig konstituálja. A *Polgári és politikai jogok nemzetközi egyezségokmányának* 16. cikke hasonlóképpen francia, angol és orosz nyelven a következőképpen hangzik: „Chacun a droit à la reconnaissance en tous lieux de sa *personnalité juridique*.” „Everyone shall have the right to recognition everywhere as a *person before the law*.”; „Каждый человек, где бы он ни находился, имеет право на признание его правосубъектности.” Sajnálatos módon magyarul pedig így lett lefordítva: „Mindenkinek joga van arra, hogy mindenütt *jogképesnek* ismerjék el.” (1976. évi 8. tvr. által kihirdetett szöveg.) (A kiemelések tőlem: F. J.) A korábban hatályos magyar Alkotmány 56. §-a pedig kinyilvánítja, hogy a „Magyar Köztársaságban minden ember jogképes”.²⁰¹ A „jogalanyiség”-ből így lett a magyar jogrendben „jogképesség”, annak minden pandektista örökségével, etatista, pozitivistá és jogdogmatikai szemléletmódjával.

A szabadság, az élet és az egyenlő méltóság ismerveivel fémjelzett „személyiség” és az abból fakadó jogalanyiség fogalma tehát az elsődleges a jogképesség fogalmával szemben. A *személyiség* a *személy* létére utal, míg a „jogképesség a személyiség egy

198 Navarro i. m. 8., vö.: Hervada i. m. 115.

199 Navarro i. m. 9.

200 Hervada i. m. 122–123. Az idézethez a magyar fordítást vettem alapul: *Kritikai bevezetés a természetjogba*. Budapest, Szent István Társulat, 2004, 128.

201 Lábady Tamás a 64/1991. (XII. 17.) AB határozathoz fűzött párhuzamos véleményének 7. pontjában a jogképességet és a jogalanyiséget szinonim fogalmaknak tekinti, s mivel a magzat ember jogi, alkotmányos értelemben is, ezért rá is vonatkozik az Alkotmány 54. § (1) bekezdése („A Magyar Köztársaságban minden embernek veleszületett joga van az élethez és az emberi méltósághoz, amelyektől senkit nem lehet önkényesen megfosztani.”).

kifejeződése, egy minősége”.²⁰² Egyedül Lábady Tamás fogalmazza meg tiszta elvi és logikai alapon a helyes fogalmi sorrendet, amikor úgy fogalmaz, hogy a magzatot „fogantatásának pillanatától kezdve *embernek*, vagyis *jogalanynak*, *jogképes* személynek kell tekinteni, amiből következik, hogy a méhmagzatot az *élethez való jog* anyjával szemben is megilleti” (Kiemelés tőlem: F. J.).²⁰³ Az élethez való joghoz, de – nézetünk szerint – a jogalanyisághoz is szükségképpen hozzátartozó „veleszületett” fogalma pedig az alkotmányos rendelkezésekben a helyes értelmezés szerint azt jelenti, hogy nem a társadalom vagy a politikai hatalom adja meg a jogalanyiságot, még kevésbé az élethez való jogot, hanem azok – az ember méltóságával együtt – az *emberi természet immanens* részei, annak *ontológiájából* fakadó *jogok*, s így azokat a jogalkotó, illetve az egyezményt aláíró államok érvényükben csak elismerik, deklarálják. A „veleszületett” ily módon nyilvánvalóan „immanenst”, „természetet”, az „emberi lényeghez tartozót”, s nem pedig „születés révén keletkezőt” jelent. Úgy véljük, hogy *jogi* nézőpontból nincs értelme „természetes” és „jogi” emberfogalomról beszélni, illetve ezek egymáshoz való viszonyáról; jogi értelemben ugyanis a minden ember jogalanyiságából fakadó élethez és méltósághoz való jogról van szó,²⁰⁴ ami a „jogi emberfogalom” minimális – azaz *lényegi* – definícióját adja előíró, védendő módon. Ez a *jogi emberfogalom minimális normativitása*.²⁰⁵ minden emberi személy jogalanyisága és ebből fakadóan az élethez és az emberi méltósághoz való joga. Ez nem az ember *erkölcsi*,²⁰⁶ hanem következetesen *jogi* felfogása, ha tetszik: természetjogi felfogása. Minden ember természeténél fogva, s nem a születés ténye által jogalany, a „veleszületett” – mint kifejtettük – ennyit jelent. Egy ontológiai látásmódot érvényesíteni tudó alkotmányos – minimális szinten megfogalmazott – emberfogalom természetesen sohasem természettudományos, hanem olyan kiváltképpen jogi emberfogalom, amely a nemzetközi jogi dokumentumok alapján formálódó alkotmányos jogrendszerben a tételes jog számára nyújt *érvényességi* keretet. Az egyes jogágak jogszabály által rögzített és dogmatikailag kimunkált „jogági emberképe” csak ezen belül fogalmazódhat meg, egyébként alkotmányellenes szabályozást valósítanak meg.

202 Navarro i. m. 13. A *jogképesség* a személy *lényegi* és *személyes minősége*, aminek *általános* jellege van, minthogy azon általános képesség, alkalmasság, hogy jogok és kötelességek címzettje, jogviszonyok alanya legyen. A *jogképesség* előfeltétele annak, hogy valaki a jog címzettje (*titolarità giuridica*) legyen, tehát hogy jogai és kötelességei legyenek. A *jogképesség*, mivel az emberi személy *lényegi minősége*, ezért „minden embert megillet a természetjog alapján”. Navarro i. m. 14. Nem fogadható el annak el nem ismerése, bármely jogrendről is legyen szó. Nem ügylet- és forgalmképes, hiszen olyan érték, amivel nem lehet rendelkezni, mivel az az emberi akarat hatókörén kívül található, ezért maga a személy sem korlátozhatja azt akaratnyilatkozatával. Uo.

203 Lábady Tamás alkotmánybíró különvéleménye a 48/1998. (XI. 23.) AB határozathoz. In Sóllyom László–Paczolay Péter (szerk.): *Az Alkotmánybíróság határozatai 1998*. Budapest, Magyar Hivatalos Közlönykiadó, 1999, 362–363.

204 Az emberi személy méltósága alapozza meg jogalanyiságát, amelyből az élethez és a méltósághoz fakadó jog fakad.

205 Az AB helyesen mutat rá arra, hogy az alkotmányos normatív emberfogalomnak és az alapjogok értelmezésekor alapul vett emberfogalomnak közös gyökerei vannak. 64/1991. (XII. 17.) AB határozat. I. m. 312.

206 64/1991. (XII. 17.) AB határozat. I. m. 308.

Azon a nézetet vagyunk, hogy fel kellene adni mind a pozitivistá, mind a dogmatikai jogfelfogást, amikor az ember természeti lényegét érintő legalapvetőbb jogokról van szó, minthogy az ember jogi személy voltát, jogalanyiságát és jogképességét nem a pozitív jog (nemzetközi jogi dokumentumok, alkotmány, egyes ágazati törvények s köztük a polgári törvénykönyv), de nem is a jogdogmatika juttatja. Úgy véljük, hogy fel kellene adni azt az elképzelést, miszerint a születés adja az emberi minőségszármasztatás (biológiai) kritériumát, minthogy az természettudományos és jogfilozófiai-alkotmányos értelemben is egyaránt tarthatatlan. Az ember biológiai értelemben egy olyan kontinuum,²⁰⁷ amely a fogantatástól kezdődik, és megszakítatlanul tart, ahogy azt a német Alkotmánybíróság is hangsúlyozza.²⁰⁸ Csak azon megközelítésmód az egyedül elfogadható és védhető tehát, amely az emberi személyt *fogantatásától* kezdve létezőnek tekinti, mivel akkor jön létre a jog számára azon „entitás”, amely az emberi személy, a maga sajátlagos (jog)alanyiságában, akiben *minőségi* változást nem eredményez az, hogy magzatként időközben növekszik, fejlődik, majd megszületik.²⁰⁹ A köznapi gondolkodás és a józan értelem számára is felfoghatatlan, hogy miért lenne az ember egy órával születése előtt kevésbé ember, mint egy órával a születése után. Mint írtuk már, az ember ugyanúgy meghalhat a születés alatt vagy utána egy-két órával, illetőleg több évvel, de az *utólag* bekövetkezett sajnálatos esettől függetlenül, amíg él, addig emberként, személyként jogalany. A születéssel csak a *biológiai* kapocs válik lazábbá a gyermekkel, de utána a csecsemő még egy ideig *pszichológiai* szimbiozisban él anyjával, vagyis az elválás, a különválás biológiai (születés) és pszichológiai (tudati) folyamatok eredménye.²¹⁰ Egyáltalán, számunkra önmagában már az is aggályos, hogy miként lehetett a méhmagzatnak, azaz a meg nem született csecsemőnek az emberi voltát alkotmányjogilag megkérdőjelezni, s ezáltal a „polgári halál” állapotára ítélni éppen az emberi jogok korszakában, amikor több nemzetközi jogi dokumentum is kimondta, hogy *minden* embernek joga van jogalanyiságának elismerésére. Az sem teljesen világos, hogy miként lehetett egyáltalán alkotmányjogilag felvetni egy születés előtti kisgyermek jogi értelemben vett ember voltának kérdését, ami az egységes em-

207 Az AB is megállapítja: „A természettudományok fejlődése következtében a megszületés többé nem magától értetődő természetes és minőségi választóvonal a magzati és »emberi« lét között. Biológiai (főleg genetikai) szempontból az egyedi emberi élet nem a születés és halál, hanem a fogantatás és halál közötti egységes folyamat. Ezen belül sokfajta minőségi szakasz különböztethető meg, amelyek között az emberi élet elején sem szükségképpen a születés a legfontosabb választóvonal.” 64/1991. (XII. 17.) AB határozat. I. m. 310.

208 A német AB állásfoglalása az, hogy az emberi egyed biológiai fejlődése folyamatos, s az élethez való jog nem köthető sem az önálló életképességhez, sem a megszületéshez. A méhmagzatra vonatkozik az Alaptörvény 1. cikkének 1. pontja, minthogy az emberi méltóság sérthetlenségének védelme minden emberi életet megillet. Az élethez való jog a méhmagzatot a bíróság szerint a fogantatástól számított 14. naptól illeti meg (beágyazódás, individualizálódás napja). Tóth Gábor Attila: Az emberi méltósághoz való jog és az élethez való jog. In Halmi Gábor–Tóth Gábor Attila (szerk.): *Emberi jogok*. Budapest, Osiris, 2003, 334.

209 Lagrotta i. m. 135–136.

210 Ha valaki az anyaméhben van, akkor csak azért, mert szabad szemmel nem látjuk, már nem is ember? Hogyan lehetséges az, hogy az emberi személyről alkotott jogi gondolkodásunk még mindig ilyen képzetek foglya maradhat?

berfogalomból kiindulva voltaképpen *életkor alapján való diszkriminációt*²¹¹ jelent, ez pedig az *egyenlő személyi méltóság* sérelmét valósítja meg. Mint már tárgyaltuk, a „veleszületett jog” a helyes nyelvtani értelmezés szerint nem azt jelenti, hogy a *születés pillanatában létrejövő*, hanem hogy a *születés pillanatában már meglévő* jogról van szó, amiként egy veleszületettnek tekintett egyéni tulajdonság vagy jellemző sem a születés pillanatában alakul ki az emberben, hanem a méhmagzati fejlődés alatt. Egyébként is, a természetes személy esetében abszurd az ember születésének pillanatában „hirtelen keletkező” jogi személyiségéről, jogalanyiságáról beszélni, minthogy a születés az ember jellegben lényegi változást nem idéz elő. Egyáltalán, kérdéses, hogy miként válhatna az ember egy hosszan tartó szülés valamelyik, önkényesen kiválasztott pillanatában hirtelen jog által elismert (fizikai természetes) személlyé (ellentétben a jogi személlyel, amely bíróság által bejegyeztethető, (cég)bírósági nyilvántartásba vehető, ami egyértelműen meghatározott időpontot jelent a jogi személyiség létrejöttére). A személyi mivolt és a jogalanyiség, de a jogképesség is csak *egységes, egyenlő* (minden embert egyformán megillető) és *feltétlen* (nem pedig a születésig függő jogi helyzetben leledző) lehet, ami tehát minden emberi személyt a fogantatás pillanatától megillet.

Mint láttuk, a jogi emberfogalom minimálisan – normatív tartalmát illetően – a minden embert méltósága okán megillető élethez és emberi méltósághoz való joggal azonosítható (ezen tartalmak egyszersmind a jogalanyisághoz való jog lényegi elemei is), amely felfogás pedig ezt vitatja, az már nem a jogi emberfogalomban gondolkodik. Így nézetünk szerint helytelen az az érvelés, amely úgy beszél jogi emberfogalomról, hogy közben az élethez való feltétlen és abszolút jogot nem ismeri el minden ember számára, mivel ez a jog jelenségének és a jogi emberfogalomnak is a leglényegibb eleme. A jogi emberfogalom ugyanis az *alapvető jogi viszonytól* el nem szakítható, ami viszont minden ember *mint ember egyetemes elismerését* tartalmazza, ahogy azt Bruno Romano megannyi kötetében kifejti, Fichtétől indítva, Hegelen²¹² át korunk jogelméleteinek bírálataiban is.²¹³ Sem egy alkotmány, azaz egy alkotmányozó hatalom, sem egy országgyűlés törvényhozó hatalmánál fogva

211 Lábady Tamás szegregációról beszél: „Nem osztom a többségi álláspontot tükröző határozatnak azt a megállapítását, hogy a magzat jogalanyiságának a kérdése alkotmányértelmezéssel nem dönthető el. Ez az álláspont lehetőséget lát arra, hogy a törvényalkotó a magzat jogi státuszát az ember jogalanyiságától eltérően minősítse. E szegregációnak azonban alkotmányos alapja nincs” (Kiemelés tőlem: F. J.). 64/1991. (XII. 17.) AB határozathoz fűzött párhuzamos vélemény. I. m. 323.

