

DELI GERGELY

Homo oeconomicus, homo myopicus és homo sapiens – Avagy mit tanultam Könczöl Miklós Dikológiájából?*

I. A MŰRŐL ÁLTALÁBAN

Milyen szempontokat kell figyelembe vennünk, amikor egy könyvről alkotunk értékítéletet? Aristotelés jogsértésre vonatkozó megfontolásait analógiaként segítségül hívva vizsgáljunk meg három szempontot. Először, hogy milyen célból íródott a könyv? Másodsor, milyen „lelki állapotban” volt az írója? Végül pedig, hogy milyen és milyen helyzetben lévő olvasók számára íródott a mű?

Könczöl Miklós „Dikologia” című könyvének közvetlen praktikus célja a doktori fokozat elnyerése volt, amelyre 2013 novemberében sikeresen sor is került a Durhami Egyetemen. A mű általános célja ettől azonban számunkra sokkal fontosabb: úgy tűnik, hogy a szerző a klasszika-filológusok és a jogelmélet művelői közötti, hazánkban jelenleg eléggé lankadt diskurzus megélénkítésére törekedett. Természetesen felvetődik a kérdés, hogy egyáltalán szükség van-e a *Dikológiához* hasonló olyan művekre, amelyek a klasszika-filológia eredményeit teszik hozzáférhetővé a jogtudomány művelői számára. Válaszképpen elégedjünk meg egy felületes, összehasonlításra alapuló érveléssel. Az angol és német vonatkozó szakirodalom gazdagsága és az ógörög forrásszövegekkel szemben külföldön tapasztalható megélnkülő érdeklődés azt bizonyítja, hogy a Könczöl-féle, nem egyszerűen interdiszciplináris, inkább bi-diszciplináris megközelítésekre szükség van. A szerző a kitűzött célt, a tudományágakon átívelő tudományos párbeszéd katalizálását művében belül is igyekezett megvalósítani. Tollából egy, a nemzetközi klasszika-filológiai szakirodalommal aktív diskurzusban álló mű született, amely okkal tarthat igényt a hazai jogtudósok érdeklődésére is.

Térjünk át a következő, a tudományos „lelki alkatra” vonatkozó szempontunkra. A szerző műbeli habitusát legegyszerűbben a „kettős” jelzővel minősíthetjük. A könyvben, amely a Gondolat Kiadó *recta*

* Könczöl Miklós: *Dikologia. Törvénytörési retorika és jogi érvelés Aristotelésnél. (Recta ratio - in nuce sorozat.)* Gondolat Kiadó, Budapest. 2015. 200.

ratio sorozatának *in nuce* alsorozatában^[1] kapott helyet, a szerző egyrészt Aristotelésnek a jogi érveléssel és a törvényszéki retorikával kapcsolatos nézeteit tekinti át, másrészt a törvényszéki beszédek sajátos érveivel foglalkozik. Az első részben inkább klasszika-filológusi énje dominál, hosszan fejtegeti például a platóni hatás kérdését, azaz lényegében azt a problémát, hogy vajon helyesen járunk-e el akkor, ha Aristotelés Rétorika című művét Platón tanításai alapján értelmezzük. Ezen első részben ugyan foglalkozik egy látszólag jelentős jogtudományi kérdéssel is: nevezetesen, hogy a törvényszéki szónok szerepe vajon csak a tényállás konstruálására szorítkozzék-e, vagy esetleg annak jogi minősítését is el kell, illetve érdemes-e elvégeznie; e kérdéskört is azonban inkább filológiai érvekkel, az ógörög terminusok értelmezésével közelíti meg. A mű második részében Könczöl énjének egy másik, „jogászasabb” oldalát (vagy egy másik, jogászai énjét) csillantja meg, amikor a törvényszék előtt tipikusan felhasználható érveket egy kezdetleges aristotelési jogdogmatika részeként igyekszik bemutatni.

Jót tesz-e a szerzőnek és nekünk, olvasóknak ez az intellektuális skizofrénia? A duális felépítésből véleményem szerint az következik, hogy a szerző lelki szemei előtt egy alapvetően jogtudományi háttérű, a klasszika-filológia sűrűjében botladozó olvasóközönség lebegett, akit biztos kézzel kell bevezetnie a releváns ógörög szakkifejezések világába és az ókortudományi irodalom kurrens dilemmáiba, hogy ezen szellemi muníció birtokában képes legyen a jogi érvekre, jogdogmatikára vonatkozó tudásanyag megfelelő értékelésére. E megközelítést alapvetően helyeselhetjük, az első fejezet sem válik didaktikussá. Intellektuális baedekerünk élvezhetőségét nem rontja le, hogy több esetben vissza kell lapoznunk a könyvben, hogy egy korábban talán érintett, de az újabb előfordulásra már elfeledett ógörög kifejezést megértsünk. A szerző egyébként is hajlamos magasra tenni a mércét az olvasó számára. A szerző számos, a görög törvényszéki eljárásra vonatkozó ismeret birtoklását feltételezi, és annak, aki ezekkel mégsem rendelkezik, néha az az érzése támadhat, hogy a könyv egy kissé a „levegőben lóg”. Mindez azonban azzal a pozitív következménnyel jár, hogy a Könczöl által ismerttetett érvek mintegy időtlennek válnak. A könyv gondolati üzenete ebben az univerzális formában sokkal könnyebben talál utat a más jogi diszciplínák művelői irányába. Másrészről a felfedezés öröme és az olvasás során felhívott asszociációk, gondolatok gazdagsága is feledtetni a fent említett nehézségeket.

II. A JOG MINT A JÓ ÉS MÉLTÁNYOS MŰVÉSZETE

A következőkben néhány római jogi példán keresztül igyekszem bemutatni, hogy Könczöl kis könyve milyen új meglátásokkal gazdagíthatja jogelméleti

[1] Sorozatszerkesztők Paksy Máté és Tattay Szilárd, akik e projektumukkal a kortárs jogtudományi irodalom „Nyugat”-ját bocsátották útjára.

és jogtörténeti kutatásainkat, illetve, hogy miképp segíthet egyes vitatott fragmentumok értelmezésében. Ennek során segítségül folyamodom két másik remek munkához. Az egyik Könczölnek a recenzeált könyvet kísérő másik műve, a „Platón a jogi rétorikáról”. A másik pedig a hazai *law and economics* egyik jeles képviselőjének, Cserne Péternek a „Közgazdaságtan és jogfilozófia” című, összefoglaló jellegű munkája. Úgy vélem, hogy ezeknek, az első látásra nagyon eltérő könyveknek az „összeolvasása” nem lesz haszontalan.

