

Vajon a jogszociológia a szociológiai módszertan egyik szemléletes példája? Émile Durkheim és a jogszociológia

Meglehetősen komplikált kérdésnek tűnik, és lényegét tekintve az is: honnan, mikortól, kitől eredeztethető a jogszociológia diszciplínája? Talán nem is lehet feltétlenül, konkrétan, konkrét, helyhez, személy(ek)hez, időszakhoz kötni. Mindenesetre, ha megnézzük azokat a tudományos munkákat, melyek a jog és a társadalom kapcsolatának minőségét, mennyiségét, sőt egyáltalán magát a viszonyt, helyezték fókuszpontba a XIX. század végére XX. század elejére szükséges koncentrálni. Ebben a korszakban meglehetősen nagy számban találhatunk a társadalmi lét és a jog szférájának viszonyát kifejtő munkákat, olyan jogelméleti irányokat, amik figyelmet fordítottak a korabeli modern szociológiaelméletekre, illetve olyan szociológiai, szociográfiai tanulmányokat, amik a jog területét vették célba. Ebben az esetben pedig az egyes álláspontok szerint különbséget kell tenni szociológiai orientáció és jogtudományi megközelítés között, s ez akár adhatná a distinkció lényegét is, ugyanakkor – mind a szociológia, mind a jogtudomány terrénjáról – meglehetősen markáns vélemények is explicálódtak, miszerint nem lehet a tudomány keretei között ilyen alapon objektív határokat húzni. Mindenesetre az az intellektuális tradíció, melynek hagyatéka olyan nevekben testesül meg, mint *Émile Durkheim*, *Eugen Ehrlich*, *Rudolf von Jhering*, *Max Weber*, *Georges Gurvitch* vagy *Roscoe Pound*, *Oliver Wendell Holmes*, *Jerome Frank* vagy *Karl Llewellyn* szerepet játszhatnak a diszciplína lényegének meghatározásában.²

Az Egyesült Államokban széleskörűen elterjedt szociológiai jogelmélet, illetve jogszociológia európai eredetű volt; többek között ezért is érdemes áttekinteni, hogy milyen kontinentális és tengerentúli társadalmi körülmények voltak, melyek egy ilyen irányú jogelméleti és empirikus szociológiai mozgalmakat indukáltak, vagy legalábbis összefüggtek velük, s ezek a társadalmi szituációk hogyan formálták az elméleteket. S még egy kérdésre figyelmet kell fordítani: mi módon terjedhetett el a jogi kultúrákban egy ilyen jogelmélet, s ennek milyen jogásztársadalmi feltételei voltak. Így ha ezen a gondolatmeneten végigmegyünk, egyértelműen eljutunk a kontinensen belül egy korszakhoz és meghatározható földrajzi helyekhez és meghatározott személyhez.

A kezdetek – a modern szociológia kialakulásával egy időben és egy személyben – a francia *Émile Durkheim*hez köthetők, aki sokkal inkább a társadalom különféle intézményeinek és a társadalom totalitásának kapcsolatát vizsgálta, s ebben a diskurzusban a jog úgy mond „adta magát”, mint egy „megcsontosodott”, ősi, ám napjainkban is regnáló, szignifikánsan és tagadhatatlanul létező intézmény. Ennek az intézménynek a vizsgálata, már önmagában „ősi” volta miatt módszertani szempontból is kevésbé flexibilisnek és kronológiailag is áttekinthetőnek mutatkozott. A „jog jelenségét” éppolyan, a társadalom totalitásában megvalósult partikuláris intézménynek tekintette, mint a vallást vagy az erkölcsöt. S a jognak az előbbiekkal való kapcsolata csupán a társadalom morális hitvilágával van, ami nem más, mint a társadalomnak az egyes esetek megítélésére való reflektációja. Vagyis – szintén *Alan Hunt* értékelését követve – *Durkheim* esetében a jog csupán egy metodológiai eszköz volt, egy „szem előtt lévő” intézmény a társadalmi szolidaritás elemzéséhez; anélkül, hogy külön figyelmet fordított volna a jog belső struktúrájára, megjelenésére, lokalizálására, inkább egy általános szociológia keretében adott analízist a jogról.³ Vagyis nem egy szisztematikus jogszociológia kidolgozására törekedett, hanem inkább különböző