212 Romano, Bruno: *Il riconoscimento come relazione giuridica fondamentale*. Roma, Bulzoni Editore, 1985, 69–156.

213 Tézisekben összefoglalva lásd: Romano, Bruno: *Sull'ortonomia del diritto. Nove tesi su riconoscimento e diritto*. Roma, Bulzoni Editore, 1996.

törvényben *el nem vitathatja az ember minőséget a méhmagzattól*,²¹⁴ a még meg nem született kisgyermektől. Mert ha ezt tenné, akkor közvetetten lehetővé tenné azt, hogy az élethez való jogát megtagadják tőle egy olyan törvény által, amely – mivel így az alapvető jogi viszonyoknak, azaz az egyetemes elismerő viszonyoknak nyíltan ellentmond – jogi minőséggel nem rendelkezik. Bruno Romano nyomdokain azt mondhatjuk, hogy egy ilyen törvény *kizáró* jellege miatt jogi minőséget nem hordoz,²¹⁵ s tartalmilag alkotmányellenes. Ráadásul meglátásunk szerint az embertől az emberi minőséget (s benne az élethez és a méltósághoz való jogot) alkotmánymódosítással sem lehetne elvitatni, minthogy az az Alkotmány szellemével, a jogállamisággal ellentétes lenne, vagyis *alkotmányellenes alkotmánymódosítást* eredményezne.²¹⁶ Az „Alkotmány szelleme” a jog jelenségének lényege, vagyis a senkit ki nem záró, alapvető elismerő viszony, amelyet a jogi viszony struktúrája fejez ki normatíván. A német alaptörvény 79. cikkelyének (3) szakasza úgy rendelkezik, hogy „a jelen alaptörvény olyan megváltoztatása, mely [...] az 1. és 20. cikkeiben megállapított alapelveket érintené, nem megengedett”.²¹⁷ Az 1. cikk az emberi méltóság védelméről írja elő. Okkal feltételezhető, hogy azért tiltja a német alaptörvény az emberi méltóság alkotmányos védelmének alkotmánymódosítással való megváltoztatását, mert ezen méltóság jogi értékét az Alkotmány csak elismeri (deklarálja), de nem konstituálja. Vagyis a jogalkotó érvénytelen (alkotmányellenes) alkotmánymódosítást hajtana végre, ha azt sértené, ezért az alaptörvény szövegszerűen is tiltja az ilyen tartalmú módosítást.

Azt állíthatja valaki, hogy érvelésünkben abba a hibába estünk, miszerint mindvégig embernek feltételeztük a méhmagzatot. Csakhogy meglehetősen problémás lehet a – sajnálatosan – kifejezetten „nem ember”-nek nyilvánított méhmagzatnak az „emberi életét” védeni. Miként lehetne ugyanis a megszületendő gyermek nem emberi – azaz születés előtti – állapotára kiterjeszteni az *emberi élet* védelméről, amikor még jogilag nem ember, vagyis egy nem emberre (méhmagzat) az *emberi élet* védelméről alkalmazni fikciót? A nem embernek tekintett méhmagzatban, azon keresztül nem lehet hatékonyan védeni a méhmagzat korú emberi személy élethez való alanyi jogát.

214 Korunk nem tud mit kezdeni a méhmagzat korú személy jogszerűségének kérdésével. Michel Rosenfeld például bevallja, hogy az „átfogó pluralizmus” nem tudja megoldani az abortusz problémáját, tehát hogy kiterjeszthető-e – ahogy Rosenfeld fogalmaz – a személyiség a magzatra. Ez meghaladja elméletének hatókörét, itt az átfogó pluralizmus a határaihoz érkezik, így csak akkor tud mit kezdeni e kérdéssel, ha már állást foglaltak, döntöttek a személy mibenlétéről. Ez gyakorlatilag azt jelenti az ő meglátásában, hogy jobb, ha a politikai közösség az Alkotmányában dönt az abortusz kérdéséről. Ha az Alkotmány kifejezetten megtiltja vagy engedi az abortuszt, akkor az megkönnyíti a bíróságot, hiszen így nem kell – érvel – egy szükségképpen önkényes döntést hoznia egy megoldhatatlan értelmezési feladat végén. Ez azonban még nem oldja meg – érvel – az abortusz problémáját az alkotmányos igazságosság szemszögéből. Lásd: Frivaldszky János–Kevevári István: Pluralizmus és jogértelmezés – Michel Rosenfeld dekonstrukciója. *Pázmány Law Working Papers*, 2014/1. 1–17.

215 Vö.: Romano, Bruno: *Critica della logica procedurale, logos e nomos*. Roma, Bulzoni Editore, 1995, 278.

216 Kritikai megközelítésben lásd: Pokol i. m. 33–34.

217 Kovács István (szerk.): *Nyugat-Európa alkotmányai*. Közigazgatási és Jogi Könyvkiadó, 1988, 339.

Az embernek nem tekintett méhmagzat sajnos az előző Alkotmányunk alkotmánybírászkodásában az emberi élet védelmének *eszköze, külső feltétele*, „jótékony közjogi tárgya” lett. Így vált a méhmagzat az AB határozataiban az emberi élet pusztá életfeltételévé, vagyis pusztá *biológiai körülménnyé*, voltaképpen *dologgá*. Ezáltal a méhmagzatot *eldologiasítottóságában*²¹⁸ vagy emberi személyiség nélkül hordozott „emberi” életnek vagy annak pusztá létfeltételének tekintette, amely utóbbi emberi minőség és emberi értelem (logosz) nélküli *jogtárgy*, minthogy az természetében és funkciójában lényegében azonos az egészséges levegővel, mivel az is alapvetően fontos az élő emberi élet és a jövő generációk számára, ahogy azt nyers következetességgel le is szögezi az AB.²¹⁹ Ilyen értelemben nincs, nem lenne lényegi különbség a levegő és a méhmagzati korban levő ember között, ami a dolgok objektív természetét tekintve abszurd állítás, s így nem tudunk egyetérteni a taláros testület ezen okfejtésével, indokolásával. De az AB ilyen irányú értelmezéséből fakad az is, hogy a méhmagzat életével mint *biológiai életfeltétellel* és mint általában vett *filozófiai gondolati tárggyal* szemben érvényesülhet az anya egészséghez való, illetve önrendelkezési joga, mivel így már nem *egy ember* életéről van szó. A méhmagzati korú emberi személy „megöléséhez való jog” és annak életéhez való jogának kérdése így válik az AB objektív életvédelmi érvelésében az ember élethez való alanyi jogától eloldottan olyan kérdésekkel rokoníthatóvá, mint a levegőszennyezés tekintetében fontos környezetszennyezési kibocsátási értékek meghatározása, amely valóban az emberi élet közvetett, emberi *életen kívüli* biztosításának a kérdése. Azonban a méhmagzat és annak élete nem egy ilyen „emberi életen kívüli”, merő természeti „környezeti életfeltétel”, amelyet az

218 Az Én-Az kiismerő *megismerésben* való eldologiasító viszonyulás nem az emberi és nem a jogi *elismerő* viszony sajátja. Romano (1995) i. m. 235., 261.; vö.: Buber i. m., különösen: 15., 23., 31., 62. Romano Luhmann megfigyelő-leíró rendszerelméletét bírálva a *tudományos megismerést az egzisztenciális elismeréssel* állítja szembe. Romano (1995) i. m. 81., 114.

219 „Az egyes emberek alanyi joga saját életük biztosítására szolgál. Az élethez való jog objektív oldalából ugyanakkor az államnak nem csupán az a kötelessége következik, hogy az egyes emberek élethez való alanyi jogát ne sértse meg, és hogy annak védelméről jogalkotással és szervezési intézkedésekkel gondoskodjék, hanem ennél több. Ez a kötelesség nem merül ki az egyes emberek egyedi életvédelmében, hanem *általában az emberi életet és létfeltételeit is védi*. Ez utóbbi feladat minőségileg más, mint az élethez való egyéni alanyi jogok védelmének összeadása; »*az emberi élet*« *általában* – következőképp *az emberi élet mint érték* – a védelem tárgya. Ezért az állam objektív, intézményes életvédelmi kötelessége kiterjed a keletkezőben levő emberi életre is, csakúgy, mint a *jövő generációk életfeltételeinek biztosítására*. Ez a kötelezettség – ellentétben az élethez való alanyi joggal – *nem abszolút*. Ezért lehetséges, hogy vele szemben más jogokat mérlegeljenek. A magzati élet védelmére irányuló állami kötelezettséget így *korlátozhatja* például az anya egészséghez való joga, vagy *önrendelkezési joga*.” (Kiemelések tölem: F. J.) 64/1991. (XII. 17.) AB határozat. I. m. 303.

állam addig véd, ameddig *utilitarista* módon védeni érdemesnek lát²²⁰ (s utána pedig – írja az AB: „tudatosan kockáztatnak emberi életeket, s tudomásul veszik bizonyos számú emberi élet feláldozását társadalmi előnyök érdekében”²²¹), hanem egy élő emberi személy és annak az élete. Így csak és kizárólag az emberi személy élethez való abszolút alanyi joga, a jogállam részéről pedig annak mérlegelést nem tűrő, abszolút védelmi kötelessége jöhetne csak számításba. (Csak az *emberi életek* védelmei léphetnének *kollízióba*, vagyis a születendő gyermeknek és az életében veszélyeztetett anya életének a védelme.) Az AB érvelésének lényegén nézetünk szerint az sem változtat, hogy a fenti érvelése után rögtön leszögezi: az abortusz esetében nem személytelen kockázatról, hanem meghatározott, egyedi, „potenciális élet” szándékos kioltásáról van szó. Ha ugyanis egyedi emberi életéről van szó, akkor az abszolút védelmet kell hogy élvezzen, ha pedig csak „potenciális emberi életnek” nevezik, akkor tagadják az emberi élet valóban *emberi* jellegét. Mivel az AB alkotmányellenesként nem zárta ki azt a felfogást – sőt inkább, nézetünk szerint, következik a testület többségi érveléséből és előfeltevéseiből²²² –, hogy a magzat jogilag nem számít embernek, ezért nagyon is körvonalazódik az a helyzet az AB érveléséből, miszerint az életfeltétellé tevés érdekében szándékosan a végletekig végzett *elszemélytelenítés* eredményeképpen a

220 Lábady Tamás így fogalmaz a 48/1998. (XI. 23.) AB határozathoz, azaz a „második abortuszhatározathoz” fűzött különvéleményében, az *emberen kívüli természeti környezet és az emberi (magzati) élet között különbséget téve az állam objektív életvédő kötelessége tekintetében: „A magzati élet védelme az Alkotmány szerint csak a védelem erősödése irányába változhat és annak hatékonysága nem csökkenhet. Az Alkotmánybíróság a 28/1994. (V. 20.) AB határozatában (ABH 1994, 134.) a környezetvédelmi status quo megőrzésének kötelezettségét vizsgálva megállapította, hogy »az állam a természetvédelem jogszabályokkal megállapított szintjét nem csökkentheti, kivéve, ha ez más alapjog vagy alkotmányos érték érvényesítéséhez elkerülhetetlen. A védelmi szint csökkentésének mértéke az elérni kívánt célhoz képest ekkor sem lehet aránytalan.« Álláspontom szerint az Alkotmánybíróság határozatában az élethez való jog objektív védelmére – a határozat koncepciójának talaján is – e követelménynél szigorúbb alkotmányos követelményt kellett volna megállapítani, tekintettel a méhmagzat létének egyediségére, azaz arra, hogy minden magzati életből egyedi és helyettesíthetetlen emberi élet születik. Az államnak ezért az abortusz »statisztikai kockázatának« leszorítása mellett azon kell munkálkodnia, hogy minden diszkrimináció nélkül minden egyes magzat megszülethesen.” (Kiemelések tőlem: F. J.) I. m. 364.*

221 64/1991. (XII. 17.) AB határozat. I. m. 304.

222 Egyrészt az AB azt mondja, hogy a hatályos jog szerint most nem jogalany a méhmagzat (ami nézetünk szerint egyáltalán nem ilyen biztos, mivel – örökössé nevezhetősége folytán – feltételes, részleges vagyonjogi jogképessége van), másrészt azt, hogy a jogalanyisága nem dönthető el az Alkotmány értelmezésével, harmadrészt azt, hogy törvényi szinten lehet akár arról is alkotmányosan dönteni, hogy a magzat nem jogalany. 64/1991. (XII. 17.) AB határozat. I. m. 307. Mindeközben nem hoz fel kényszerítő érveket a tekintetben, hogy a magzat jogilag ember is lehetne. Nézetünk szerint meglehetősen aggályos a „mindenki” kitétel alá nem egyértelműen tartozónak tekinteni a méhmagzatot (i. m. 307.). Ilyen súlyú alkotmányossági kérdésben minimálisan inkább feltételezni kellene, nem pedig szabadon eldönthetővé tenni az emberi mivoltot. Az AB – bevallottan – olyannyira óvatos, hogy csak potenciális emberi életnek tekinti a magzatot (i. m. 304.). Megjegyezzük, hogy az óvatosság vagy az *elővigyázatosság elvéből* a környezetvédelmi jogban ezzel ellenkezőleg inkább a védelem elsődlegességének követelménye fakad. Az óvatosságnak ugyanis nem arra kellene irányulnia, hogy *nehogy emberi életként védjünk* esetleg nem emberi életet, hanem hogy *nehogy ne védjünk megfelelően* emberi életet.

méhmagzat tekintetében már csak az objektív, pontosabban a „relatív” intézményes életvédelmi kötelesség merül fel az állam számára.²²³