Az első példám jogelméleti jellegű. Arról van szó, hogy vajon Platón és Aristotelés azonos vagy eltérő álláspontot foglaltak-e el abban a kérdésben, hogy a rétorika *techné*-e. Platón legfőbb, a Gorgiasban és a Phaidrosban kifejtett álláspontja értelmében a rétorika nem *techné*, hiszen nincsen saját tárgya, másrészt önmagában nem bír erkölcsi értékkel. Könczöl – a többségi szakirodalmi állásponttal ellentétben – ahhoz a kisebbségi nézethez csatlakozik, hogy Aristotelés e tekintetben elhatárolódik a platóni értékítéllettől. E vitát, amely nyilvánvalóan közvetlenül érinti a törvényszéki szónoklat mibenlétét, a híres celsusi definíció – miszerint a jog a jó és a méltányos művészete (*ius est ars boni et aequi*)^[2] – fényében érdemes átgondolnunk. A jog ezen meghatározása alapján *techné*, mesterség vagy az elterjedtebb magyar fordítás szerint művészet, azaz platóni értelemben saját tárggyal és erkölcsi értékkel kell bírnia, módszere pedig a dialektika.^[3] Aristotelés *techné*-fogalma alapján ezt azzal bővíthetjük, hogy a jognak mint „mesterségnek” rendszeresen művelhetőnek kell lennie. A rendszeresség alatt ebben a vonatkozásban racionalitást, azaz a szubjektumtól független objektív, elfogadásra kényszerítő szellemi tekintélyt és megismételhetőséget értünk. Ha tehát a jog Celsus szerint *techné* (*ars*), akkor Platón és Aristotelés alapján önálló tárggyal és erkölcsi értékkel kell bírnia, valamint racionális természetűnek kell lennie. E feltételek figyelembevételével – eltérve a kissé romantikus, bevett fordítástól – újraértelmezhetjük Celsus jogra vonatkozó definícióját. A jog sajátos tárgyát a materiális és immateriális jószágokban, az egyes vagyonelemekben (*bonum*) határozhatjuk meg. Erkölcsi értékességre pedig azáltal tesz szert a jog, hogy a meghatározás másik eleme, a méltányosság (*aequum*) miatt az érintetteknek esetlegesen le kell mondani valamiről, amihez egyébként joguk lenne.^[4] Azaz a „*ius est ars boni et aequi*” gyakori használatától kissé elkoptatott szólama egyszerre új megvilágításba kerül. A *techné* alapú értelmezés szerint a jog az a művészet, amely a jogosultságok biztosításával és azok kivételes esetben történő elgyengítésével a közérdek mindenkire egyaránt vonatkozó és megismételhető (azaz racionális) követelményei szerint foglalkozik.

[2] Ulp. D. 1, 1, 1pr.

[3] Könczöl, 2015(a), 61.

[4] Hamburger szerint ez volt a méltányosság hagyományos értelme. Ld. Hamburger, 1971, 99. Idézi Könczöl, 2015(a), 145.

III. AZ ELKÖVETŐ JELLEME

A következő példa azt mutatja be, hogy Aristotelés egyik, az érintett általános jellemére vonatkozó érve miképp kamatoztatható egy igencsak vitatott, a jó erkölcsökbe ütköző végrendeleti kikötésre vonatkozó, Digesta-beli fragmentum értelmezése során.

Aristotelés a jogsértőkre vonatkozó felvetése szerint az emberek akkor cselekszenek rosszat, ha úgy gondolják, hogy az adott cselekvés megvalósítható, és hogy ők képesek is rá (Rh. 1372a 5-9). Ezen állítás túlságosan triviálisnak tűnik ahhoz, hogy komolyabban foglalkozzunk vele. Azonban az athéni törvényszéki eljárások során az elkövető, illetve az alperes jellemének taglalására nagy figyelmet fordítottak, és a mai gyakorlattól eltérően érdekesképpen nem a büntetés mértékének meghatározásánál, hanem a bűnösség kérdésének eldöntése során vették figyelembe. Vajon miért?

Egy ideális, racionális világban (olyanban, amilyenről Aristotelés Rétorikájában a korábbi irodalomtól eltérve szólni kíván) a bizonyítás a következőképp történik. A bírónak valamiképpen meg kell határozni a maga számára egy kiindulási „referenciaszintet” arról, hogy az előtte vádlottként vagy alperesként álló személy mekkora valószínűséggel követte el azt a jogsértést, amellyel vádolják. Erről a „bázisról” kiindulva mérlegeli majd racionális módon az ellenérdekű felek által elé tárt bizonyítékokat. Ezek az új adalékok a referenciaszinthez képest csökkentik vagy növelik a „bűnösség” valószínűségét. A folyamat végén a bíró az ilyen módon okszerűen kialakított meggyőződése alapján hozza meg ítéletét a tényállás és ezzel a bűnösség kérdésében.

Az Aristotelés által sugallt modell nagy hasonlóságot mutat Thomas Bayes angol statisztikus által a 18. században megfogalmazott tétellel, amely egy esemény valószínűségét két előzetes körülmény, a kiindulási hipotézis valószínűsége és a később megfigyelt események valószínűsége alapján határozza meg. A törvényszéki kontextusban az elkövető jellemére vonatkozó információk lényegében a kiindulási hipotézist határozzák meg: mekkora az *a priori* valószínűsége, hogy az adott karakterű személy elkövette a bűncselekményt? A további, a konkrét esetre vonatkozó bizonyítékok pedig erről a kiindulási alapról mozdítják el a bűnösség vagy az ártatlanság irányába az adott jogsértés elkövetésének *a posteriori* valószínűségét.

Az elkövető jellemének felvázolása tehát döntő jelentőségű.^[5] Sokat nyom a latban, hogy a konkrét esetre vonatkozó bizonyítékokat mekkora kiindulási valószínűségre vonatkoztatjuk.^[6] Ráadásul az elkövető jellemére vonatkozó

[5] Vö. Könczöl, 2015(a), 49.

[6] Érdekes felfigyelnünk rá, hogy az ítékezés ezen racionális, a Bayes-tételen alapuló modellje ellentmond az ártatlanság védelme büntetőjogi alapelveinek. E hangzatos elv ellenére szembe kell néznünk a ténnyel, hogy egy büntetőeljárás a gyakorlatban sohasem a vádlott ártatlanságának tételezésével indul (azaz nem 0%-os valószínűségről a tekintetben, hogy elkövette-e a terhére rótt cselekményt). Ha így lenne, nagyon sok személy, akit meg kellene büntetni, nem kapná meg jogos büntetését.

a priori hipotézis nélkül minden törvényszéki munka gyakorlatilag lehetlenné válna, hiszen nem létezne kézzelfogható és elfogadható mértékben racionális alap arra nézve, hogy az adott személy elkövetett-e egy bizonyos cselekményt, avagy nem. Az elkövető jellemére vonatkozó érv nem hogy nem banális, hanem nélkülözhetetlen és szükségszerű eleme minden hatékony törvényszéki eljárásnak. Ennek fényében az Aristotelés által megfogalmazott, banálisnak tűnő *topos* nem csupán marginális retorikai fogás, hanem az egész eljárást döntő mértékben befolyásoló tartalmi körülmény.