¹ egyetemi docens, SZTE ÁJK Jogbölcseleti és Jogszociológiai Tanszék

² Részletesen lásd *Alan Hunt*. i.m. 3-10. p. *Durkheim* – noha a jog belső elemzése nem feltétlenül került látóterébe – mégis egy általános szociológiai reflexió keretén belül kidolgozott, *Gurvitch* szavai szerint: egy szisztematikusnak mondható jogszociológiát mutatott fel, amivel végső soron kitöltötte azt az űrt, ami a korabeli társadalomtudományok között már nyilvánvalóvá vált. *Georges Gurvitch*: *The Sociology of Law*. Philosophical Library and Allinco Book Corporation. New York. 1942. 83. p.

³ Uo. 92. p.

társadalmi jelenségek (tények) között, egyikként vizsgálta azt, illetve kora pozitivista, evolucionista felfogásának megfelelően a jog fejlődéséről adott egy általánosabb képet.⁴

Émile Durkheim (1858-1917) a franciaországi Epinal nevű faluban született, s tizenkilenc éves korában főiskolai tanulmányait az *Ecole Normale Supérieure*-ben végezte Párizsban. Korai filozófiai érdeklődése, a társadalomfilozófia felé irányult, és Bourdieux-i tanulmányai után disszertációját – a *Társadalmi munkamegosztásról* (*The Division of Labour in Society*) 1983-ban védte meg Párizsban. Később a Sorbonne egyetemén (1913-ban) megszerezte doktori fokozatát *Tudomány és Oktatás a Társadalomban* címmel. Intellektuális „gondolatvilágát” mindenképpen erősen befolyásolták a felvilágosodás korabeli francia gondolkodók, mint Montequieu vagy Rousseau, főképpen, mivel – az említett gondolkodókkal párhuzamosan – a társadalmi jelenségeket már önmagában, általánosságban, és törvényszerű folyamatok trendjeként kezdte vizsgálni. Emellett „tetten érhető” Immanuel Kant és az *Erkölcsök Metafizikája*, mint a szociális kötelezettség autonómiájának és heteronómiájának dichotómiája, ám természetesen a leginkább markáns szellemi közeg Claud-Hernry de Saint-Simon munkái nyomán elsősorban August Comte nevéhez köthető. S ez a kapcsolat nemcsak a társadalom módszertanilag pozitív vizsgálatából eredt, hanem a szocialitás kollektív tudatként, mint „szellemi viszonyrendszerként” való értelmezéséből, mely a korabeli társadalomtudományi gondolkodásban igazán „új keletűnek” számított. Ugyanakkor megtalálható Herbert Spencer evolucionizmusa és felfedezhető a német szociológus, Ferdinand Tönnies (*Gemeinschaft und Gesellschaft*. 1887.) társadalmi szolidaritásról írott munkáinak hatása is.⁵

Anti-individualista megközelítésében a jog, továbbá a vallási szabályok, erkölcsi normák, szervezeti leírások – több más társadalmi intézmény szabályaival együtt – **társadalmi tények**, melyek autonóm létezésükkel és az individuumtól független, külső kényszerítő erővel rendelkeznek, továbbá az egyén számára meghatározott gondolkodási sémákat, érzelmeket és cselekvési módokat aktiválnak. (Ezt elsősorban *The Rules of Sociological Method* című munkájában fejt ki.) Ezek a társadalmi tények természetesen kívül esnek az individuum fizikai testén, de pszichikai valóságán is túlmutatnak. A *társadalmi tény*, mint kifejezés, végigvonul Durkheim szociológiáján, jogszociológiáján, s nem mellesleg épp e fogalmi meghatározás által indukált metodológiai szempontok alapján, (módszertanilag is diszkvalifikálva) különböztette meg a szociológiát a korabeli „divatos” a humán kognitív tudományokat feltérképezni szándékozó szellemi irányzatoktól (pszichológia, filozófia, biológia). Mely irányvonalak immáron csak az egyént akarták feltérképezni, anélkül, hogy figyelemmel lettek volna annak környezetére, többek között társadalmi miliójére, ám Durkheim pont ezt a problémakört vette górcső alá. Sőt ennek autonóm metodológiájára törekedve, s módszertani következetessége miatt – napjainkban már konvencionálisan is kimondható – a külső társadalmi tényezők éppolyan hatással vannak az egyén pszichikumára, mint a fizikai tényezők (létezők). Mindezek – individuumtól függetlenül – *sui generis* léteznek, éppolyan hatással bírnak rájuk, és a (természettudományokhoz hasonlóan) törvényszerűségeik éppúgy feltérképezhetők, leírhatóak. Ezek éppúgy kezelhetők „dologként”, mint bármilyen más empirikusan mérhető valóságos jelenség, vagyis objektív és modellezhető, demonstrálható, vizsgálható. Márpedig ezek a szociális tények nem önmagukban, hanem csak más társadalmi tényekkel magyarázhatóak. Kronológiai szempontból – talán inkább napjaink szociálpszichológiájához hasonlatosan – a viszonyrendszer megváltozásával szemben generációról generációra „öröklődik” a változással kapcsolatos szembenállás, egyfajta társadalmi „*circulus vicius*us”. Tehát a társadalmi tények a természettudományokhoz hasonlóan pozitív módon, a fizikai jelenségekhez hasonlóan írhatóak le, ám a legtöbb esetben a közvetlen, direkt, hanem közvetett, indirekt módon mérhetőek (mint a nem igazán anyagisítható „társadalmi tudat” jelensége).