Az AB többségi véleményében megfogalmazottan a méhmagzat nem volt emberi személy, és nem is teljes értékű emberi élet, hanem annak csak biológiai előfeltétele: „potenciális emberi élet”.²²⁴ Márpedig nézetünk szerint az *emberi élet* az ember „emberi” és „személyi” voltának *konstitutív* voltát adja, mivel ez az érték, azaz az emberi élet *emberi* volta az *emberi méltóságból fakad*.²²⁵ Ezért az emberi életet nem lehet annak közvetlen védelmének szükségessége esetén merő biológiai szubsztanciának tekinteni, és elvonatkoztatni az azt hordozó emberi személytől mint jogalanytól, aki miatt az emberi élet valóban „emberi” minőséget ölt. Az AB azon – egyébként teljesen tiszteletre méltó – igyekezetében, hogy a magzat emberi életét védje, azt pusztán biológiai létfeltétellé degradálta, mivel nem mondta ki, hogy a méhmagzat ember, ezért az embernek csak az „életfeltételeit” védhette naturalizáló módon, illetve az emberi életet „úgy általában” filozófiai módon. Az embert tehát akaratlanul is tárgyként kezelte, ami nem az emberi létmód sajátja, mivel az az egyetemes elismerés talaján áll. Így az AB minden jóindulata ellenére *kizáró viszonyba* helyezkedett a méhmagzati korban levő emberrel szemben, ami nem az *alapvető jogviszony* sajátja, amely utóbbi éppen ellenkezőleg, az *egyetemes elismerésen* alapszik.²²⁶ Az AB egyrészt úgy gondolja, hogy a méhmagzati állapotban levő ember jogi státusát s ezzel az élethez való jogát illetően törvényhozási döntéssel szabadon lehet rendelkezni, akár úgy is, hogy a jogközösség nem ismeri el a méhmagzati embert embernek,²²⁷ ezzel azonban – s ez a mi kritikánk – a törvényhozó nem jogi viszonyba helyezkedik a méhmagzattal szemben. Másrészt az AB azt gondolja, hogy a jogi emberfogalom voltaképpen a *jogrendszer belső dogmatikai* rendszeréből fakadó emberfogalom, és nem feltétlenül alkotmányi

223 „Ezért a terhességmegszakítást csak akkor lehet az 54. §-ból folyó relatív, intézményes életvédelem hatálya alá tartozónak venni, ha a magzat individualitását jogilag nem ismerik el. Az abortusz mint tett egyediségét és szándékosságát nem lehet megszüntetni, ezért a személytelenséget kell a másik oldalon a végletekig fokozni. A terhességmegszakítás ezért csak akkor »vonatkozik« az Alkotmány 54. §-ában biztosított élethez való jognak egyedül az objektív oldalára, úgy tehát, hogy ugyanezt a jogot alanyi jogként ne kelljen szintén figyelembe venni, ha a magzat jogilag nem ember.” 64/1991. (XII. 17.) AB határozat. I. m. 304.

224 64/1991. (XII. 17.) AB határozat. I. m. 303.

225 Az emberi élet védelmén keresztül az emberi személy legalapvetőbb védelme történik meg. Egy a személy fogalmát jogfilozófiai módon tárgyaló monográfia legelső mondata úgy fogalmaz, hogy a „személy tana az élet doktrínájának rendelődik alá” Gonella i. m. 3. Ezért nem mindegy tehát, hogy miképpen ragadjuk meg fogalmailag az „élet”-et. Mi az emberben az *emberi* életet tekintjük, s ezért így azt minden más egyéb nem emberi élet vagy dolog felett levőnek tekintjük, mivel az – már-mint az emberi élet – az emberi személy lényegéből, annak méltóságából fakadóan sérthetetlen és legfőbb érték. Az emberi élet nélkül ugyanis nincsen maga az ember sem, s így annak semmilyen más jogilag megragadható java sem létezik. Az emberi élet védelmén keresztül az emberi személy *léte* és közvetetten pedig a személy minden más javának védelme valósul meg.

226 Vö.: Romano (1995) i. m. 89.

227 64/1991. (XII. 17.) AB határozat. I. m. 307.

szinten megfogalmazandó alkotmányos emberfogalom.²²⁸ Nézetünk szerint a tartalmi értelemben vett alkotmányos emberfogalomhoz kell igazítani a jogrendszer – a szakjogágak – dogmatikai emberfogalmát.

Ha valaki nem tekinti a méhmagzatot embernek, akkor az a lehetőség marad a számára, hogy az emberi életet valamiképpen biológiai értelemben tekintse „emberi”-nek, de nem „személyi”-nek, azaz még *nem* emberi személyhez tartozónak. Ekkor azonban meg kellene határozni azt az időpontot, amelyben az a minőségi biológiai változás, fejlődési pont áll be, amikor ez az emberi jelleget hordozó „biológiai szubsztlátum” már (hirtelen) személlyé lesz a jog számára is.²²⁹ Nem kívánunk ezen orvostani, tudatfilozófiai stb. kérdésekbe bocsátkozni, annyit azonban mondhatunk, hogy amennyiben az emberi lét meghatározott aspektusára, nem lényegi elemére szorítjuk az emberi személy fogalmát, például a tudat vagy öntudat meglétére, akkor lehetnek, lesznek olyan természetes személyek, emberek, akik „még nem” vagy „már nem” személyek,²³⁰ s ennek beláthatatlan emberellenes következményei²³¹ lennének, ha a jogi gondolkodás, illetve a tételes jog azt elfogadná és érvényesítené. Ezen kérdésekre nemsokára bővebben kitérünk. Az emberi személy olyan lényegi, ontológiai jellemzőit kell meghatározni, amelyek nem esetlegesen vagy különböző mértékben vannak meg az egyes emberekben, hanem a személyfogalom *lényegénél* fogva. Ezen lényegi ismérvek az emberi személy fogalmát annak meglétének minden momentumában jellemzik, s csak akkor szűnnek meg, ha már a fogalommal jelzett entitás nem létezik. *Nem lehetnek* tehát *potenciálisak* vagy félig meglevők, mert egy dolog vagy entitás lényegénél fogva, *fogalmilag, lényegi ismérveinek* megléte folytán *vagy van, vagy nincs*. Az előbbieket is figyelembe véve azt kell mondanunk, hogy az emberi egyén lényegénél, azaz *emberi méltóságánál* fogva személy,²³² mégpedig jogi értelemben is, s ezért jogalany. Nem tudunk tehát az élethez és az emberi méltósághoz való jog tekintetében „nem jogi” és „jogi” emberi személy fogalmai között különbséget tenni, mivel a jogi emberi személy fogalma a nem jogi emberi személy fogalmának *minimális, eszenciális jegyeit* tartalmazza *jogilag előíró* módon. Ezen személyi mivolt lényegét adó

228 Uo. Lásd különösen Zlinszky János álláspontját: Frivaldszky János: Az emberi személy alkotmányos fogalma felé – a méhmagzat életjogának tesztjén keresztül. In Schanda Balázs–Varga Zs. András (szerk.): *Látélet közjogunk elmúlt évtizedéről*. Budapest, PPKE JÁK, 2010, 21. 37–38. 50. [A továbbiakban: Frivaldszky (2010a).]

229 Vittorio Possenti a humánembrió jogállását és személy voltát elemzi a fentiek szerint. Possenti i. m. 132–133.

230 Possenti i. m. 133.

231 Ignazio Lagrotta így fogalmaz: „Hasonlóképpen teljességgel önkényesnek tűnik azon felfogás, amely az emberi személynek, mint az élethez való jog alanyának a kezdetét az egyénben való ébredéséhez köti, mivel az aberrált következményekre vezet, mint például annak lehetőségére, hogy ne tekintsék embereknek azon egyéneket, akik értelmi fogyatékosokként születtek.” Lagrotta i. m. 135.

232 Lásd Robert P. George találó érveit a méhmagzat emberi méltóságának védelmében Michael Sandellel szemben: George, Robert P.: *Il diritto naturale nelledà del pluralismo. A cura di Andrea Simoncini*. Torino, Lindau, 2011, 166–168.

méltósággal csak az ember rendelkezik,²³³ de „emberi élete” is csak neki van, akit a jog így ezen alanyi, személyi minőségében elismer és véd. Az egyén tehát *mindenkor személy*²³⁴ jogi értelemben is, ezért egy jogi ítéletalkotásnak az ember esetében mindig az emberi nemre jellemző méltóságát és szabadságát kell tekintenie, nem pedig biológiai életállapot-jellemzőit.²³⁵

Mínthogy a méhmagzat nem lehet sem dolog, sem kváziember²³⁶ vagy kváziszemély,²³⁷ mert ilyet a jog az ember vonatkozásában nem ismer és nem is ismerhet,²³⁸ s mivel az „ember” és az „emberi személy” *azonos kiterjedésű fogalmak*, ezért nyilvánvaló, hogy a méhmagzat „ember” és „személy” jogi értelemben is, így ezen ember emberi élethez való jogának védelmére kötelezett alkotmányosan az állam. Ha ezen emberi élet védelmére az államnak alkotmányos kötelessége van, akkor hogyan lehetne összemérhető és harmóniába hozható az emberi, azaz a méhmagzati élet védelme mint az emberi méltósághoz szorosan kötődő legfőbb emberi alapjog az anya önrendelkezési jogával, amely – nézetünk szerint – annak csak alárendelt lehet? A méhmagzat életjoga és az anyának a teste feletti önrendelkezési joga egyáltalán nem léphetnek kollízióba egymással, mivel az élet, amit az állam védeni köteles, az valóban az *emberi személy individuális „emberi”* élete, ami a legfőbb alkotmányos értéket képezi. Emberi étellel *csak emberi élet védelme léphet kollízióba*, nem pedig az egyén önrendelkezési joga.

Nézetünk szerint az ember jogalanyiságára vonatkozó bármilyen tartalmú jogalkotói – politikai – döntés még nem minősül önmagában jogfilozófiai, illetve alkotmányos értelemben is rögvest „joginak”.²³⁹ Sőt, ha az emberi természeti lényeghez

233 „A méltóság fogalmára vonatkozó mai felfogások közös eleme, hogy a méltóság valamely morálisan lényeges és csakis az emberre jellemző tulajdonság alapján illeti meg az embert. Tehát a méltóság az ember járulékos tulajdonsága.” Tóth i. m. 259. Ehhez azt tehetjük hozzá, hogy a „járulékos” természetesen nem „esetlegesen meglevőt”, hanem „lényegi” ismérvet jelöl.

234 Az „emberi személy” jelleg az alanyiság feltétele. Az ember és a (fizikai) természetes személy fogalmak szinonim használatára az abortuszítélet elemzéséhez lásd Tóth i. m. 340.

235 Romano, Bruno: *Il Giurista è un „zoologo metropolitano”? A partire da una tesi di Derrida*. Torino, G. Giappichelli Editore, 2007, 148.

236 Az AB azt hangsúlyozza, hogy a „magzat jogilag vagy ember, vagy nem” 64/1991. (XII. 17.) AB határozat. I. m. 311.

237 Nézetünk szerint jogilag nem lehet „alakulóban levő emberi személynek” sem tekinteni, hanem csak teljes jogalanyisággal rendelkező emberi személynek. Vö.: Jobbágyi i. m. 235., 244–245.

238 Az a jogi gondolkodás, amely feladja az egységes ember- és személyfogalmat a (fizikai) természetes emberi személy vonatkozásában, az nemcsak hogy az emberi jogokat nem lesz képes megalapozni és védeni, hanem ezáltal az egész jogrend lesz nem emberi, ami konstitutív elemétől való megfosztottságában nonszensz (*logos nélküli*) lenne, hiszen a jog emberi értelem (*logos*) nélküli és a sajátlagosan jogi funkció nélküli helyzetét eredményezné, miközben a jog – lényegét tekintve – tipikusan az emberi létmód sajátja, és az *emberi* viszonyokat szabályozza, amiért is ezen logoszától, értelmétől elszakíthatatlan.

239 Nem tudunk így Zlinszky János érvelésével egyetérteni: „Természettudományos kérdés, hogy a magzat mikortól minősül embernek, potenciálisan vagy teljesen kibontakozott emberi életnek, emberi lénynek. A jog oldaláról döntendő el, hogy ezt az alakuló vagy kialakult emberi lényt jogalanynak, személynek tekinti-e. A jogalanyiság fogalma eredetileg az emberre szabott intézmény, de nem szükségszerűen egyezik a jogalany fogalma az ember biológiai fogalmával.” 64/1991. (XII. 17.) AB határozathoz fűzött véleménye. I. m. 330.

hozzátartozó jogalanyiságot – s ezzel az élethez való jogot – a jogalkotó elvitatja, akkor éppen hogy nem jogi, azaz *jogellenes*, ha tetszik, természetjog-ellenes lesz a döntése, mert az alapvető jogi viszonyt megtagadta az emberek egy csoportjától. Úgy gondoljuk, hogy az élethez és az emberi méltósághoz való jog nem jöhet kívüli értékek,²⁴⁰ hanem az emberi személyi léthez, annak legmélyebb *lényegéhez* tartozó olyan normatív megfogalmazott *konstitutív elemek*, amelyek nélkül nem beszélhetünk *jogi értelemben emberről*. Teljes nyugalommal nevezhetjük ezeket természetjogi tartalmaknak is, mivel az emberi természeti lényegből fakadnak, s amelyek így *jogilag* kötelezik az alkotmányozót, az Alkotmány értelmezőjét és a törvényhozót egyaránt. Nézetünk szerint az „élethez és az emberi méltósághoz való jog” olyan alapjogok tehát – s nem pedig az alanyi jogok forrásai²⁴¹ –, amelyek az emberi természet, illetve az emberi személy *jogi* fogalmához olyannyira hozzátartoznak, hogy nélkülük emberről, természetes személyről jogi értelemben nincs is értelme beszélni, s így ezen jogok az *ember fogalmából* adódóan minden²⁴² emberi személyt megilletnek. A *minden* emberi személyt megillető „élethez és az emberi méltósághoz való jog” nélkül mind az emberi személy, mind annak jogalanyisága *jogi tartalom nélküli* kategóriákká, pusztán fennkölt szófordulatokká válnak, amelyek bármilyen tartalommal megtölthetőek vagy relativizálhatóak. Az „élethez és az emberi méltósághoz való jog” forrása maga