Újszerű következtetésekre juthatunk, ha a fenti megállapításokat az alábbi *Digesta-fragmentum* elemzése során kamatoztatjuk: *Filius, qui fuit in potestate, sub condicione scriptus heres, quam senatus aut princeps improbant, testamentum infirmet patris, ac si condicio non esset in eius potestate: nam quae facta laedunt pietatem existimationem verecundiam nostram et, ut generaliter dixerim, contra bonos mores fiunt, nec facere nos posse credendum est.*^[7]

Egy fiúgyermek, aki apai hatalom alatt állt, olyan feltétellel került örökös-ként kinevezésre, amelyet (túi. a feltételben előírt cselekményt) a szenátus vagy a császár elítélnek. A családapa (egész) végrendelete érvénytelenné válik, mintha a feltétel (előírása) nem állna a (családfő) hatalmában. Úgy kell vélnünk ugyanis, hogy nem tehetünk meg olyan cselekvéseket, amelyek az elődeink iránti köteleességtudatunkat, becsületünket, szeméremérzetünket sértse, és hogy általánosan fogalmazzak, a jó erkölcsökbe ütköznek.^[8]

A jogtudós dilemmája világos. A *paterfamilias* halál esetére szóló akaratnyilvánítása komoly védelmet élvezett a római jogban, gondoljunk csak a *favor testamenti* elvére.^[9] A jelen esetben azonban ezt „védett” akaratot kifejező végrendelet mint „magántörvény” szembe került egy szenátusi határozattal vagy császári rendelettel. A kollízióban álló normák közti hierarchia világos, így a döntés sem lehet kétséges: a köztörvényeknek kell érvényesülniük. A tényleges jogi kérdés „mindössze” az, hogy miképp őrizzük meg a lehető legteljesebb mértékben az atyai akarat méltóságát, és azon keresztül a végrendeletek megvalósulásába vetett közbizalmat. E dilemma feloldására Papinianus egy mesteri érvehz folyamodik. Lényegében azt állítja, hogy a családfő nem is akarhatta a kérdéses feltételt felvenni a végrendeletbe, hiszen úgy kell gondolnunk – érvel –, hogy nem vagyunk képesek a jó erkölcsökbe ütköző módon cselekedni. Ezáltal nem rontja le az atyai akaratot, hanem azt leleményes módon megkerülve azt állítja, hogy ilyen, rosszallást kiváltó akaratról nincs is szó. Egy, a törvényszéki eljárások során rutinszerűen alkalmazott argumentumot, a fél általános „erkölcsi profiljára” vonatkozó érvet zseniális

[7] Pap. D. 28, 7, 15.

[8] Korábban – még Könczöl könyve és az aristotelési séma ismerete előtt – gyökeresen másképp értelmeztem e szöveg helyet. Ld. Deli, 2013(a), 71–72.; valamint Uő., 2013(b), 123–124.

[9] Wieling, 1972, 82. Érdekesképp esetünkben *favor testamenti* helyett végeredményben inkább *favor hereditatis*-ről beszélhetnénk. A *favor testamenti* tovább él a BGB 2084. §-ában.

módon használ fel arra, hogy biztosítsa a központi állami akarat érvényesülését, azt a látszatot keltve, hogy eközben a magánakarat sem sérült. Ez az értelmezés analóg azzal az aristotelési gondolattal, hogy a törvény „kiigazítása” nem jelentheti érvényessége tagadását, hanem csakis a törvényhozó szándékára való utalással történhet.^[10] Mivel jelen esetben az érintett személy már elhunyt, csupán a jellemre vonatkozó *a priori* hipotézisre támaszkodhatunk, ami lényegében egy arra vonatkozó vélelem, hogy az elhunyt családfele erkölcsös személy volt. A jogtudós döntése végeredményben méltányosságon alapuló döntésként értékelhető, a szó Könczöl által világossá tett aristotelési értelmében.

IV. ARISTOTELÉS „JOGÜGYLETI TANA” ÉS KÜLÖNFÉLE MODERN EMBERKÉPEK

Könczöl Miklós alapos munkájának következő, váratlan, de annál édesebb gyümölcse, hogy segítségével megkonstruálhatjuk Aristotelés „jogügyleti tanát”. Rendszerének kulcsa az emberi értelem (még hozzá épp objektív korlátai, fogyatékoságai révén), amelyet Aristotelés kategorizálása során több szinten is felhasznál *differentia specificaként*.

Aristotelés a jogilag releváns történéseket két nagy csoportba osztja, embertől független, azaz értelemmel előre nem látható, valamint embertől függő, azaz értelemmel előre látható történésekre.

Az embertől független, értelemmel előre nem látható történések legekleatásabb példája a balszerencse. A kár ebben az esetben az ésszerű számítás ellenére következik be, és így oka sem lehet egy esetleges helytelen erkölcsi beállítódás. A balszerencse jogi szempontból paradigmikus esete a *vis maior*, a természeti katasztrófa.^[11]

Az embertől függő, azaz értelemmel befolyásolható történéseket Aristotelés a szándékos és nem szándékos alcsoportokra osztja. A nem szándékos cselekmények közé sorolja a kényszer hatása alatt elvégzett cselekményeket, valamint azokat az eseteket, amelyek olyan információhiányra vezethetőek vissza, amelyekért az érintett nem felelős. Aristotelés ezzel az alcsoporttal tulajdonképpen azt a leegyszerűsítő antropológiai modellt írja le, amelyet más összefüggésben és jóval később, elsősorban a piaci viselkedés jellemzésére a neoklasszikus közgazdaságtan a *homo oeconomicus* absztrakt alakjával is megkonstruált.^[12] Ez a racionálisan (szándékosan) cselekvő ember fiktív ideálja, akinek nem hatékony döntései elsősorban az információhiányra vagy a tranzakciós költségekre vezethetőek vissza.

[10] Könczöl, 2015(a), 153.

[11] Ld. Uo. 132.

[12] A kifejezést a 19. század végén már használták John Stuart Mill kritikussai. Ld. Persky, 1995, 222. A fogalom eredete azonban meglehetősen bizonytalan. Ld. O’Boyle, 2007, 321–322.

Aristotelés a szándékos cselekmények alcsoportjában különbséget tesz jogsértés és hiba között (vö. EN 1135b 8-11).^[13] A jogsértést tudatosan elkövetett (szándékos) és törvénybe ütköző károkozásként definiálja (Rh. 1368b 6-7). Hibának pedig azt az esetet minősíti, amikor a kár nem az ésszerű számítás ellenére, de nem jellemhiba miatt következik be. Ezen esetkör a gondatlanság mai felelősségi alakzatával mutat fel hasonlóságot.^[14] A hiba integrálása révén Aristotelés tovább halad egy olyan emberkép irányába, amelyet ma a viselkedési közgazdaságtan empirikusan valószerűbb emberképe képvisel. Az értelem kulcsfogalma felől megközelítve azt mondhatjuk, hogy az egyén jogsértése esetén értelmi képességét szándékosan állította a törvényszegő cselekmény szolgálatába, míg hiba esetén egyszerűen nem használta meglévő ezen adottságát.

Szintén a szándékos cselekedetek közé tartoznak az ún. „indulatból elkövetett” cselekmények, ezek pontos besorolása azonban kérdéses. A Rétorikában Aristotelés egyértelműen a jogsértések közé sorolja ezt az altípust, amely az ésszerűség objektív mércéjét alapul véve helyes és védhető álláspont. Hiszen az értelem segítségével – legalábbis elméletileg – a különféle emberi indulatok megfékezhetőek és legyőzhetőek.^[15] Ráadásul a magát ismerő és magára figyelő, azaz racionális ember fel is készülhet a szenvedélyek ostromára, hiszen tudhatja, hogy milyen szituációkban milyen módon hajlamos elragadtatni magát. Akármennyire is elgondolható elképzelésről van is szó, a „valóságban” azt tapasztaljuk, hogy csak kevés ember képes erre a tudatos önkontrollra.^[16] Ennek következtében az objektív rendszer szigorán enyhíteni szükséges, hogy az ne csak a kivételeket, hanem elsősorban a nagy számban előforduló, átlagos eseteket kezelje. A Nikomachosi Etikában a szenvedély hatása alatt elkövetett cselekményeket Aristotelés talán ezért helyezi el a hibákhoz közelebb, valahol a jogsértés és a hiba között.^[17]

Miért érezte Aristotelés feljogosítva magát ezen engedmény megtételére és ezzel az objektív ésszerűségi mérce áttörésére? Feltehetően azért, mert e szenvedélyek a természettől adottak, azaz az embertől függetlenek, és így lényegében a születés vak véletlene alapozza meg az egyes személyek hajlamát az indulatos cselekvésekre. Ezen cselekmények eredetüket tekintve így az értelemmel előre nem látható körülményekkel mutatnak rokonságot, egyfajta balszerencseként foghatóak fel, a rawlsi születési lottóhoz^[18] hasonlóan. Az adott személy nem tehet róla, hogy milyen génkészlettel, hajlamokkal született, ezért kisebb okunk van rá, hogy indulatos cselekményeire a törvény teljes szigorával sújtsunk le,

[13] Fuller szerint „a jog egész testét átszövi a döntés két visszatérő mércéje: a vétkekesség és a szándékosság.” Ld. Fuller, 1969, 167. Idézi Cserne, 2015, 366.