Ebből a perspektívából nézve pedig a jog is társadalmi tény: egyrésztől *kényszerítő erővel bír*, vagyis megtilt bizonyos cselekedeteket (például lopás, emberölés) másrésztől valóságos, mert

⁴ Részletesebben lásd: Michel Clarke: Durkheim's Sociology of Law. 3. British Journal of Law and Society. 286. 1976. 246-255. p.

⁵ A. Javier Trevino: The Sociology of Law. Classical and Contemporary Perspectives. The Durheimian Perspective. Transaction Publishers. New Brunswick, USA and London, UK. 2008. 234. p.

valós konzekvenciával bír (bebörtönzés, halálbüntetés) továbbá *externális*, mivel a társadalom objektív tényként beszél az olyan kérdésekről, mint (például szabályszegés, cserbenhagyás, etc.) s végül a jog *megfigyelhető*, hiszen a szabályok többnyire írásba foglaltak (kódexeket állítottak össze, törvényekbe foglalták, etc.

Ehhez szorosan kapcsolódik a már említett *kollektív tudat* jelensége, mely *Durkheim* definíciója szerint közös szokások és érzelmek általános, a többség által normatívnak tartott rendszere, melyek a közösség tagjainak életét determinálja. Általánosan regulatív, morális erő, mely megmutatja a különböző cselekvési lehetőségek közül a helyeset és a helytelent; mely „erő” a mechanikus szolidaritással bíró társadalmakban inkább erősebb, mint az organikus szolidaritást preferáló szocialitásokban, ahol inkább gyengébb.⁶ De mi is az a mechanikus, illetve organikus szolidaritás?

A *mechanikus szolidaritás*, mint egy ideáltípus elsősorban a kis, preindusztriális, tradicionális településekre jellemző, ahol a mutuális viszonyok előfordulási gyakorisága viszonylag magas. S ebben az esetben a csoportszolidaritás kifejező eszköze a „közös tudat”, mely *homogenitás* a csoport összetartásának záloga. S mivel a közös szokások, cselekvések, tendenciák tisztán (a csoport tagjai számára is) láthatóak, így olyan mélyen hisznek életük és morális világuk azonos voltában, hogy így ezek többnyire vallásos kereteket is kapnak.

Nos, ebben a helyzetben senki nem gondolkodhatott magáról, mint önálló individuumról, mint aki „más, mint a többi”, s innentől kezdve például valamely a közösség normáitól eltérő cselekmény nem azért sértő a kollektív tudatot, mert kriminális, hanem azért kriminális, mert sérti a kollektív tudatot. Ezért, ahogy a Társadalmi munkamegosztásban is írja, ezekben a társadalmakban a munka kevésbé volt differenciált, következésképpen az ahhoz szükséges tapasztalat generációról generációra, idősebbekről fiatalabbakra szállt.

(Erre példának hozhatóak a rurális *Pennsylvaniában, Ohio, Indiana, és Ontario, Államokban*, ahol a régi *Amish* közösségek élnek. Az „uniformis” (fekete ruha) a homogenitás fizikai megjelenési formája, az egyszerű munkamegosztás (férfiak a földeken, asszonyok a háztartásban dolgoznak) „apáról fiúra száll”, s végül szokásaik jól körülhatárolható vallási szabályokban foglaltak.)