240 Egyetértünk Lábady Tamással és Tersztyánszky Ödönnel, akik „az élethez és emberi méltósághoz való jogot” az „emberi lényeghez” tartozónak tekintik, ami a (pozitív) jog számára hozzáférhetetlen. Teljesen igazat kell adnunk Lábady Tamásnak abban, hogy az említett két jog a maguk elválaszthatatlan egységükben „az ember elidegeníthetetlen, immanens, lényegi sajátja”. Nem gondoljuk azonban, hogy ezen jogok ne lennének alapjogok, s „csak imagináriusan léteznének” – ahogy azokról Lábady Tamás ír a 64/1991. (XII. 17.) AB határozathoz fűzött párhuzamos véleményében. A 7. pontban arról ír, hogy mivel a magzat jogi, alkotmányos értelemben is ember, ezért jogalany, és ő is beletartozik emberként és jogalanyként a „minden ember” kitétel alá [Alkotmány 54. § (1) bekezdése], akinek ily módon joga van az élethez és az emberi méltósághoz. Kérdés azonban, hogy ha az ember jogalany, akinek így joga van az élethez és az emberi méltósághoz, akkor miért nem tekint Lábady Tamás a következő, 8. pontban ezen emberi lényegből származó jogokat valódi alapjogoknak. Teljesen helyesen állapítja meg azonban nézetünk szerint, hogy az „emberi élet és méltóság” a pozitív (jog) előtti ontológiai érték kategóriák, de ezen ontológiából fakadnak meglátásunk szerint az „élethez és az emberi méltósághoz való alapjogok”, amelyek az emberi személy jogi kategóriáit (jogalanyiság, jogképesség) töltik ki alapvető jogi (deontológiai) tartalommal. Az Alkotmánybíróság úgy érvel, hogy a jogképesség teljesen formai kategóriáját az élethez és az emberi méltósághoz való jogok mint „tartalmi” alapjogok töltik ki tartalommal, amelyek az emberi minőséget és az ember jogi státusát adják (más jogalanyokkal, azaz jogi személyekkel ellentétben, amelyeknek nincs ilyen természeti lényegük): „A jogképesség olyan végletes absztrakció, amelyben már nincs semmi kizárólagosan emberi. A jogképesség formális minőség. Minden embernek jogképesnek kell lennie, de jogképes nemcsak az ember lehet. A jog az emberen kívül is bármit jogalannyá, »személlyé« nyilváníthat. Ezért az ember jogi alaphelyzetéhez hozzátartozik két »tartalmi« alapjog is, amely a jogképesség formális kategóriáját kitölti, és a »személy« emberi minőségét kifejezi: az élethez és az emberi méltósághoz való jog.” 64/1991. (XII. 17.) AB határozat. I. m. 308.

241 Ezen a véleményen Lábady Tamás van a 64/1991. (XII. 17.) AB határozathoz fűzött párhuzamos véleményében. Mi úgy pontosítanánk, hogy az emberi természeti lényeg adó emberi méltóság alkotja az élethez és az emberi méltósághoz való jog forrását.

242 A korábban hatályos Alkotmány 54. § (1) bekezdésében szereplő „minden ember” alá így beletartozik a méhmagzati stádiumban levő ember is. Mivel minden ember mint ember jogalany, ezért teljes mértékben egyetértünk a Lábady Tamás párhuzamos véleményében foglalt 7. ponttal.

az ontológiai értelemben vett emberi természet, az objektív értelemben vett személy jelleg, amelynek lényegi konstitutív elemei az említett jogok. Az ember legalapvetőbb jogi státusa, jogalanyisága nem a pozitív jog rendje által biztosított státus, egyfajta pandektista értelemben vett, államilag biztosított jogképesség, hanem az ember ember mivoltából, *méltóságából* fakadó *jogalanyiségához való elidegeníthetetlen joga*, amelyet a törvény csak elismer. Az élethez való jog pedig nem a törvény által elismert vagy adományozott személyiségi jog – még kevésbé a személyi jogi jogképesség – egyik szelvényjoga, de nem is csak egy, a törvény által védendő kiemelt alkotmányos érték, hanem az *emberi minőség gyakorlásának alapja, abszolút határa*. Így az *emberi minőséghez*, a személyiséghez *lényegileg* tartozván az emberi méltóság *alapvető eleme* is, mivel az élethez való jogon alapszik a *személy léte*, így természetesen attól függ a jogalanyiság és jogképesség konkrét *érvényesíthetősége* is.

Végezetül pedig még azt szükséges elmondani, hogy sajnos a hazánk új Alaptörvényében foglalt megfogalmazás mintha rögzítené az eddigi alkotmánybíráskodási megközelítésmódot: „Az emberi méltóság sérthetetlen. Minden embernek joga van az élethez és az emberi méltósághoz, a magzat életét a fogantatástól kezdve védelem illeti meg.”²⁴³ Hiszen egyik oldalról védeni rendeli az emberi személy élethez és emberi méltósághoz való jogát, a másik oldalról pedig a magzat életét. Úgy tűnik tehát, hogy míg az emberi személy jogalanyként rendelkezik az emberi élethez és méltósághoz való alanyi jogokkal, addig a magzat ebben a megfogalmazásban *nem emberi személy*, hiszen külön kerül tárgyalásra, az emberi személy legalapvetőbb jogainak védelmétől *elkülönítetten*. A magzat életének védelme így továbbra is „objektív”, azaz állami intézményes védelem lesz, vagyis *részleges és relatív*, amely egy igen értékes, alkotmányos védelemben részesítendő *alkotmányos érték*ként kezeli a magzat életét, de az voltaképpen *közjogi jogtárgy* marad.²⁴⁴ Az abortusztabletta engedélyezése körül kirobbant polémia mintha élesítette volna az ezen elégtelen alkotmányos jogvédelem tarthatatlanságát.

Miközben – mint láttuk – nem minden természetes személy élete minősül egyenértékűnek, mivel a magzat életének védelme sok helyütt nincs jogilag biztosítva, addig a *puszta biológiai élet* megléte alapján az állatok és a növények jogairól beszélnek immáron, miközben az ember filozófiája lényegében eltűnt. Világunkban „politikailag nem korrekt” kimondani, hogy az ember többet ér az állatnál, mert ha ezt deklarálnák, akkor – számosan úgy vélik – az a „nem emberi természet” elnyomásával, kizsákmányolásával járna, mivel a posztmodern gondolatiségben minden *hierarchikus* aszimmetria, elsőbbség kinyilvánítása az egyenlőtlenséggel és így az *elnyomással* azonos (lásd Peter Singer munkásságát). Aki azonban nem fogadja el azt, hogy az ember többet ér a nem emberi természeti világnál, az magáról az ember jogvédelméről mond le abban az esetben, ha az emberi jogok az emberen kívüli természet

243 Magyarország alaptörvénye (2011. április 25.). Szabadság és felelősség. II cikk.

244 Mint láthattuk, az Alaptörvényt fogalmazó politikusok kifejezetten nem kívánták a magzat jogalanyiságát rögzíteni az Alaptörvényben, minthogy az Alkotmánybíróság – nézetünk szerint helytelen – felfogását követték, miszerint a magzat nem jogalany. Ablonczy i. m. 89–90.

„jogaival” (az állatok és a növények „jogaival”) vagy a „természettudomány jogával” összeütközésbe lépnének, mivel például a géntudomány az emberi dimenzióra jellemző logoszorientáltság híján – így az emberi személy védelmének hiányában – az ember s annak jogai, méltósága ellen fordulhat.

Azt mondhatjuk, hogy az *Emberi jogok egyetemes nyilatkozata* a valódi jogi viszonyulással fordult minden ember felé, amikor kinyilvánította: minden embernek joga van ahhoz, hogy jogalanyiságát bárhol elismerjék. Nem a megszületett emberek mint „birtokon belüliek” egyezségéről van tehát itt szó, akik *megegyeznek* abban, hogy kit tekintsenek jogalanynak a szerződésben kinyilvánított *közös (általános) akarat* által, hanem egy olyan *felismerésen* alapuló *elismerésről*, amelynek alapja az emberi személy méltóságában rejlik, s az jogi viszonyulást, azaz egyetemes elismerő viszonyulást ír elő minden emberi személy vonatkozásában. Mindkét utóbbi hozzáállás jelen van Fichte jogfilozófiájában:²⁴⁵ a *jogot egyetemes elismerő viszony*nak tekintő szemlélet, valamint a *tulajdonosok kölcsönös egyezségeként* felfogott, *kizárást* tartalmazó koncepció is. Mi a magunk részéről csak remélni tudjuk, hogy az előbbi koncepció mellett dönt majd a mindenkori jogalkotó. Az új Alaptörvény e tekintetben viszont csalódást okozott, amikor politikai szövegezői – tudatosan – nem ismerték el emberi jogalanynak a méhmagzat korú személyt, és az alkotmányozó ezt jóváhagyta.

IV. Miként akarják az „erkölcsi személy” kategóriájával az újszülött és a kisgyermek „személy” jellegét elvitatni?

A kortárs főáramú bioetikai elméleteket tekintve azt kell mondjuk, súlyos, az antropológiát érintő fogalmi zavar észlelhető, amikor azt kell megfogalmazni, hogy ki az erkölcsi értelemben vett „személy”. Talán Hugo Tristram Engelhardt Jr. *The Foundations of Bioethics*²⁴⁶ című korszakos műve az, amely valamiképpen a kortárs vezető angolszász gondolkodásmódot emblematikusan fémjelzi e tekintetben. Ezen szerző szerint a „laikus erkölcsi közösséghez” tartozó személyeket az jellemzi, hogy erkölcsileg érteni és akarni képesek, öntudattal és erkölcsi racionalitással rendelkeznek, s a dicsérő elismerés, illetve a kárhoztatás (is), vagyis az erkölcsi értékelés motiválja őket.²⁴⁷ Nem minden *emberi lényt* jellemez öntudat, racionalitás és azon képesség, hogy megértse a dicséret és a kárhoztatás lehetőségét. Többek között a gyermekek is olyan emberi lények, akik nem személyek – írja Engelhardt. Azt mondja, hogy a

245 Romano (1985) i. m. 15–68., Antonio Punzi, Antonio: *L'intersoggettività originaria, la fondazione filosofica del diritto nel primo Fichte*. Torino, G. Giappichelli Editore, 2000.

246 Oxford University Press, 1986, 1996.

247 Engelhardt Jr., H. Tristram: *Manuale di bioetica*, Nuova edizione. Milano, Il Saggiatore, 1999, 156. 159–160.

gyermek erkölcsi személy volta „problematikus”,²⁴⁸ egészen pontosan azt állítja, hogy bár az *emberi faj tagjai*, de a laikus *morális közösségnek nem tagjai*, ezen státusszal nem rendelkeznek.²⁴⁹ Nem korholhatnak senkit, de nem is korholhatóak, nem dicsérhetnek meg senkit, de nem is dicsérhetőek meg; még ígéretet sem tudnak tenni, szerződést sem tudnak kötni, de egy jótékonykodásban sem tudnak megegyezni.²⁵⁰ Az öntudat, az értelmes mivolt, az erkölcsi érzék és a szabadság²⁵¹ az erkölcsi személy ismérvei, s az így jellemzett személyek jogosultak tiszteletre, és kötelességük mások tisztelete. A személyek között kölcsönös ugyanis a tisztelet. Engelhardt nézete szerint az autonómia, azaz az *önrendelkezés* erkölcsse a személy erkölcsé.²⁵² Azon jellemző vonások, amelyeket a személy tulajdonságaként említ, nem potencialitásként, hanem *gyakorolt formájukban* értendők. Tehát ezen megközelítésben a kisgyermek szigorú, sajátos értelemben bár az emberi faj tagjai, *mégsem emberi személyek* a szó szoros értelmében,²⁵³ az erkölcsi közösségben – mivel annak csak a személyek a tagjai – nincs státusuk, következésképpen a *jogaik is korlátozottak*. A gyermek, aki – az „általános laikus moralitás” szerint – nem személy a *szó szoros értelmében, nem is sérthető meg autonómiájában*.²⁵⁴ A szerző leszögezi, hogy az általános laikus morál szerint a gyermekek esetében nincs értelme – többek között – az autonómia tiszteletéről beszélni, mert ők *nem rendelkeznek olyan autonómiával*, amelyet mások megsérthetnének.

Megállapíthatjuk: Engelhardt nyilvánvalóan összekeveri és súlyosan összezavarja a tudatos erkölcsi cselekvés *képességét* vagy annak *ténylegességét* az *emberi méltósággal*. Hiszen az emberi méltóság – helyesen tekintve – *objektív*, filozófiai antropológiai, *lényegadó* kategóriaként *minden* emberi lény emberi *személyi minőségét* adja: maga az emberi személy, *életének minden stádiumában*, méltósága okán objektív értelemben, létezésének lényegét tekintve *erkölcsi lény*, függetlenül cselekvéseinek erkölcsiségétől vagy ilyen cselekedetekre való képességétől. Az emberi lénynek a puszta léte okán meglévő méltósága adja ugyanis az ember emberi személyi, lényegi, azaz ontológiai értelemben vett erkölcsi minőségét, amely minőséggel, objektivitása folytán, *minden emberi lény mindig* rendelkezik, s amelyet sohasem veszíthet el senki, sem egy irreverzibilis kómában levő személy (aki nem képes gondolkodni és cselekedni), sem egy elvetemült bűnöző (aki nem akar erkölcsösen cselekedni). A gyermek, mivelhogy emberi lény, emberi méltósága folytán természetesen *teljes értelemben emberi sze-*

248 Francesco D’Agostino kritikai elemzését lásd: D’Agostino, Francesco: *Una filosofia della famiglia*. Milano, Giuffrè, 2003. Nuova edizione riveduta e ampliata. 236-tól. Engelhardt elméletének bemutatásához lásd még: Cottier, Georges: A humanizmus halála? *Folia Selecta*, Köröm, 2004. szeptember, 15–26. Engelhardt koncepciójának kritikai elemzéséhez: i. m. 23–26. A tanulmány eredetileg megjelent: *Nova et Vetera*. 2003/4., 5–17. Vö: Luscía, Marco: *Ideologie della qualità della vita: Engelhardt e Singer, due profeti della bioetica laica*. <http://www.libertaepersona.org/dblog/articolo.asp?articolo=1895> (utolsó meglejtés: 2013. október 21.).