[14] Ld. Könczöl, 2015(a), 132.

[15] Hérakleitosz volt az első görög gondolkodó, aki az etikát a természet, a dolgok ésszerű működése alapján kívánta megalapozni. Ld. ehhez Szoboszlai-Kiss, 2014, 103.

[16] Platón is úgy vélte, hogy – legalábbis az emberek egy része – korlátozottan racionális gondolkodású. Ld. Törvények 722b 6-7. Erről részletesebben Könczöl, 2015(b), 84. lábj. 105 és 94.

[17] Vö. Könczöl, 2015(a), 134.

[18] Ld. erről Rawls, 2001, 74–75.

úgy, mintha szimpla jogsértést követett volna el. Ezzel szemben nincs helye megértésnek és méltányos eljárásnak akkor, ha az egyén „nem tudatlansága miatt, de tudatlanul cselekszik, olyan lelkiállapotban, mely sem természetes, sem emberi” (EN 1136a 7-9).^[19]

Amint már utaltam rá, az aristotelési hiba végeredményben a *behavioral economics homo myopicus*ára,^[20] rövidlátó emberére jellemző tulajdonság. Ez a személy ésszerűtlenül jár el többek között akkor, amikor alábecsüli bizonyos események jövőbeni bekövetkezésének esélyét, mint a modern büntetőjog *luxuriája* (tudatos gondatlansága) esetében. Ebben az esetben az értelem használata fogyatékos, hiszen az elkövető látja az esetleges következményeket, csupán könnyelműen bízik azok elmaradásában. A rövidlátó személy másrésztől ésszerűtlenül nagyobb jelentőséget tulajdonít bizonyos, jól érzékelhetővé tett (*salient*,^[21] például a jelenben kisebb anyagi hátrányt jelentő) jellemzőknek a rejtett, hosszú távú költségek rovására. Azaz végeredményben lemond arról, hogy egy jelenség összes jellemzőit az ésszerűség követelményeinek megfelelően mérlegelje. Ez a modern büntetőjog dogmatikájában a hanyag gondatlanság (*negligentia*) fogalma alá vonható kategória.

A fentiek alapján úgy tűnik, hogy Aristotelés az ésszerűséget (az értelemmel előre láthatóságot) alapvetően objektív értelemben használja, azaz nem az adott egyén potenciális vagy aktuális értelmi képességeihez igazítja. Ez a túlzó objektivitás rendszerét azonban rugalmatlanná és életszerűtlenné tenné, ezért további finomításokat végez, és bizonyos esetekben, a „lélek szenvedélyei” következtében elkövetett cselekmények vonatkozásában, megengedi az ésszerűség szubjektív, azaz az érintett személyhez kötött mérceként való használatát.^[22] Az indulatból elkövetett cselekmények kategóriájának felvételével végeredményben a viselkedési közgazdaságtan emberképétől is plauzibilisebb antropológiát alkotott meg.

V. ARISTOTELÉS FELELŐSSÉGI RENDSZERE EGY RÓMAI JOGI ESET TÜKRÉBEN

A fentebb ismertetett aristotelési emberképből egy összetett és praktikus felelősségi rendszer vezethető le, amely nem marad el a klasszikus római jog fejlett felelősségi szabályozásától sem. Az aristotelési modell használhatóságát a

[19] Idézi Könczöl, 2015(a), 134.

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

[21] Erről részletesebben ld. Cserne, 2015, 342.

[22] Aristotelés ezen „gyakorlati ésszerűség” felfogása élhet tovább egyes, a jog kauzalitásával foglalkozó modern elméletekben. Ld. Cserne, 2015, 359.

Digesta egyik legrejtélyesebb^[23] fragmentumán szemléltetem.^[24]

Az eset leírásából megtudhatjuk, hogy Saufeiuss^[25] hajójába többen gabonát ömlesztettek.^[26] A hajós a közös rakományból az egyiküknek visszaadta áruja egy részét, majd a hajó elsüllyedt. A jogkérdés az, hogy vajon a többi kereskedőt megilleti-e az áru „eltérítése”, azaz a nem megfelelő személynek való átadása esetén indítható, *actio oneris aversi* elnevezésű keresetet a hajóssal szemben. A válasz érdekében Alfenus, illetve Paulus^[27] két, egymást kiegészítő, a tényállás következtében analóg szerződéstípust (a *locatio conducti*ót [vállalkozási szerződés] és *depositum*ot [letét]) elemzett. Ezek dogmatikai sajátosságainak vizsgálata alapján arra a következtetésre jutottak, hogy a kereskedők nem jogosultak az *actio oneris aversire* a hajós ellen. Ezzel tulajdonképpen a konkrét jogesetet meg is oldották, azonban hipotetikus tényállásokra alkalmazott finom jogi distinkciókkal további érvekkel szolgáltak. Először megállapították, hogy ha a más részére kiadott helyettesíthető dolog valamilyen módon meg lett volna jelölve vagy fizikailag világosan el lett volna különítve (pl. kosarak vagy rekeszek segítségével), a kereskedők vindikálhatnák azt, hiszen ekkor a tulajdoni helyzet egyértelműen megállapítható lenne a javukra. Másrészt kifejtették, hogy nem lehet a rakomány eltérítéséről beszélni abban az esetben, amikor az helyettesíthető jellegénél fogva a berakodás pillanatában átment a hajós tulajdonába.^[28] Továbbá azt is megállapították, hogy ha a hajós a rá bízott egyedi dolgot nem vagy nem a megfelelő személynek adja ki, a megrendelők *actio furtit*, a lopás keresetét indíthatják meg ellene. A szöveghely záró részében a döntés második elemét vizsgálták meg közelebbről, nevezetesen azt a kérdést, hogy a hajós jogszerűen teljesített-e akkor, amikor a kereskedők egyikének kiadta a gabonáját. Arra a következtetésre jutottak, hogy Saufeiuss joghatályosan teljesített, mert a helyettesíthető árut a megfelelő személynek szolgáltatta ki. A hajós a kölcsönösen előnyös jogviszonynak^[29]

[23] A szöveget számtalan interpolációkritikai gyanúsítás érte. A magyar szakirodalomból ld. Visky, 1949, 474–477; valamint Bessenyo, 2001, 49–53. Ld. továbbá Beseler, 1925, 467.; Vassalli, 1960, 1441.; Michel, 1962, 767.; Albanese, 1971, 9259.

[24] Paul. D. 19, 2, 31.