249 Engelhardt i. m. 159.

250 Uo.

251 Engelhardt i. m. 160.

252 Uo.

253 Engelhardt i. m. 168.

254 Engelhardt i. m. 293.

mély: az embert mindenekelőtt éppen az *emberi méltósága* teszi emberi személlyé, és ezt a méltóságot minden emberben elismerni és tisztelni tartozunk.²⁵⁵ Engelhardt ezzel szemben – szándéka szerint az „általános laikus morált” megfogalmazva – a gyermekeket és az előrehaladott szénilitás állapotában levő egyéneket úgy tekinti, *mintha* (azaz potenciális) személyek lennének.²⁵⁶ A gyermekek így csak „*társadalmi értelemben*” személyek, vagyis bizonyos következményetikai, illetve utilitarisztikus szempontból tekintetnek ilyeneknek.²⁵⁷ A szerző utal az *amphidromia*²⁵⁸ antik görög gyakorlatára, amelynek során a befogadás aktusaként, egy speciális szertartás keretében vezették be a gyermeket a családba, előtte azonban büntetlenül ki lehetett tenni az újszülöttet.²⁵⁹ A gyermek ezen *befogadás* után nyerte el a személy státust, amelynek révén néhány fontos jogot elismertek számára.²⁶⁰ Engelhardt ezenkívül az egyik zsidó hagyományra is utal, amely szerint ha a csecsemő az első harminc napon belül elhalálozik, az a spontán vetéléssel azonos megítélés alá esik, nyilvánvalóan azért, mert – mint írja – teljes mértékben még nem ismerték el számára azon gyermekek státusát, akik már meghaladták (megélték) az említett kort.²⁶¹ Végül a kortárs amerikai gyakorlatot említi példaként, amelyben a súlyosan sérült újszülöttek kezelését jóval könnyebben fel lehet függeszteni, mint azon gyermekekét, akik már „teljességgel szocializálódtak gyerek szerepükben”.²⁶² Végül azzal a megállapítással összegzi fejtegetéseit, hogy számos újszülött számára nem ismerik el a teljes személyiséget rögtön a születés után. Ezen informális, de valóban gyakorolt megkülönböztetéssel szemben egy nagyon halovány opciót villant fel, de nem kötelező érvénnyel. Azt említi meg ugyanis, hogy az érteni és akarni képes felnőttekével azonos erkölcsi státus juttatása az embriók és a kisgyermekek számára egy olyan erkölcsi intuíció, megsejtés eredménye, amely részét *képezheti* egy „általános laikus morálnak”.²⁶³ (Másutt azonban azt

255 Vö.: Frivaldszky (2009a) i. m.

256 Engelhardt i. m. 169.

257 Uo.

258 A családba való bevezetés ünnepe, az „Αμφιδρόμια” a születés után az ötödik, illetőleg a hetedik (esetleg tizedik) napon történt. Az *amphidromia* meghatározását lásd: <http://lexikon.katolikus.hu/A/amphidromia.html> (utolsó megtekintés: 2013. október 21.). Hozzá kell azonban tennünk, hogy Athénban a kitétel sokkal ritkább volt, mint Spártában, inkább csak a lányokkal szemben alkalmazták, hogy megkíméljék magukat a nevelés költségeitől. Ez sem jelentette azonban az újszülött megölését, hiszen a talált gyermeket bárki felnevelhette, s így akkor az annak rabszolgája lett. Lásd: *Az európai ókor neveléstörténete*, Prohászka Lajos egyetemi előadásaiából I. Debreceni Egyetem Bölcsészettudományi Kar, neveléstudományi tanszék. Szerkesztette, a jegyzeteket kiegészítette és a kísérőszöveget írta: Orosz Gábor, 61. <http://mek.oszk.hu/04100/04153/04153.pdf> (utolsó megtekintés: 2013. október 21.). A könyv *Az európai ókor neveléstörténete* című egyetemi tankönyv pontosított szövegű elektronikus változata. A nyomtatott változat: Debreceni Egyetem Bölcsészettudományi Kar, neveléstudományi tanszék [*Pallas Debrecina* 13.], Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2004.

259 Engelhardt i. m. 169–170. A gyermekkítétel görög gyakorlatának bemutatását lásd: Cambiano, Giuseppe: *Diventare uomo*. In Vernant, Jean-Pierre (szerk.): *L'uomo greco*. Roma–Bari, Editori Laterza, 1997, 87–89.

260 Engelhardt i. m. 170.

261 Uo.

262 Uo.

263 Uo.

olvashatjuk nála, hogy az érteni és akarni képes felnőtteknek olyan erkölcsi pozíciójuk van, amellyel a magzat és a kisgyermek nem rendelkezik, vagyis *erkölcsileg releváns különbözőség* van közöttük.²⁶⁴ A gyermekek tehát az ő olvasatában olyan entitások, emberi lények, akik valószínűleg „személyek” lesznek, s akiknek egy *társadalmi szerepet ismertek el*, amely számukra egy *speciális társadalmi státust* hoz létre.²⁶⁵ Ez azonban – teljesen helytelen szemlélettel – a felnőttek társadalmának adománya, *jótétéménye*, és ezen státus megléte az ő *konszenzusuktól* függ. Engelhardt világossá teszi álláspontját: a *jogok juttatásának* gyakorlata azon emberi lények számára, amelyek nem személyek, az általa kidolgozott „általános laikus morál” szerint nem abszolút érvényű szabály. Ezen jogok tehát *adományozhatóak*, s ebből azt vonhatjuk le következtetésként, hogy *nem abszolút alanyi jogok* a (kis)gyermekekéi sem: ha ugyanis – jobbra utilitarista – érveléssel ki lehet mutatni, hogy ezen jogok juttatásának felfüggesztése több *előnyt* ígér, mint amennyi *kárt* okoz, akkor lehet kivételt alkalmazni a jogok juttatása alól.²⁶⁶ Azt hiszem, már felsejlik, hogy miért ennyire gyengén védettek jelenleg a gyermeki jogok, mindenféle gyerekjogi charta és deklaráció, valamint gyermekvédelmi jogszabály ellenére.

De nézzük meg, hogy mi a helyzet abban az esetben, amikor a szülőknek súlyosan fogyatékos gyermekük születik. Nos, Engelhardt úgy tartja, hogy ezen kisgyermeket hagyni lehet meghalni fájdalommentes módon, sőt, akár halálba is lehet segíteni. (Gondoljunk itt a már említett szomorú belgiumi fejleményekre, arra, hogy ott már legalizálták is a gyermekeutanáziát.) Szerinte ebben az esetben sem a kisgyermeknek az élethez való joga és a szülők érdeke (túl nehéz nevelési és gondozási feladat vállalása alóli mentesülés) ütközik egymással, hanem a szülők – akik teljes értelemben erkölcsi személyek, hangsúlyozza – említett érdeke és azon rájuk rótt (állami) kötelesség, amely a gyermekek számára juttatott „társadalmi személy” szerepből fakad. A kisgyermek számára ezen tulajdonított (juttatott) kategóriából fakadó *kötelességek* alól vannak és lehetnek *kivételek*, tehát azoktól el lehet tekinteni bizonyos helyzetekben – érvel a szerző. A felnőttek mint „teljes értelemben vett erkölcsi személyek” partikuláris közösségének *egyezségétől* függ azon jótétémények mértéke és köre, amelyeket juttatnak, voltaképpen adományoznak a súlyosan sérült újszülötteknek. Praktikusan pedig a család joga dönteni – véli a szerző – a nem teljes mértékben személy státusú tagjai sorsának tekintetében. Arra kényszeríteni a szülőket, hogy gondozzanak egy súlyosan sérült újszülöttet, nem más – olvassuk nála –, mint *indok nélkül* rájuk erőltetni egy meghatározott szemléletű jótékonykodási (jótétéményi) formát. A kötelességek csak akkor változnak, ha a család *elfogadja* a kisgyermeket, és így a „gyermek” szerepét *juttatja* neki – érvel Engelhardt. Innentől nyer el a gyermek egy *morális státust*, mind a család, mind a társadalom vonatkozásában – szögezi le. És mi van ez előtt? Engelhardt úgy fogalmaz, hogy ezt megelőzően a „dolgok nem világosak”. Olyan tekintetben például, hogy melyek azok az élethelyzetek, amelyekben a szülők

264 Engelhardt i. m., 155.

265 Engelhardt i. m. 170.

266 Engelhardt i. m. 171.

nemcsak visszautasíthatják a súlyosan sérült gyermek gondozását, hanem kérhetik is, hogy hagyják meghalni, de azt is, hogy *megöljék*.²⁶⁷ Szerinte a súlyosan sérült újszülöttek – azokkal szemben, akiket *teljes körűen bevezettek a személyek társadalmi szerepébe* – a „társadalmi személyek gyengített speciális státusával”²⁶⁸ bírhatnak. A mi nézőpontunkból ez abszurditás, hiszen *objektív emberi méltósága okán abszolút méltósággal rendelkező személyként személyi minőségében minden ember egyenrangú*.²⁶⁹ A gyermekek pedig *kiemelt jogvédelmet* kell hogy élvezzenek, éppen sérülékeny voltuk miatt, vagyis amiatt, hogy súlyos jogsértéseknek vannak, lehetnek kitéve. Akarva vagy akaratlanul, a most ismertetett bioetikai elmélet is a legalapvetőbb emberi jogok súlyos sérelmének ágyaz meg a kisgyermekes esetében, akkor is, ha – meglepő és következtelen módon – éppen ellenkezőjének célzatát hangoztatja itt-ott munkájában a szerző. Azt kell mondjuk, hogy a „személyi” minőség nem a család, és nem is a társadalom befogadó *döntésének* a következménye, hanem az az emberi minőségből, tehát a már említett emberi méltóságból fakad. A személy minősége nem valamiféle „társadalmi szerep”-be való, közösségi döntéstől függő „bevezetés” következménye, egyfajta egyezségeen alapuló juttatásé tehát, minthogy a személy mivolt nem *társadalmi szerep*, hanem az *emberi minőség*, vagyis az *emberi méltóság* velejárója, annak másik megfogalmazása. Ismételjük: az emberi személy az, akinek *sérthetetlen* méltósága van, pusztán emberi létezése okán. Van, aki a magzatkorú embertől az *emberi* jelleget, mások pedig a kisgyermektől a *személy* mivoltot kívánják elméletileg, azaz filozófiai antropológiailag és erkölcsileg tarthatatlan módon elvitatni. Bár a „személy”-nek esztörténetileg köztudottan van egy „társadalmi szerep”-ként értett szemantikai rétege is – ahogy arra már utaltunk –, az sohasem fordítható az *egyenlő* és sérthetetlen emberi méltóság ellen, vagyis nem fogalmazható meg a *minden* emberi személy valódi emberi mivoltával szemben. Az ember tehát méltósága okán sérthetetlen emberi minőséggel rendelkezik, ami *elidegeníthetetlen alapvető jogait* keletkezteti. A *társadalmi szerep* ezen túl van, és az előbbi, emberi méltóságból fakadó személy mivoltot sohasem sértheti, azt csak kiteljesíteni rendeltetett. A gyermek, aki emberi méltóságánál fogva *teljes értelemben emberi személy*, gyermeki léte folytán azt igényli, hogy segítsék, gyámolítsák, gondozzák és neveljék – minden tekintetben maximálisan tiszteletben tartva személyi méltóságát s sérthetetlen jogait. Ha speciális egészségügyi vagy mentális helyzete folytán a kisgyermek különös gondoskodásra szorul, akkor fokozottan érvényes vele szemben a *gondoskodási kötelesség*: mert – ellentétben azzal, amit Engelhardt állít – teljes értelemben emberi személy, s mert különösen védtelen és gyámoltalan. Ezzel szemben Engelhardt úgy tartja, hogy a súlyosan agysérült gyermekeknek olyan az *erkölcsi státusuk*, hogy abból jóval kevesebb gondoskodási kötelezettség származik.²⁷⁰ Csak remélni tudjuk, és úgy is véljük, hogy a társadalom többsége természetes erkölcsi érzéke folytán ezt nem így gondolja.

267 Engelhardt i. m. 172.

268 Uo.

269 A „személy” fogalmának alaposabb elemzését lásd: Possenti i. m. és Chalmeta i. m.

270 Engelhardt i. m. 172.

Engelhardt nem zárja ki, hogy a kisgyermeknek (a „társadalmi értelemben vett emberi személyek”-nek) ugyanazon jogok juttatassanak, mint a teljes értelemben vett erkölcsi személyeknek, azaz a felnőtteknek, de ez egyáltalán nem következik az általa felvázolt filozófiai antropológiából – sőt, sajnos ennek éppen az ellenkezője mondható el. Ugyanis abszolút elsődlegesnek nevezi a *különbségtételt* a személyek, akik erkölcsi cselekvők, és azon személyek között, akiknek az „erkölcsi cselekvők jogait tulajdonítják”.²⁷¹ Tehát a kisgyermek olyan kváziszemélyek, akiknek az erkölcsi cselekvők mint igazi személyek jogait tulajdonítják. Nehéz elhessegetni azon veszélynek a gondolatát, hogy ennek nyomán némelyek a gyermeki jogokat esetleg egyfajta juttatott, szívességi használatként tekintik majd, a bármikori visszavonás lehetőségének kikötésével,²⁷² minden olyan esetben élve ezen visszavonás lehetőségével, amikor a kisgyermek súlyos agyi/idegrendszeri, illetve mentális betegségben szenved. Annyi bizonyos, hogy Engelhardt szerint a gyermekeknek – pusztán emberi létükénél fogva – nincsenek a felnőttekével azonos alapvető emberi jogaik. Milyen természetűek akkor a gyermeki „jogok”? Engelhardt sajnos félreértésre alkalmat nem adó módon fogalmazza meg tételét: a „társadalmi értelemben személyek” jogai partikuláris közösségek *kreációi*.²⁷³ Csak annyit tesz hozzá, hogy semmi sem akadályozza ezen erkölcsi közösségeket abban, hogy egyezségeen alapuló döntésükkel (elhatározásukkal) az érteni és akarni képes felnőtt személyek státusának megfelelő erkölcsi méltóságot ismerjenek el a kisgyermeknek. Ezen státus, mint láthattuk, az „általános laikus moralitásban” nem a kisgyermek alapvető alanyi joga (l. jogalanyiség elismeréséhez való jog²⁷⁴), hanem partikuláris közösségek *egyezségi döntésén* alapuló juttatása. Ezeknek az előadása után a szerző mentegetőzik, hogy mindezekkel nem kívánja a kisgyermek státusát meggyengíteni, hanem csak mintegy leírni kívánta a létező laikus erkölcsi gyakorlatot, amely pedig a „szoros értelemben vett személyt” állítja a középpontba, s nem az emberi lényeket mint olyanokat. Ezzel szemben azt kell mondjuk, hogy érvelése számos döntő helyen nagyon is normatív. Tehát olybá tűnik, hogy egyet is ért a legvédtelenebbek személyi státusának s így jogaiknak a jelentős csorbításával, helyesnek mutatván be a jogkorlátozást, illetve több esetben akár a jogfosztást is, amelyet természetesen ő maga nem értékelt akként. Utána pedig – következtetlően – „nyugtalanítónak” nevezi, hogy jogaiknak a követelése azon emberi lények részéről, akik a szó szoros értelmében nem személyek, az „általános laikus moralitás” jegyében fogalmazódik meg, s a legjobb esetben is azon következményetikai, ha nem egyenesen *utilitarista* alapon, amelyet kifejezett vagy hallgatólagos megállapodások rögzítenek.²⁷⁵ Meglehetősen ambivalensnek, sőt, azt is mondhatjuk talán, hogy zavarosnak hat tehát szerzőnk érvelése a gyermeki jogok megalapozásának vonatkozásában. Van egy hely