[25] Talán L. Saufeiusról, a gazdag kereskedőről van szó, akit Ciceró is több helyen említ. Vö. Cic. Ad Att. 1, 3, 1; 2, 8, 1; 4, 6, 1; 6, 9, 4. Erről újabban és további irodalomra is nézve ld. Forschner, 2011, 15 margószám, 1. láb.

[26] Az ömlesztés jogi következményeire nézve ld. De Santis, 1946, 111.

[27] Paulus a valószínűleg jóval részletesebb Alfenus-féle Digesta alapján foglalta össze Saufeiuss esetét. A pontos szerzősége nehéz megállapítani, mert az epitomálás folyamata megengedte a szöveg megváltoztatását. Ld. Klami, 1969, 99. Egyes szerzők azt feltételezik, hogy a szöveget alaposan átdolgozták. Így Metro, 1995, 207. Mások az egész szöveget aggályok nélkül Alfenusnak tulajdonítják, ld. pl. Rodríguez, 2002, 477.

[28] Windscheid és Pernice ezzel szemben felteszi, hogy a rakomány egészen a célkikötőig közös tulajdonban maradt. Ld. Windscheid, 1891, 46512.; Pernice, 1963, 99. Ezzel szemben az „*in creditum iri*” Geiger szerint is a tulajdonátszállásra utal, és nem arra, hogy kölcsönszerződés jött volna létre. Ld. Geiger, 1962, 28.

[29] E fordulatot későklasszikus betoldásnak tartja Pflüger, 1947, 197sk.; Nörr, 1956, 102.; Wilinski, 1961, 356–358.

megfelelő gondosságot tanúsította, amikor csak az egyik megrendelőnek adta ki a gabonáját, még ha ezzel őt kedvezőbb helyzetbe hozta is a többiekkel szemben, hiszen valakinek mindenképp elsőnek kellett lennie a teljesítés során.

Miképp értelmezhető-e a szöveg az aristotelési felelősségi kategóriák mentén?

A hajó minden bizonnyal *vis maior*, vélhetően egy tengeri vihar következtében pusztult ez. Ez az esemény Aristotelés rendszerében az embertől független, értelemmel előre nem látható eseménynek, balszerencsének minősül. Az így elszenvedett kárt – azaz hogy tulajdonképpen a kiadott gabonán kívül a teljes rakomány elpusztult – a tulajdonos maga viseli. Ezt a kérdést a fragmentum nem is exponálja, a kereskedők a kiadott gabona miatt kívánnak eljárni a hajós ellen. Perbeli taktikájuk szerint először egy súlyosabb cselekményt, az aristotelési értelemben vett jogsértést kívánnak Saufeiusra bizonyítani. Ha ezzel kudarcot vallanak, a második lépésben amellet érvelnek, hogy a hajós aristotelési értelemben vett hibát követett el.

Mint láttuk, a jogvitában *responsumot* szolgáltató jogtudós esetünkben kizárta a jogsértést, megállapítván, hogy a gabona kiadása jogszerűen történt. A hajós nem szegte meg a szerződést, amikor nem a kereskedők közösségének, hanem csupán egyiküknek adta át a gabonát, mert a gabona feletti rendelkezési jogot már a berakodás pillanatában megszerezte. Így jogsértés, azaz szándékos, kárt okozó és törvényszegő magatartás nem terheli Saufeiust. A szövegbeli példák között azonban már találunk példát a jogsértésre: az egyedileg azonosítható dolog vissza nem adása vagy nemtulajdonosnak történő kiadása lopást valósít meg.

Ha már a jogsértést nem sikerült, a kereskedők legalább egy hibát igyekeznek Saufeiust terhére róni. Azt állítják, hogy a hajós nem gondosan járt el azon személy kiválasztásakor, akinek teljesített. Azaz a hajósnak ésszerűen tudnia kellett volna, hogy igazságtalan előnyhöz juttatja azt a személyt, akinek elsőként adja ki a gabonát, mégis így, az ésszerűség ellenére cselekedett. Azaz Saufeiust nem racionálisan járt el, és cselekménye nem jellemének hibájából fakad, hiszen sem nyereségvágy, sem egy konkrét kereskedő előnyben részesítésének erkölcs-telen szándéka nem vezethette. Így cselekménye a kereskedők szerint megfelel a hiba aristotelési fogalmának. Az esetről jogi véleményt adó jogtudós e vádat egy, az objektív értelemre, a kényszerítő erejű logikára alapozott érveléssel veri vissza. Eszerint valakinek mindenképp elsőnek kellett lennie, és erre a körülményre a hajósnak semmilyen ráhatása nem volt.

Mint láttuk, a szövegben világosan elkülöníthető Aristotelés felelősségi rendszerének három fő kategóriája: a balszerencse, a jogsértés, valamint a hiba.

VI. KIS FILOZÓFIAI EXKURZUS: ERKÖLCS ÉS SZABADSÁG ARISTOTELÉS NYOMÁN

Az indulatból elkövetett cselekmények esetében az értelem kontrollként való használata marad el az egyidejűleg lefolyó cselekvés vonatkozásában, míg a hiba – mint már láttuk – az értelem használatának elmaradását vagy fogyatékoságát jelöli a cselekményt megelőző időszakban. Ha tehát a hiba fogalmának határait megfelelően tágan húzzuk meg, az indulatból elkövetett cselekvés a hiba egy alkategóriájának tekinthető, hiszen – legalábbis potenciálisan – mindig megvan a pillanatnyi esély a dühkitörés eltörésének értelemmel való megfékezésére. Másrészről viszont a felindult állapotban végzett cselekvések ugyanúgy jogsértőek és elkövetők igazságtalanoknak tekinthetőek. Erkölcsi tökéletlenségükre tekintettel jellemük mégsem igazságtalan Aristotelés szerint (EN 1135b 23). Azaz Aristotelés nem egy elképzelt, erkölcsileg tökéletes fiktív személyt vesz figyelembe rendszere kialakításakor, hanem a valóságos, gyarló hús-vér embert.

A fentiek alapján érthetővé válik az indulatból elkövetett cselekmények besorolásának nehézsége, hiszen valahol a balszerencse, a hiba és a jogsértés magaskerítéssel nem védhető hármashatárán foglalnak helyet. Voltaképpen ez a határterület a szabadság egyetlen valódi lélettere. Hiszen a vágykielégítés (irányuljon jogsértésre vagy egyszerűen csak fogyasztásra) során végeredményben a preferenciáinknak való szolgálai alávetés valósul meg, és csak akkor cselekszünk szabadon, amikor az értelem révén úrrá leszünk azokon a késztetéseken, amelyeken potenciálisan lehetséges úrrá lennünk (azaz a szándékos cselekményeken belül),^[30] továbbá ha nyitott szívvel elfogadjuk azon történéseket, amelyeket nem tudunk befolyásolni (azaz például a balszerencsét).

A valódi szabadság akkor valósul meg, amikor az egyén a különböző végki-fejleteknek alacsony hasznosságot tulajdonítva csábító hatásukat semlegesíteni képes. Azaz értelmével akképp választ, hogy nem enged vágyai szubracionális késztetéseinek. Minden egyéb esetben az egyént megkötik a saját maga által felállított preferenciahierarchiák, azaz saját választásainak foglya marad.^[31] A szabadság nem a passzív nem-választás, hanem az a racionális beállítódás, amely révén a csupán ideiglenes vágykielégítést jelentő késztetések kívánatosságát minimalizáljuk azáltal, hogy későbbi, szinte teljes értéktelenségükre tekintettel diszkontáljuk őket. Így tulajdonképpen nem csak az lesz közömbös, hogy mit választunk az ilyen típusú preferenciák közül, hanem az is, hogy ki választ, mert identitásunkat nem saját, hanem embertársunk (azaz mindig egy másik) választásai alapján határozzuk meg: Szeresd felebarátodat mint önmagadat!^[32]

[30] Hart és Honoré szerint a jog ésszerűen elvárhatja az egyéntől azt, amit a hétköznapi emberek teljesíteni képesek. Ld. Cserne, 2015, 359.

[31] Megerősítőleg George, 1999. Idéze Cserne, 2015, 128.

[32] Mt 22, 39.

Ebben az értelemben mutatkozik valamely hasonlóság az aristotelési igazságkeresés és a keresztény életvezetési parancs között. Mindkettő – a perfekcionizmushoz hasonlóan – a jó objektív elméletét vallja.^[33] Mindkettő központi jelentőséget tulajdonít a vágyaktól megtisztított szabad választásnak, amíg azonban a választás lehetőségét és végrehajtásának eszközeit Aristotelésnél az univerzális (azaz sokféle élethelyzetben alkalmazható) és szükséges, de legalábbis kívánatos eszközként az értelem biztosítja, addig a keresztény életvitelben az értelem (azaz a racionális önkontroll) szerepe szingulárisan arra szorítkozik, hogy a szeretetparancs megvalósításában segítse. Ráadásul az ésszerűség itt akár nélkülözhető is, hiszen a szeretet eszménye tudatosság nélkül, akár gyermeki fejjel is realizálható. A krisztusi modell végeredményben az aristotelési racionalitásból kinövő közgazdaságtani rendszertől leginkább abban különbözik, hogy egy abszolút, fogalmilag nem korlátos célt tűz ki. Azaz a keresztény választásra nem a közgazdaságtanilag értelmezhető relatív, alternatív és szűkös erőforrások keretében kerül sor. Az aristotelési megközelítés pedig abban más az ökonomiaihoz képest, hogy a városállam törvényeiben nem csupán a választást befolyásoló korlátokat, hanem erkölcsi önértékkel bíró szabályokat lát.

Az elbotlás mindkét (az aristotelési és a keresztény) rendszer sajátja: mindannyian hibázunk (azaz nem jól használjuk értelmünket) és vétkezünk (megszegjük a szeretetparancsot). A keresztény élete legalább olyan nehéz, mint a teljesen racionális emberé. Az utóbbi, racionalitásából fakadó tanulási képességének köszönhetően – elméletileg – egyre felvértezettebben áll a rátörő vágyakkal szemben.^[34] A keresztény ember hasonlóképpen – istenképisége kibontakoztatásának dinamizmusában – egyre kisebb felületen kénytelen védekezni, amint lemondásai révén a kísértés egyre újabb területeit számolja fel. A racionális embernek önkorlátozó belátással, a kereszténynek pedig szeretettel kell élnie. A keresztény ember „tranzakciós költségei” várhatóan alacsonyabbak lesznek racionális társáénál, hiszen a szeretetparancs realizálása érzelmileg a szerető személy számára is pozitív, kívánatos preferenciát jelent, míg a belátásra hagyatkozó racionális embernek minduntalan át kell másznia az önösség korlátján. Ha minden valóban racionálisan haladna, a szeretet felszámolná az ésszerűséget.

VII. AZ „ERKÖLCSÖS INDULAT” A JOGALKALMAZÁSBAN

A törvényszéki szónoklat kontextusában a természet adta késztetések, indulatok közül Aristotelés csupán a negatív, másnak kárt okozó ösztönökkel foglalkozott,

[33] Ld. Cserne, 2015, 322. láb. 536.

[34] Ezt a tanulási képességet Cserne szerint a jognak is érdemes figyelembe vennie. Ld. Uo. 346–347.

azonban nincs akadálya annak, hogy meglátásait az altruisztikus emberi késztetésekre is kiterjesszük. Végző soron a jogtudományának az általa szabályozott életviszonyok teljessége miatt az önfeláldozó, illetve a „korlátozottan önzetlen”^[35] cselekményekkel is foglalkoznia kell.

A pozitív emberi késztetések jogbeli recepcióját az alábbi jogeset segítségével demonstrálom.^[36]

1925. augusztus 3-án egy bizonyos Webb munkahelyén, egy malomban takarított. Épp a felső emeleten tartózkodott, és az ott található, egyenként mintegy 35 kilogramm súlyú fenyőfa tömböket tolt le az udvarra. E tevékenység mindennapos rutinmunkának számított számára. Éppen az egyik gerendát kívánta lelökni a malom egyik felsőbb szintjéről, amikor meglátta, hogy McGowin az udvaron pontosan ott tartózkodik, ahová a tömb esni fog. Ha nem tesz semmit, McGowin a helyszínen szörnyet hal. Mivel a tömb leesését máshogy nem tudta megakadályozni, utánaugrott a tömbnek, hogy annak esését saját lendületével befolyásolja. Emiatt komoly sérüléseket szenvedett, eltörte jobb kezét és jobb lábát, bokája is súlyosan megsérült, amelynek következtében egész életére nyomorék maradt. McGowin hálából megígérte neki,^[37] hogy élete végéig heti 15 \$ tartásban részesíti. Szavát állta is egészen haláláig, örökösei azonban nem kívántak tovább fizetni, így Webb beperelte őket és meg is nyerte a pert.

Webb önfeláldozó aktusa nehezen értelmezhető az ökonómia racionális eszközeivel. A közgazdaságtudomány emberképének antropológiai elnagyoltsága abból az egyébként praktikus szűkítő feltevésből fakad, hogy a preferenciakielégítést megvalósító cselekvést tekinti a racionális, illetve hatékony cselekvésnek. Jóllehet már Szókratész azt vallotta, hogy a jó nem azonos azzal, ami kellemesnek látszik (Grg. 495d 2-e 2, 497a 3-5), s ezért az ember szándékának az utóbbi helyett az előbbire kell irányulnia (Grg. 501b 1-c 5, 503a 5-9).^[38] A racionálisnak maszkírozott közgazdaságtan észellenes alaptézisét érzékletesen foglalta össze Hume: „Az ész csak rabszolgája a szenvedélyeknek, s meg kell maradjon ennél, nem igényelhet magának más feladatot, mint szolgálni és engedelmeskedni neki.”^[39] A materiális vágykielégítésből eredő önérdekkövetés többnyire jól leképezi a valóságot a piac körülményei között, azonban a tágabb életvalóságot tekintve már okkal szaporodnak a fenntartások e modellel szemben.^[40] Amint már Aristotelésnél láthattuk, az értelem és az indulat

[35] A fogalmat Harttól kölcsönöztem. Ld. Hart, 1983, 80. Idézi Cserne, 2015, 366. l.áb. 627.

[36] Webb v. McGowin 27 Ala.App. 82, 168 So. 196. Egy másik példa: Mills v. Wyman 20 Mass. (3 Pick.) 207. Erről ld. Watson, 1997, 1751.

[37] Az ígéret nélküli, nem professzionálisan mentéssel foglalkozó személy által realizált mentés esetében az ingyenességet vélelmezik. Ld. Wade, 1966, 1184. Helyesnek tartja ezt a megoldást Dawson, 1966, 88.

[38] Ld. Könczöl, 2015(b), 22–23.

[39] Hume, 1976, 545. Idézi Cserne, 2015, 127.