271 Engelhardt i. m. 173.

272 Vö.: Frivaldszky János: *A jogfilozófia alapvető kérdései és elemei*. Budapest, Szent István Társulat, 2011, 73.

273 Engelhardt i. m. 173.

274 Vö.: Frivaldszky (2009a) i. m.

275 Engelhardt i. m. 173–174.

például, ahol kategorikusan úgy fogalmaz, hogy mivel az „általános laikus morál” szerint a kisgyermek még nem személy, nem élhet közvetlenül követelésekkel.²⁷⁶ Ezt csak úgy értelmezhetjük, hogy nincsenek alanyi jogai, és így sem ő, sem az ő nevében mások nem léphetnek fel jogigényekkel. Ez természetesen tarthatatlan állítás, deskriptív és normatív szinten egyaránt. Nem véletlenül védik különös módon a gyermekek jogait a jogszabályok és nemzetközi egyezmények, azonban azok korántsem kielégítő hatékonysága részben talán éppen ilyen elméletek gyakorlati következményének is tulajdonítható. Annyi nem tagadható, hogy a gyermeki jogok deklarált nemzetközi és nemzeti védelmének szemlélete és a népszerű libertariánus bioetikai nézetek között láthatóan nagy a diszcrepancia. Ez az ambivalencia és zavarodottság nézetünk szerint – ha közvetett módon is – árthat a gyermeki jogok érvényesítésének, védelmének aktuális helyzetére is. Épp e jelenség okainak tisztázására kezdtünk bele az egyik vezető bioetikus vonatkozó gondolatainak elemzésébe. Sovány vigasznak hat Engelhardtnak az az elméletalkotói törekvését igazolni igyekvő megjegyzése, miszerint fejtegetései nem jelentenek veszélyt azok számára, akik a szó szoros értelmében nem személyek, hiszen szerinte ezen emberi lényeknek a könyvében megfogalmazott helyzete csak a laikus filozófiai gondolkodás korlátait mutatja.²⁷⁷ S végül azzal vigasztalja magát, hogy ezen gondolkodás legalább a „szó szoros értelmében vett személyek” számára erős deontológiai jogokat igazol. Ennyivel – a dolgok belső természetét tekintő – jogász természetesen nem érheti be. Az alapvető emberi jogok minden emberi személyt, így természetesen a gyermekeket is pusztán emberi létük okán megilletik, s azok nem sajátíthatók ki a felnőttek mint „birtokon belüliek”²⁷⁸ számára s a gyermekek kárára. Néha úgy tűnik, mintha a kisgyermeket a szülők valamiféle *tulajdonának* tekintené a szóban forgó bioetikus.²⁷⁹ Talán mondanunk sem kell, hogy a gyermeki személy ezen eltárgyasítása filozófiai antropológiailag elfogadhatatlan, minthogy az emberi személy, méltósága okán, sohasem lehet eszköz, hanem csakis *öncél*, hiszen *autonómiája* van, mert erkölcsi lényként mindenekelőtt *önmagáért* van, s nem másvalaki céljainak az eléréseért. De mindezekről már szoltunk korábban.

Engelhardt azt állítja, hogy nem a saját álláspontját írja, fogalmazza meg, hanem egy általános laikus (szekuláris) moralitást, etikát igyekszik kidolgozni, s egy általánosan érvényesíthető laikus (szekuláris) bioetikai álláspontot, azonban a vaskos munka és a benne olvasható érvelés (sokszor a szekuláris bioetikai álláspont mellett) mutatja, hogy miféle tarthatatlan, ambivalens hozzáállás érzékelhető a gyer-

276 Engelhardt i. m. 287.

277 Engelhardt i. m. 174. Egy másik helyen az általános laikus morál ugyanezen korlátozottságára mutat rá a gyermekvilkosság erkölcsi elemzésekor, arra tehát, hogy ez a moralitás nem igazán tud mit kezdeni a magzat és a kisgyermek morális státusával. I. m. 295. A kiutat azonban maga Engelhardt sem mutatja meg, sőt inkább megnehezíti a gyermek erkölcsi és jogi státusának kimondását.

278 Vö.: Frivaldszky János: *Johann Gottlieb Fichte: a jog kölcsönös elismerő viszony vagy a tulajdonosok egyezsége?* In Frivaldszky (2013a) i. m. 276–279.

279 Engelhardt i. m. 291.

mekek személy voltát s így alapvető jogait illetően.²⁸⁰ Nem csodálkozhatunk ezután, ha a születés utáni (!) abortusz lehetőségéről, sőt, olykor kívánatos jellegéről, ha nem egyenesen az ahhoz való jogról cikkeznek némelyek, és szólnak a sajtóhíradások, amikor például a „tervezett szülőség” jegyében vindikálják az iménti „jogot”.²⁸¹ A legutóbbi híradások Belgiumból már a gyermekeutanázia legalizálását említik. Azt hiszem, sokak, minden jóérezsű ember álláspontját fogalmazzuk meg, ha azt állítjuk, hogy erkölcsileg ennél mélyebbre nehéz lenne süllyedni: a csecsemő- és

280 Mindez nagyrészt abból fakad, hogy magát (texasi) ortodox katolikus gondolkodóként határozza meg – aki önként és meggyőződésből tért meg –, ugyanakkor egy általános laikus bioetikai elméletet fejt ki. Miközben azt állítja, hogy a hagyományos erkölcsiséget vallja (így például a kérésre végzett abortuszt és az eutanáziát elítéli), mégis egy libertariánus bioetikai nézetrendszert fogalmaz meg. Azt állítja, hogy a szóban forgó vaskos monografikus munkájában nem az ő konkrét erkölcsi elképzeléseit, nem az ő bioetikáját fogalmazza meg. Miközben folyamatosan hathatósan érvel az általános laikus (libertariánus) bioetikai nézet elemei mellett, s nemcsak kifejti, leírja azokat, hanem ő maga hoz létre egy elméleti rendszert – nyilván a domináns radikális liberális erkölcsi közmeggyőződési és megítélési helyzetekből mint adottságból kiindulva –, és meggyőző(déses)en érvel mellette. Az így óhatatlanul előálló feszültséget ő maga is érzékeli, jobbra a visszajelzésekből, de nézetünk szerint nem tudja feloldani. Meglátásunk szerint mindent összevetve a monografikus munkája egy libertariánus bioetikai nézetrendszer kifejtése és amellől való rendszeres, szisztematikus érvelés. Lásd az 1995-ös előszót: Engelhardt i. m. 29–31.

281 http://www.weeklystandard.com/blogs/video-planned-parenthood-official-argues-right-post-birth-abortion_712198.html (utolsó megtekintés: 2013. október 21.). Lásd különösen: Giubilini, Alberto–Minerva, Francesca: After-birth abortion: why should the baby live? *Journal of Medical Ethics*, Published Online First 23 February 2012. A tanulmány téziseinek összefoglalása: „Abstract: Abortion is largely accepted even for reasons that do not have anything to do with the fetus’ health. By showing that (1) both fetuses and newborns do not have the same moral status as actual persons, (2) the fact that both are potential persons is morally irrelevant and (3) adoption is not always in the best interest of actual people, the authors argue that what we call ‘after-birth abortion’ (killing a newborn) should be permissible in all the cases where abortion is, including cases where the newborn is not disabled.” <http://jme.bmj.com/content/early/2012/03/01/medethics-2011-100411>. full (utolsó megtekintés: 2013. október 21.). Hivatkozás történik többek között a következő tanulmányra: Kuhse, H.–Singer, P.: *Should the Baby live? The Problem of Handicapped Infants*. Oxford, Oxford University Press, 1985, 697–707. <http://www.law2.byu.edu/lawreview/archives/1991/1/bar.pdf> (utolsó megtekintés: 2013. október 21.).

gyermekgyilkosság korunkban²⁸² minden (szub)kultúrában (még a bűnözőiben is) a lehető legsúlyosabb bűnök egyike, ha nem a legsúlyosabb mind közül. Manapság azonban komolynak tartott bioetikusok érvelnek a gyermekgyilkosság megengedhetősége mellett, tarthatatlan, jobbára hedonista-utilitarista érvelésekkel, s nehezen tudnak érvelni ellene a kortárs bioetikusok egy laikus morál bázisán.²⁸³

Kis János, az alkotmányjogi kérdéseket elemző magyar politikai és morálfilozófus, aki az abortuszvita idején a magyar liberális párt (SZDSZ) elnöke volt, s akinek gondolatain húsz év alatt a magyar alkotmányjogászok egész nemzedéke nőtt fel, hasonlóképpen úgy tartja, hogy az újszülött nem erkölcsi személy, hanem csak potenciálisan az. Ennek ellentmond azon állítása, miszerint az erkölcsi személy az ő megfogalmazásában „küszöbfogalom”, vagyis a létezők egy csoportja vagy az, vagy nem az.²⁸⁴ A kisgyermek (vagy ahogy Engelhardt írja: entitások) tehát morális státus híján a morális közösségnek nem tagjai, hanem azon közösség *jótéteményeinek tárgyai* – vallja az amerikai bioetikus. Kis János pedig – korábban említett állításaival nem egészen konzekvens módon – mégis úgy tartja, hogy nem a jótékonykodás tárgyai, hanem az erkölcsi közösség potenciális(?) aktív tagjai.²⁸⁵ A kisgyermeknek – az engelhardti koncepcióban – nincsenek létükkel vele járó jogaik.²⁸⁶ Mint lehetséges, jövőbeli, azaz majdani reális személyeként lehet morálisan igazolt a jogi védelmük.²⁸⁷ A személylyé válásra rendeltetett entításoknak a csonkítások veszélyeitől való megvédelmezé-

282 Engelhardt egyrészt úgy mutatja be a – különféle indokokból elkövetett – gyermekgyilkosságot, mint ami a nyugati (görög-római) kultúra része volt bizonyos tekintetben, másrészt – helyesen – rámutat arra is, hogy azt a zsidó-keresztény vallás mindig is tiltotta. A kereszténységben a legkorábbi időktől kezdve egyértelmű, nagyon határozott a tiltás. Engelhardt i. m. 293–295. A magzatelhajtást és a gyermekek megölését születésük után a Didakhé is tiltotta. Lásd Vanyó László: *Az ókeresztény egyház irodalma I.* Az első három század. Budapest, Jel Kiadó, 1997, 91. A Didakhé (A tizenkét apostol tanítása) vonatkozó szöveghelye így hangzik: „II, 2. [...] ne öld meg a gyermeket az anyaméhben, sem pedig a megszületett gyermeket ne pusztítsd el [...]”. Később pedig azok kerülnek elítélésre – akik a „halál útját” járják –, akik „megölik a gyermekeket” (V. 2.). <http://magyartheologia.lapunk.hu/?modul=oldal&tartalom=960919&> (utolsó megtekintés: 2013. október 25.). Az elvirai zsinat (300?) LXIII. kánonja például nagyon szigorúan rendelkezve így hangzik: „Azokról az asszonyokról, akik megölik házasságtörésből született gyermeküket: Ha egy asszony férje távollétében házasságtörő kapcsolatból fogant és a tett után megölte gyermekét, úgy határozunk, hogy még élete végén sem szabad megadni neki a közösségben való részesedést, mert bünt bűnre halmozott.” Erdő Péter (szerk.): *Az ókeresztény kor egyházfegyelme.* (Az első négy században). Budapest, Szent István Társulat, 1983, 261. Az ankirai (314) zsinat később a XXI. kánonjában már némileg enyhítőleg így rendelkezik: „Azokról, akik elhajtják parázناسágból fogant magzatukat: Azok az asszonyok, akik paráználkodnak és megölik újszülöttjüket vagy azon igyekeznek, hogy magzatukat elhajtsák, a régi szabály szerint életük végéig ki vannak zárva. Mi azonban enyhítettünk ezen, és azt határoztuk, hogy tíz évet töltsenek vezeklésben a megfelelő fokozatok szerint.” I. m. 278.

283 Vö.: Engelhardt i. m. 295.

284 Kis János: *Az abortuszról – Érvék és ellenérvék.* Cserépfalvi Könyvkiadó, 1992, 110–111.

285 Kis (1992) i. m. 131–132.

286 Vö.: D’Agostino i. m. 237.

287 Engelhardt i. m. 169.

sét érintő megfontolások a *jövőbeli személyek feltételes jogaira* vonatkoznak – írja.²⁸⁸ Az őket érintő bánásmód az Engelhardt által „személyek”-nek nevezettek (felnőttek) érdekeinek lesz alávetve, s ahhoz lesz mérve. Hogyan érvényesülhetne ilyen elméleti közegben a *gyermek érdekeinek elsőbbsége*? Sajnos igazából sehogyan, ha a „személyek”, azaz a felnőttek és a kisgyermek érdekei ütköznek. Mi úgy véljük, hogy önmagában az emberiség, pontosabban a felnőttek társadalmi érdekei, humánus érzése és kitüntetett figyelme, az ezeken alapuló *közvetett védelem* nem jelentenek elégséges garanciát arra, hogy a gyermek jogai és valódi érdekei garanciát nyújtó, igazi védelemben részesüljenek. Ezen közvetett védelem központi elve jobbára a *fájdalom minimalizálása*, amely az utilitaristák alapelve is egyben. Ezen elv alanyok egy körére való alkalmazhatóságához az szükséges, hogy azok képesek legyenek arra, hogy érezzék a fájdalmat, s azt elkerülendő, káros dolognak tekintsék, tehát érdekük fűződjön annak elkerüléséhez, amely érdeket a jog aztán védelemben részesít.²⁸⁹ Ez a libertariánus gondolkodók szerint az egészen kisgyermek esetében korántsem egyértelmű. Ezért bizonyos kifejtett emlősöknek – ez következik gondolatmenetükből – *fájdalomérző képességük* miatt *magasabb* „erkölcsi” státusuk van, mint az embernek méhmagzati vagy újszülötti állapotában. Az előbb elmondottak alapján könnyen cáfolható ezen vállalhatatlan nézet: az alapvető emberi jogokat ontológiailag az emberi méltóság alapozza meg az emberben, márpedig méltósága csak az embernek van, s az állatoknak nincs. Az előbb ismertetett helytelen gondolati vonulat szerint a felnőtt emberekéhez képest pedig feltétlenül alárendeltek a gyermek érdekei.²⁹⁰

Egy ilyen koncepcióban a méhmagzat egy értékes tulajdon, illetőleg, ha sérült vagy nem kívánt, akkor negatív érzelmek, sőt akár gyűlölet tárgya is lehet, amellyel a test feletti önrendelkezési jog szerint rendelkezni lehet. Ha a népszerű Peter Singer gondolatait is hozzá vesszük, akkor azt absztrahálva és leegyszerűsítve kimondhatjuk, hogy ezen irányzat szerint az *érzőképesség* azon ismérv, amely a jogok meglétének végső megítélési kritériuma, s amely végül a „személyt” személyé teszi. Így olvashatunk már az *állatok „személyiségéről”*,²⁹¹ miközben a magzat, sőt akár a kisgyermek személyisége elvitatható lehet. Singer például sérelmezve állapítja meg: az újszülöttnak az élethez való jogát az alapozza meg, hogy biológiailag a *Homo sapiens* fajba tartozik, ellentétben az (emlős) állatokkal. Ez szerinte igazolhatatlan és *önkényes faji megkülönböztetés*, amelynek alapján az emberi fajnak az élethez való jogot tulajdonítják, amelyre azonban az állati faj(ok) nem jogosult(ak).²⁹² Erre mi azt tudjuk mondani,

288 Uo. Az ezen állítást megelőző mondat nem kevésbé meglepő, hiszen ott arról ír, hogy az olyan emberi és a nem emberi állatok (!) megvédése az értelmetlen kínzástól, akik nem személyek, a jótékonykodásra (jótéteményre) vonatkozik. Uo. Ebből kiérezhető e magatartás nagyvonalúan tanúsítható, azaz opcionális, nem kötelező jellege, valamint az, hogy ha ezt a magatartást tanúsítják, az az erkölcsi cselekvő (felnőtt) személy morális érdeme lesz.

289 Ez körülbelül Kis János érvelésének is a lényege.

290 D’Agostino i. m. 237.

291 Vö.: <http://www.lifesitenews.com/news/yale-conference-to-promote-non-human-personhood-will-feature-infanticide-ad/> (utolsó megtekintés: 2013. október 23.).

292 Singer, Peter: *Animal Liberation*. London, Pimlico, 1995², 18.

hogy igen, az ember ontológiailag más, és magasabb szinten helyezkedik el, mint az állat, éppen *emberi személyi méltóságának* okán, amely miatt az embernek – többek között és mindenekelőtt – *jogalanyiségének kötelező elismeréséből* fakadóan *élethez való alanyi joga* van, a *fogantatástól kezdve életének minden stádiumában*.

A tanulmányunkban említett szerzők által is képviselt szekuláris bioetika utilitarizmusa, empirizmusa és a racionalizmusa azok a redukcionizmusok, amelyek a gyermek személy voltának s ebből fakadó jogalanyiségának teljes elismerését akadályozzák, s amelyek azon furcsa kettősség okainak tűnnek, miszerint bár a gyermekek jogai elvileg fokozott jogvédelemben részesülnek, mégis rendkívül sok jogsértés éri a gyermekeket.

Hazai viszonyainkra térve, Kis János szerint az újszülött nem személy, hanem csak potenciálisan az, ami jó indokot szolgáltat arra, hogy a társadalom úgy kezelje, „mintha” már személy lenne.²⁹³ Az élethez való alanyi jogot elismeri a „potenciális jogalany” számára,²⁹⁴ de a méltósághoz való jogot nem említi. A „méltóság” ugyanis az *erkölcsi személyek felnőtt közösségéhez* való tartozás képességét fedi.²⁹⁵ Az újszülött megölése tehát azért tilos, s azért a lehető legrosszabb dolog Kis János szerint, mert „ennek következtében nem jön létre az a személy, akit a morális közösség tagjaként tisztelnék”,²⁹⁶ vagyis a gyermek nem válhat felnőtté. Az újszülöttet, s mondhatnánk, az egészen kisgyermeket ezen gondolati vonulat nem tekinti teljes mértékben emberi személynek, azaz erkölcsi személynek, akit a jogok alanyaként kötelesek lennénk elismerni s tisztelni. Életéhez tehát joga van, de a méltóságához? Egyáltalán, mit jelent a méltóság a méhmagzat és az újszülött esetében, a kortárs főáramú alkotmányjogi és jogelméleti-bioetikai szemléletben? A *méltóság* szerintük „természetnél fogva vitatott fogalom”.²⁹⁷ A helyzet viszont az, hogy – mint már szóltunk róla – a méltóság az, ami az embert emberré teszi, vagyis az az emberi személy *lényege*, amely változatlanul megvan a fogantatástól a halálig. Ahol az emberi személy van, létezik, értelemszerűen ott van az emberi személy lényege is, vagyis az emberi méltóság is, amely objektív, és nem függ egyéni tulajdonságok meglététől. Ebből fakadóan tehát nemcsak az újszülött teljes értelemben emberi személy, hanem a méhmagzat is az, mivel *emberi lény*. A méltóság filozófiai fogalom, az emberi személy jogfilozófiai normatív fogalma – mint láthattuk –, s nem függ empirikusan ellenőrizhető egyéni *tulajdonságok* meglététől vagy azok nemlététől. A zigóta, az embrió, a méhmagzat vagy az újszülött ugyanolyan emberi személy, mint a felnőtt ember vagy a kómában levő személy vagy az öntudatlan, agg ember. A kisgyermekben a teljes értelemben vett emberi személyt

293 Kis (1992) i. m. 131.

294 Kis (1992) i. m. 123.

295 „*Morális közösségnek* nevezzük az olyan embercsoportot, amely valamennyi tagjával mint személylyel bánik. *Emberi méltóságnak* nevezzük a személy azon képességét, hogy morális közösséget alkosson a többi emberi személlyel.” Kis (1992) i. m. 110.

296 Kis (1992) i. m. 128. Azt gondolhatnánk, hogy akkor Kis János szerint a felnőtté válással jön létre az erkölcsi személy, aminek ellentmondani látszik Kis egy másik írásában megfogalmazott állítás: Kis János: *Az állam semlegessége*. Budapest, Atlantisz, 1997, 257.

297 Lásd pl. Györfi Tamás: A tulajdonságok nélküli ember elmélete. *Fundamentum*, 1998/3., 28.

tiszteljük, a teljes jogú jogalanyt, aki ráadásul még gyengébb szociális alany is, így ki van téve annak a veszélynek, hogy méltósága és jogai sérülhetnek. Nincsen tehát jogfilozófiai és alkotmányjogi jogosultsága a főáramú „*erkölcsi személy*”-fogalom használatának. Sőt, ha az említett módon használják, rendkívül veszélyes is ez a fogalom, mivel nem foglalja magába az újszülöttet (és talán a kisgyermeket sem), minthogy ezen koncepció nem tekinti őt valódi (erkölcsi) személynek, azaz voltaképpen igazi *jogalany*nak. A gyermekek és kiskorúak *jogvédelmének igazi alapja* nem a felnőttek feléjük megnyilvánuló, rájuk irányuló szeretete kell legyen, annak a gyermek gyengesége és az ártatlansága indokolta emotív jellegében, hanem emberi méltóságuk indokolta igazi személy voltuk, amely az érzelmeknél erősebb kategória. S mint gyengébb és ártatlan személyeket, jogalanyokat illeti meg őket a különös, *fokozott jogvédelem*. Fontos tehát, hogy a mulékony és változó vagy sokszor bizonytalan jellegű és tartalmú *érezelmeknél* biztosabb talajon álljon a gyermekek jogvédelme: ők teljes értékű emberi személyek tehát, ugyanannyira, mint a felnőttek. Sőt, mint láthattuk, a meg nem született gyermekek is személyek, s ezért jogalanyok. Mind a magzat, mind az újszülött és természetesen a kisgyermek is igazi személyek, tehát *teljes* mértékben jogalanyok, s nem csupán *potenciálisan* azok.

V. Összegző jogi fogalomhasználati következtetések

A *jogi szóhasználatban nem szerepelhetne a „faj”* terminus, minthogy annak használata az *egyetlen „emberi nem”* valóságát támadja oly módon, hogy rosszhiszemű használóik a nemzetiségük, vallásuk vagy bőrszínük alapján bizonyos embercsoportokat és azok tagjait ki akarják taszítani az „emberi nem” kategóriájából, elvitatván tőlük az egyenlő és feltétlen emberi méltóságot, amelyet az emberiség mindenkiben, kivétel nélkül kötelezően elismerni tartozik.

De – mint láthattuk – *nem szabadna*, hogy szerepeljen az alkotmányjogi szóhasználatban a „*méhmagzat*” *orvosi kategóriája sem*, mert az az emberi méltóságot sértő *életkori diszkrimináció* alapján voltaképpen arra irányul, hogy a „*méhmagzat*” *ember jellegét*, azaz *jogalanyiságát vitassák el*.

Végül *nem lenne szabad használni* a jogi szaknyelvben az „*erkölcsi személy*” fogalmát sem, mert azt arra használják sokan, hogy *elvitassák az alapvető emberi jogokat* azoktól, akik nem képesek adott állapotukban felelős erkölcsi döntést hozni, úgy, mint az *egészen kicsi gyermekek*, a *súlyosan mentálisan retardált* vagy a *központi idegrendszerükben sériült személyek*. Őrájuk találták ki a nézetünk szerint elfogadhatatlan „*feltételes*” vagy „*jövöbeli*”, illetőleg a „*valószínű*” személy, továbbá a „*társadalmi értelemben személy*” fogalmakat, akiknek csak a felnőtt és egészséges személyek mint teljes értelemben vett „*erkölcsi személyek*” kegyeitől függő, „*feltételes*” „*jogaik*” lehetnek – legalábbis az ő elméleteik szerint. Mindezt teljességgel elfogadhatatlannak tekintjük *minden ember egyenlő és feltétlen, objektív értelemben vett méltóságának* valósága és az abból fakadó alapvető jogi kötelezettségek okán.

VI. Az emberi élet objektív védelme az objektív emberi méltóságon nyugszik – jogfilozófiai megfontolások az öngyilkosságban való közreműködésről

A jog a személyközi viszonyokat szabályozza olyan jogtárgyak vonatkozásában, amelyek az igazságosság tárgyává tehetőek, vagyis nem kizárólagosan a magánérkölcsterrénumára tartoznak. Az öngyilkosság a mai meggyőződés szerint magánügy, pontosabban magánprobléma. Természetét tekintve inkább lelki, azaz pszichológiai problémák következményének tekinthető. A tételes jog akkor tud hatékonyan közbelépni, amikor az öngyilkosság jelensége kilép a *személyközi cselekvés terébe*, vagyis amikor megjelenik egy *másik személy* és annak *cselekvése*. Tehát tudja szabályozni az *öngyilkosságban való közreműködés*, az abban való *segítségnyújtás*, az arra való *felbujtás* eseteit, de a *segítségnyújtás elmulasztását* is, ha valakit az öngyilkosságtól kellene megmenteni, akár akarata ellenére is.

Az, hogy az öngyilkosság manapság nem számít már büntetendőnek, nem jelenti azt, hogy *alaphüccselekmény hiányában* (öngyilkosság) ne lehetne az abban való *segítségnyújtást* büntetni rendelni, mondván, hogy *járuélékossági* természete miatt a *részesség* sem lehetséges dogmatikailag, ha nincsen alaphüccselekmény, mert az öngyilkosság már nem büntetendő.²⁹⁸ A *jogdogmatikának* ugyanis mindenkor a *jogfilozófiai igazságokat* kell szolgálnia: így, ha már nem is büntetendő az öngyilkosság, a büntetőjog eszközével is feltétlenül védendő az *emberi élet mint objektíve legfőbb értéket képviselő jogtárgy*. A büntetőjog erről nem mondhat le pusztán a jogdogmatikai „következetesség” logikai vagy esztétikai eszménye, a jogrendszer-koherencia miatt. Tehát akkor is, ha jogdogmatikailag esetleg következtelen megoldást eredményez a szabályozás, az *alaphüccselekmény hiányában* is büntetendő kell legyen az *öngyilkosságban való közreműködés minden formája*, mert az emberi élet, minden ember élete objektíve feltétlen értéket képviselő jogtárgy, így *minden körülmények között* védendő. Az állam, a jogalkotó nem rendelkezhet olyan felhatalmazással, hogy a gyilkosság pönalizálásától eltekintsen. Az öngyilkosság is tulajdonképpen gyilkosság,²⁹⁹ így ott kell jogtechnikailag megragadni a büntethetőséget, ahol jogilag lehetséges, mert kilép a *személyközi dimenzióba* az interperszonális cselekvés révén: a részességnél.