[40] A közgazdaságtani módszer más területekre történő kiterjesztéséről, „imperializmusáról” vagy „gyarmatosításáról” ld. Cserne, 2015, 42–43.

inkább egymásnak feszülő, és nem minden esetben egy irányba mutató ösztönzők. Az indulatra vagy technikusabb kifejezéssel a preferenciára (mint materiális vágyra, azaz múltó boldogságra) szűkített kiindulási alappal és az értelem fogalmának torzításával magyarázható, hogy a közgazdaságtudomány a hibát, azaz az emberi természetben általánosan benne rejlő ésszerűtlenséget már képes volt rendszerébe integrálni a viselkedési közgazdaság révén,^[41] azonban az aristotelési, illetve keresztény értelemben vett „valódi” boldogságkövetésre (spirituális vágyra) irányuló ésszerűséggel szemben nagyobb ellenállást tanúsít. Holott ez utóbbi, valóban felszabadító értelem képes arra, hogy a nem önző indulatokat, így az altruizmust, a megértést, az elfogadást és a szeretethajlamot tényleges emberi cselekvésekben realizálja. A közgazdaságtan emberképe az önző indulat és a hiba elismerése után a valódi értelem (másképpen az igazi szabadság, még patetikusabban a szeretet) elismerésével válhatna teljessé, és írhatná le az embert mint test és lélek egységét (*homo sapiens*). Természetesen ezen lépés megtételére a piaci erők kevésbé ösztökélik a közgazdaságtudományt, hiszen empirikus tapasztalataink szerint a piacon a legtöbb esetben önző, profitmaximalizáló módon lépünk fel,^[42] és ha az élvezetek potenciális maximumát nem sikerül elérnünk, azt valamilyen (akár bennünk rejlő, a racionalitástól való eltérésből származó) hibának tudjuk be. Így – közgazdaságtani értelemben paternalisztikus szabályozó eszközök révén^[43] – a jogra hárul a feladat, hogy indokolt esetben, a köz érdekében altruizmusra, legalábbis annak „díjazására” kényszerítsen bizonyos személyeket vagy társadalmi rétegeket, mint ahogy azt McGowin örökösével szemben is tette.^[44] A jog még az ökonómiai megközelítésnél is jobban tudja integrálni az emberi viselkedés minél szélesebb tartományait, mert az olyan fogalmilag kimeríthetetlen, azaz nem szűkös javakkal is foglalkozni képes, mint a szeretet. Azonban az egyéni „megváltást” a jog sem erőszakolhatja ki, hiszen az egyéni „üdvösség” vagy annak elutasítása csak egyéni felelősségvállalás révén valósulhat meg.^[45] Ezzel az üdvösségre teremtettséggel szembeni egyéni küzdelem az emberi méltóság legbelsőbb, a jog számára érinthetetlen magját képezi.

VIII. AZ ARISTOTELÉSI MÉLTÁNYOSSÁG A RÓMAI JOG GYAKORLATÁBAN

Aristotelés azon álláspontját, hogy az indulatból elkövetett kárt okozó törvénytelen cselekmények vonatkozásában bizonyos esetekben megértést (azaz

[41] Cserne megfogalmazása szerint a *behavioral law and economics* úttörői szerint a „fogyasztói szuverenitás tétele az egyén kognitív korlátai miatt nem tartható [...]”. Ld. Uo. 311.

[42] Megerősítőleg Uo. 87.

[43] Ld. ehhez Uo. 329.

[44] Vö. Uo. 44. és 321.

[45] Hasonló felfogást követ a perfekcionizmus is, ld. Uo. 321–322.

tulajdonképpen méltányosságot) érdemes tanúsítanunk, egy másik Digestabeli fragmentummal illusztrálom. Ez a különvagyonnal rendelkező rabszolga öngyilkossági kísérletéről, illetve öncsonkító cselekményéről szól: *Si ipse servus sese vulneravit, non debet hoc damnum deducere, non magis quam si se occiderit vel praecipitaverit: licet enim etiam servus naturaliter in suum corpus saevire. sed si a se vulneratum servum dominus curaverit, sumptuum nomine debitorem eum domino puto effectum, quamquam, si aegrum eum curasset, rem suam potius egisset.*^[46]

Ha a rabszolga megsebesítette magát, a tulajdonos ezt a kárt nem vonhatja le (a rabszolga *peculium*ából), éppígy akkor sem, ha az megölte vagy a mélybe vetette magát. Mert a rabszolgáknak természettől fogva szabadságukban áll, hogy saját testükben (feldúlt állapotban) kárt tegyenek. Ha azonban a tulajdonos meggyógyított egy olyan rabszolgát, amely megsebesítette magát, akkor úgy vélem, hogy a rabszolga ezen költségek vonatkozásában a tulajdonosa adósává vált, jóllehet, hogy a tulajdonos, amikor a beteget meggyógyította, saját ügyében járt el. A szöveghely alapján úgy tűnik, hogy a rabszolgatartó, a *dominus* választhatott, hogy levonja-e az öngyilkossági kísérletből vagy önkárosításból eredő értékcsökkenést a *peculium*ból (a rabszolga különvagyonából) vagy sem. Ezt a meglepő, a rabszolga hitelezőit akár anyagilag meg is károsító engedményt Ulpianus azzal magyarázza, hogy a rabszolgák a „természettől fogva” kárt okozhatnak magukban.^[47] A „*saevire*” (dühöngeni) igét^[48] elsősorban azokban az esetekben használták, amikor a cselekményt feldúlt állapotban követték el. Ilyen értelemben használja a kifejezést Hadrianus császár egy *rescriptuma* is,^[49] amely szerint az önmagának kárt okozó katona mentesül a halálbüntetés alól és szégyenteljes elbocsátással bűnhődik,^[50] ha az öncsonkítást nagy fájdalom, életuntság, betegség vagy harag következtében követte el.^[51] Azaz enyhébb a szankciója a feldúlt állapotban történő elkövetésnek, mint a normál tudatállapotban megvalósulóknak.

A „*saevire*” ige egy másik, Ulpianus tollából eredő előfordulása^[52] másrésről azt tanúsítja, hogy az ezzel a kifejezéssel körülírt „indulatos” cselekmények szándékos önsérelmeket takarnak. Itt a jogtudós arról ír, hogy a *senatusconsultum*

[46] Ulp. 29 ad ed. D. 15, 1, 9, 7.

[47] „Az autonómia-alapú érvelés szerint az embereknek joguk van önmaguknak kárt okozó cselekedetekhez is, mivel a választás szabadsága ömagában értékes.” Ld. Cserne, 2015, 321.

[48] A Heumann-Seckel-féle szótár szerint az ige jelentése „*wüten*” azaz dühöngeni. Ld. Heumann-Seckel, 1891, 475.

[49] Men. 3 de re milit. D. 49,16, 6, 7.

[50] Erről részletesebben ld. Watson, 1991, 246-247.

[51] Ha a katona ittas állapotban vagy játék során sebesítette meg magát, lefokozással és áthelyezéssel (*mutatio militiae*) bűnhődik.

[52] Ulp. 50 ad ed. D. 29, 5, 1, 22.