Megemlíthető – pontosabban megisméltendő –, hogy John Locke, a liberális demokrácia nagy teoretikusa is úgy tartotta: mivel senki nem rendelkezhetett *élete felett önkényesen a természeti állapotban*, így ilyen jogot a „*nemo plus iuris*” elve alapján *át sem ruházhatott megbízási szerződéssel* a polgári kormányzatra: „Senki sem adhat át ugyanis másnak nagyobb hatalmat, mint amekkorával ő maga rendelkezik; és senki-

298 A német büntetőjog-tudomány „járuélékossági érvét” ismerteti Filó Mihály: „Mivel az öngyilkosság nem valósít meg tényállást, a részesség járuélékos természete miatt nem indokolt az öngyilkosságban közreműködés büntethetővé nyilvánítása, feltéve, hogy a sértett az öngyilkosságot szabad akaratából (*freiverantwortlich*) követte el.” Filó Mihály: *Az eutanázia a büntetőjogi gondolkodásban*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó, 2009, 284.

299 Vö.: Frivaldszky János–Frivaldszkykyné Jung Csilla i. m.

nek sincs teljesen önkényes hatalma önmaga vagy másvalaki fölött, hogy elpusztítsa saját életét, vagy elvegye másnak az életét vagy tulajdonát.³⁰⁰ Az öngyilkosság tehát az *élet felett való önkényes rendelkezés*, amire senkinek nincsen eredendő *természetes joga*. Az állam ott, ahol a jog eszközeivel ezt meg tudja akadályozni, köteles is azt megtenni, mert másra nem is kaphatott felhatalmazást (Locke), így *köteles a büntetőjog eszközével tiltani az öngyilkosságban való közreműködés minden formáját*. Az öngyilkosság nem *természetes emberi jog* pusztán csak azért, mert a büntetőjog eszközeivel nem büntethető értelmesen és hatékonyan. Így nem is lehet arra vonatkozó jog, hogy másvalaki *segítségét nyújtson* benne. Éppen ellenkezőleg: az államnak *objektív életvédelmi kötelezettségéből* fakadó elodázhatatlan feladata, hogy a büntetőjog eszközével védje az emberi életet, ha kell, az egyén akaratával szemben is. Az élet értéke és így annak védelme nem merül ki a *szubjektíve értelmezett méltósághoz való jogban*, amelyet az *önrendelkezési joggal* szoktak szinte teljes fedésbe hozni. Éppen a méltósághoz való jogból, azaz az *emberi személyi minőségből* fakad az élet védelmének *abszolút* állami kötelezettsége. Ellenkező esetben a beleegyezéssel történő embrevést sem lehetne mi alapján megtiltani.³⁰¹

Nézetünk szerint manapság az emberi személy jogfilozófiájának megfogalmazásával van a legnagyobb probléma. Míg a keresztény tanítás nyomán a klasszikus morálfilozófiában az önfenntartás, pontosabban az élet védelme elsősorban *kötelezettség* volt, a modern korban *természetes alanyi joggá* vált például Hobbes és Locke filozófiájában, illetve ezen értelem a keresztény természetjogi megfogalmazásban is megjelent. Korunkban azonban ezzel ellenkezőleg: mintha az önrendelkezési jog jegyében már az *önelpusztítás* (öngyilkosság, eutanázia) vált volna *elidegeníthetetlen emberi joggá* – legalábbis néhány meghatározó teoretikus igénybejelentése szerint.

Herbert Hart az evidencia jegyében jelenthette még ki, hogy az emberek nem az „öngyilkosok klubját” alkotják,³⁰² minthogy általában az életben maradást értéknek tekintik, azonban már az ő elméletében is jelen van a módszertani és a filozófiai probléma: a „minimális természetjog” elmélete metafizikátlanított voltában tudatosan nagyon *gyengén* volt filozófiai antropológiailag megalapozva. Mivel az emberi élet értéke a társadalmi tudatban is elgyengült, ezért a metafizika-ellenes korban az *emberi természeti lényeg* s így az *emberi élet* jogfilozófiai megragadása is ingattá vált. Az emberre jellemző ismérveket csak *kontingens antropológiai jellemzőkként* tekintette maga Hart is.³⁰³ Jól mutatja mindez a kortünetet, amely már szellemi körtünet is egyben: úgy tűnik, hogy bizonyos szempontból szociológiailag is alátámasztható módon az „öngyilkosok klubja” lett némely társadalmi közeg. Vagyis szükség van olyan *filo-*

300 Locke i. m. 134.

301 Sandel, Michael J.: *Mi igazságos... és mi nem? A helyes cselekvés elmélete és gyakorlata*. Budapest, Corvina, 2012, 93–94.

302 Pontosabban fogalmazva, ő azt állítja, hogy ő amikor az emberi társadalmat vizsgálja, akkor nem abból indul ki, hogy az az „öngyilkosok klubja” lenne. Hart, H. L. A.: *A jog fogalma*. Budapest, Osiris Kiadó, 1995, 223.

303 Vö.: Frivaldszky János: A harti természetjog minimális tartalma az olasz jogfilozófia és a klasszikus természetjogi gondolkodás szemszögéből. *Világosság*, 2010/tavaszi, 157–187. o.

zófiai antropológiai jellemzők megragadására, amelyek egyértelműen igazítanak el az élet és a halál (jog)filozófiai kérdéseiben, s amelyek révén kimutatható – többek között jogfilozófiai érveléssel –, hogy nem létezik olyan *emberi jog*, amely az *öngyilkosságban való segítségnyújtást lehetővé teszi*.³⁰⁴ Nézetünk szerint ez az emberi személy jogfilozófiai fogalmából³⁰⁵ is levezethető.

Egy adott szociológiai közegen belüli bármilyen tartalmú „*általános*” *közvélekedés* önmagában nem lehet mérvadó az alapvető filozófiai antropológiai, azaz természet-jogi kérdések tekintetében. Elnézést kérünk a választott példáért, de a tiszazugi arzén-asszonyok halálosztó szubkultúrája az adott közegben „*általánosan elfogadott*” volt. A nem kívánt csecsemők, „*hasznavehetetlen*”, *szegény*, *öreg* emberek, *háborúból visszatért* férfiak, a *földek öröklés általi elaprózódásának veszélyét hordozó*, „*rosszkor született*” másod- és további szülöttek, *háborús rokkantak*, *megunt szeretők* és *férjek*³⁰⁶ sokszor tudtak arról, hogy mérgezik őket, s ebbe hallgatólagosan *belenyugodtak*. Ez, a *halál abnormális kultúrája* volt úgymond akkor a „*normális*”, az adott szubkultúrában „*általánosan elfogadott*” és „*helyes*”.³⁰⁷ Az adatokból továbbá az derül ki, hogy ez nem elszigetelt jelenség volt, hanem egy kor *általános* jelensége, körtünete hazánkban. Az *abnormális, természetellenes, életellenes* kultúra, a lelkiismeret-furda-

304 Vö.: Jobbágyi i. m. 276–277.

305 Vö.: Frivaldszky (2010a); Frivaldszky János: *Természetjog és emberi jogok*. Budapest, PPKE JÁK, 2010.

306 „S kik vajon az áldozatok? Elsősorban csecsemők. A csecsemőgyilkosság ez esetben nem az egykerendszer fenntartását, hanem a születésszabályozást szolgálta. Ezt jól mutatja az is, hogy olyan családokban, ahol így bántak egyes újszülöttekkel, már több gyerek is volt a tett elkövetésekor. Az áldozatok további jellegzetes csoportját a nyomorék gyerekek, valamint a beteg és magatehetetlen, gondozásra szoruló felnőttek, kivált az idős emberek alkották. Nagy számban találni közöttük háborús rokkant férfiakat. Ritkán olyan eset is kitudódott, amikor szerelmi gyilkosság volt vagy lehetett a háttérben, és természetesen az sem kizárt, hogy az örökség mihamarabbi megszerzése végett tettek el láb alól ilyenformán idős vagyonos embereket.” Gyáni Gábor: *Arzén-asszonyok. Rendhagyó sorozatgyilkosság a Horthy-korban. Rubicon*, 2008/7–8. http://www.rubicon.hu/magyar/oldalak/arzenes_asszonyok_rendhagyó_sorozatgyilkosság_a_horthy_korban/.

307 „A Horthy-korban Tiszazug községein kívül máshol is bizonyították az arzénes gyilkosságok előfordulását: Békés, Csongrád, sőt a Dunántúlon Zala megyében is kipattant néhány hasonló emberölési eset. Általánosabb paraszti gyakorlatról van tehát szó, ami azért maradhatott oly sokáig rejtve, mert mind az elkövetők, mind pedig az áldozatok (akik sok esetben maguk is gyanították vagy tudták, hogy mi történik velük) mélyen hallgattak róla.” Másutt ezt olvashatjuk: „A gyilkosságok paraszti szokásként rögzültek a 19–20. század fordulóját követő években, évtizedekben: a tiszazugi per során kiderült, a legrégebbi arzénes gyilkossági eset 1911-ben történt. Nem csoda, ha helyben nyílt titok volt az arzén családon belüli gyilkosság céljára való sűrű használata, amely élvezte a faluközösség hallgatólagos jóváhagyását is. Ezért folytathatták a zárt falusi közösségek hosszú időn át szinte teljesen zavartalanul e bűnös praktikákat.” Gyáni i. m.

lás és büntudat nélkül végzett legembertelenebb³⁰⁸ sorozatgyilkosságok gyakorlata is lehet sajnos a *torzult erkölcsi tudat*³⁰⁹ miatt egy adott időben és korban szociológiai értelemben „általánosan elfogadott” gyakorlat, amit akkor helyesnek tekintenek. Ez egy további érv amellet, hogy az élet védelmét az emberi személy valódi filozófiájára és jogfilozófiájára alapozzuk, mert egyébként a legnagyobb érték, az emberi személy és annak élete, méltósága kerülhet veszélybe.

Üdvözlendő, hogy korunkban az öngyilkosság még nem tűnik normális jelenségnek, de aggasztó, hogy emberi jogként aposztrofálják sokan, s az is, hogy hazánkban az utóbbi öt évben ismét emelkedni kezdett a befejezett öngyilkosságok száma. Ezen trend megfordítása komplex eszközrendszerrel elsőrendű társadalmi feladat kell legyen, amelyben a lelki egészségmegőrzés szakembereinek kiemelt a felelőssége. A jogalkotás eszközeivel is szükséges lenne ezen egészségmegőrzés keretfeltételeinek fokozott biztosítása, tudván azt, hogy az ember élni akar, mégpedig boldogan, de ez az emberi élet aktuális értelmének megtalálásán múlik. Az ehhez vezető helyes út meglelésében korunk embere sok esetben és tekintetben segítségre szorul, vagyis értelemproblémával van dolgunk. Mégis reményteljes Viktor E. Frankl filozófiai antropológiája, mert az minden ember számára képes kiutat mutatni, bármilyen reménytelennek tűnjön is aktuális élethelyzete. Az öngyilkosság tehát nemcsak orvosi vagy erkölcsi probléma, hanem filozófiai antropológiai jellegű is, amelynek helyes szemléletére van szüksége a jogfilozófiának is az önkezüleg elkövetett erőszakos emberölés, illetve sokkal inkább az abban való közreműködés helyes jogi megítéléséhez. Ezen helyes jogfilozófia nélkül a jogász és a jogalkotó jobbjára csak tévelyeg a divatos elképzelések és trendek fluxusaiban, amelyek – véleményünk szerint – a legjobb esetben is csak részizgazságokat hangoztatnak.

308 „Más volt a helyzet a felnőttek kárára elkövetett mérgezőes gyilkosságok esetében. Az áldozatok itt kivétel nélkül olyanok voltak, akik már vagy akik még súlyos terhet jelentettek családjuknak, nem hajtottak többé semmi hasznat, ugyanakkor eltartásra (gondozásra) szorultak. Különösen így volt ez a nyomorék és beteg gyerekeknél, nem egy esetben a felnőtteknél is. Az öregeket illetően sokat nyomott a latban, hogy a földvagyon átörökítésére rendszerint csak az örökhagyó halála után került sor, ami meggátolta az örökösök saját egzisztenciájának időbeni megalapítását. Minden bizonnyal ez volt, ez lehetett sok arzenes gyilkosság tényleges mozzatörugója. Az öregekről történő gondoskodás paraszti gyakorlata vált ilyenformán a gyilkosságok fő okává. Olyan vidékeken »kaptak különösen nagy kedvet« a leszármazottak férfi felmenőjük arzen segítségével történő eltávoztatásához, ahol (1) a föld férfi utódok közötti egyenlő szétosztása az uralkodó eljárás (ami a birtokprózódás folytán szükségképpen növelte az elszegényedés lehetőségét); (2) ahol a végrendeleti úton való örökhagyás volt érvényben.” Gyáni i. m.

309 „Tanulság. A bűnözés korabeli megnyilvánulásai is árulkodnak egy társadalom állapotáról és sajátos működési módjáról. Így volt ez a Horthy-korban is. A háborút és a forradalmakat követően csődbe jutott paraszttételforma szélsőséges megnyilvánulásaként értékelhetjük azt, ami Tiszazug, Kőröszug és Zala falvaiban, illetve Békés és Csongrád tanyáin arzenes gyilkosságok formájában folyt nap mint nap büntudat és a lelkiismeret-furdalás nélkül. A gazdasági, megélhetési viszonyaiban beszorított, egyúttal elemi erkölcsi ösztöneiben megzavarodott népi társadalom betegsége jutott nyíltan kifejezésre ezáltal.” Gyáni i. m. Tiszazug és környéke nagyon elmaradott volt kulturális téren is, ideértve a vallási ismeretek szinte teljes hiányát is. Az akkori vallási tudatlansági állapotokról például ebből a könyvből szerezhetünk egy átfogóbb, hiteles képet: Radó Polikárp: *Tiszazugi történet*. Hasonmás kiadás (eredeti kiadás: 1945). Pannonhalma, Szolnok, 1990.