Silanianumban^[53] foglalt kemény szankciók (akár kínvallatás) nem alkalmazhatóak akkor, ha az úr öngyilkosságot követett el. Ha azonban a rabszolgáknak módjukban állt volna az önmaga ellen dühöngő urat (*in se saevientem*) megfékezni, meg kell őket büntetni. Nem életszerű, hogy a rabszolgák az urat saját gondatlanságától meg tudják óvni, ezért úgy tűnik, hogy a fogalom csak a szándékos cselekményekre terjedt ki. Azaz az indulatból elkövetett, a „*saevire*” igével jelölt cselekmények egyrésztől valahol a balszerencse, a jogsértés és a hiba, másrésztől a szándékosság (ésszerűség) és a nem-szándékosság (mert természet adta tulajdonságokból fakadó tombolási hajlam) aristotelési kategóriái között helyezkednek el, és ennek megfelelően büntetésük is enyhébb.

IX. ZÁRSZÓ

Úgy vélem, a fenti példák ékes tanúbizonyságát adják annak a megállapításnak, hogy Könczöl Miklós könyve olyan munka, amely igen izgalmas nézőpontokkal gazdagíthatja a jogelmélet, a római jog és a jogalkalmazás szakterületeit. Kötelező olvasmány.

IRODALOM

- Albanese, Bernardo (1971): *Per la storia del 'creditum'*. AUPA. Vol. 32. 5-179.
- Bar-Gill, Oren (2012): *Seduction by Contract: Law, Economics, and Psychology in Consumer Markets*. University Press, Oxford.
- Beseler, Gerhard von (1925): *Miszellen*. SZ. Vol. 45. 188-265.
- Bessenyő András (2001): Das Rätsel der „*actio oneris aversi*“. Eine Exegese von D. 19,2,31. In: *Iura antiqua – iura moderna. Festschrift für Ferenc Benedek zum 75. Geburtstag*. Pécsi Egyetem, Pécs. 23-55.
- Cserne Péter (2015): *Közgazdaságtan és jogfilozófia*. Gondolat, Budapest.
- Dawson, John P. (1966): Rewards for the Rescue of Human Life? In: Ratcliffe, James M. (ed.): *The Good Samaritan and the Law*. Anchor Books, Garden City.
- Deli Gergely (2013a): *Egy halálos rejtély nyomában. A Papinianus D. 28, 7, 15 újraértelmezése*. Jog – Állam – Politika. Vol. 5. No. 1. 71-88.
- Deli Gergely (2013b): „*Nec facere nos posse credendum est*“. Ein Interpretationsversuch zu Pap. 16 quaeest., D. 28.7.15. In: Buongiorno, Pierangelo – Lohsse, Sebastian (Hrsg.): *Fontes Iuris. Atti del VI Jahrestreffen Junger Romanistinnen und Romanisten*. Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli. 123-140.
- De Santis, Edoardo (1946): *Interpretazione del fr. 31 D. 19,2*. SDHI. Vol. 12. 86-114.
- Epstein, Richard A. (2006): *Behavioral Economics: Human Errors and Market Corrections*. University of Chicago Law Review. Vol. 73. 111-132.

[53] Erről részletesebben ld. Gamauf, 2004, 148-149.

- Forschner, Benedikt (2011): *Das Schiff des Saufeius. Anmerkungen zu D. 19.2.31.* Forum Historiae Iuris. November 8. Elérhető: <http://www.forhistiur.de/zitat/1111forschner.htm>
- Fuller, Lon. L. (1969): *The Morality of Law.* Yale University Press, New Haven.
- Gamauf, Richard (2007): "Cum aliter nulla domus tuta esse posit...": Fear of Slaves and Roman Law. In: Anastasia Serghidou (ed.): *Fear of Slaves - Fear of Enslavement in the Ancient Mediterranean* *Peur de l'esclave - Peur de l'esclavage en Méditerranée ancienne. (Discours, représentations, pratiques.)* Actes di XXIXe Colloque du Groupe International de Recherche sur l'Esclavage dans l'Antiquité (GIREA). Presses universitaires de Franche-Comté, Franche-Comté.
- Geiger, Klaus (1962): *Das „depositum irregulare“ als Kreditgeschäft.* Schubert, Freiburg.
- Hamburger, Max (1971): *Morals and Law. The Growth of Aristotle's Legal Theory.* Biblio and Tannen, New York.
- Heumann, Hermann Gottlieb – Seckel, Emil (1891): *Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts.* Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz.
- Klami, Hannu Tapani (1969): „*Mutua magis videtur quam deposita.*” *Über die Geldverwahrung im Denken der römischen Juristen.* s. n. Helsinki.
- Könczöl Miklós (2015a): *Dikologia. Törvényészeti retorika és jogi érvéles Aristotelésnél.* Gondolat Kiadó, Budapest.
- Könczöl Miklós (2015b): *Platón a jogi retorikáról.* Gondolat, Budapest.
- Metro, Antonino (1995): *Locazione e acquisto della proprietà: la c.d. locatio conductio 'irregularis'.* *Seminarios Complutenses de Derecho Romano.* Vol. 7. 191–216.
- Michel, Jacques Henri (1962): *Gratuité en droit romain.* Université de Bruxelles – Institut de Sociologie, Bruxelles.
- Nörr, Dietrich (1956): *Die Entstehung des Utilitätsgedankens im römischen Haftungsrecht.* SZ. Vol. 73. 68–119.
- O'Boyle, Edward J. (2007): *Requiem for Homo Economicus.* Journal of Markets and Morality. Vol. 10. No. 2. 321–337.
- Pernice, Alfred (1900, Neudruck Aalen 1963): *Labeo. Römisches Privatrecht im ersten Jahrhunderte der Kaiserzeit.* Buchhandlung des Waisenhauses, Halle.
- Persky, Joseph (1995): *Retrospectives. The Ethology of Homo Economicus.* The Journal of Economic Perspectives. Vol. 9. No. 2. 221–231.
- Pflüger, Heinrich Hackfeld (1947): *Zur Lehre von der Haftung des Schuldners nach römischem Recht.* SZ. Vol. 65. 121–218.
- Rawls, John (2001): *Justice as Fairness. A Restatement.* Belknap, Cambridge.
- Rodríguez, Silvestre Bello (2002): *La responsabilidad del naviero en el transporte de mercancías según D. 19.2.31.* RIDA. Vol. 49. 45–55.
- Szoboszlai-Kiss Katalin (2014): *A görög etikai gondolkodás kezdete - Hérakleitosz.* Jog – Állam – Politika. Vol. 6. No. 4. 91–104.
- Vassalli, Filippo (1960): *Studi di diritto romano.* Giuffrè, Milano.
- Visky Károly (1949): *La responsabilité dans le droit romain à la fin de la République.* RIDA. Vol. 3. 437–484.
- Wade, John W. (1966): *Restitution for Benefits Conferred without Request.* Vanderbilt Law Review. Vol. 19. 1183–1214.
- Watson, Alan (1991): *Studies in Roman Private Law.* Hambledon, London.
- Watson, Geoffrey R. (1997): *In the Tribunal of Conscience: Mills v. Wyman Reconsidered.* Tulan Law Review. Vol. 71. 1749–1806.

- Wieling, Hans Josef (1972): *Testamentsauslegung im römischen Recht*. C. H. Beck, München.
- Wilinski, Adam (1961): *D. 19,2,31 und die Haftung des Schiffers im altrömischen Seetransport*. Annales Universitatis Mariae Curie-Sklodowska, Sectio G. Vol. 7. Universitas Mariae Curie-Sklodowska, Lublin.
- Windscheid, Bernhard (1891⁷): *Lehrbuch des Pandektenrechts*. II. Literarische Anstalt Rütten & Loening, Frankfurt am Main.