Az *organikus szolidaritás* ezzel szemben inkább egy differenciáltabb, magasabb szinten specializálódott „szakmunkák” hálózatából áll/állt, az „egyes egyének sokkal nagyobb és külső megjelenésében is megmutatkozó egyéniséggel és autonómiával bírnak, ezáltal alkotva a nagyobb „egész” egységét. Végso soron a kétféle szolidaritás között az úgynevezett interakciós dinamika sűrűsége mutatja meg a határt, ugyanakkor ennek emelkedése párhuzamos a preindusztriális társadalmak és az indusztriális társadalmak közti átmenetben is. Ugyan az organikus szolidaritás keretei között is létezik a kollektív tudat, ám ez már sokkal gyengébb, mint a mechanikus szolidaritású társadalmakban, és ez a heterogenitás önálló célokat ad az egyes individuumoknak, melyek közötti folyamatos interakció adja meg a társadalom „szerződéses” hálóját, és többek között a jogrendszert is. S ez a fajta specializáció, illetve munkamegosztás táplálja az egyének közötti folyamatos reciprocitást és interdependenciát, ellentétben a mechanikus szolidaritással, ahol a közösség tagjainak moráljából való részesedés alkotja a közösség tagjainak kötelékét. (Szélsőséges esetben a mechanikus szolidaritásban nem létezik csupán egyetlen tudat, míg az organikus társadalom az előbbi oldaláról szemlélve devianciák sokaságával tarkított, egyféle „anarchiát” alkothat. Az időbeli-társadalmi változások során a mechanikus szolidaritás intenzitása fokozatosan csökkent és mindezt később az organikus szolidaritás komplexebb formája helyettesíti.)

Természetesen az evolúció felfedezhető: *Durkheim* szerint a korai mezőgazdaságon alapuló társadalmakra a mechanikus szolidaritás; az iparosodott társadalmak kifinomultabb munkamegosztásával járó társadalmakra már az organikus szolidaritás inkább jellemző.

Nos, mivel *Durkheim* számára a jog lényegében a társadalom moralitásának mérhető lenyomata, és mivel a jog a társadalom morális attitűdjéből ered!, mely a szolidaritás minőségéből

⁶ A. Javier Trevino i.m. The Durheimian Perspective. 236-238. p.

származik, ezért a jog tökéletes mérőeszköz (mintegy a termométer szociológiai ekvivalenciája) a szociális kohézió mérésére.

Ebben a gondolati közegben bármilyen szabály „A Jogból” vezethető le, ami nem más, mint egy látható szimbóluma mindannak, amit esszenciálisan szociálisnak mondhatunk; másképpen: abszolút értelemben vett társadalomelméletről beszélhetünk, ahol minden jelenség – így a jog is – nemcsak megkülönböztethető karakterének forrása, hanem egyben oka is.⁷ Ez leginkább a bűn, illetve a bűncselekmények elemzésénél derül ki, miszerint a bűncselekményekre való büntetés, nem más, mint a társadalom vitalitásának újra és újra megtörténő explikációja, mellyel a társadalom újra és újra igazolja önmagát, és a kollektivitás ezáltal tartja meg értékeit, értékítéleteit, vagyis egy formális aktuson keresztül ismétlődő (bár nem változatlan) öndefinícióról lehet beszélni.⁸ Az aktus pedig nem más, mint a büntetés, ami ebben a diskurzusban végső soron a bűn elkövetésével közös gyökerekben található.⁹ S ebben a relációban a jog nemcsak reflektációja, hanem egyúttal indikálója is a társadalmi szolidaritásnak, más szavakkal: a jog – mint az egyének „felett álló” társadalmi produktum – egyúttal szimbolikusan és ténylegesen is megtestesíti, ám ezzel együtt indukálja is a szociális harmóniát. Ennek megfelelően a társadalmi szolidaritás mértékéhez igazodik a jog minősége is, miszerint megkülönböztetett úgynevezett represszív (büntető), és restitutív (civil) jogot.

Számára a társadalmi munkamegosztásból egyértelműen következik, hogy a szabályozás a társadalmi szolidaritás indukálásának elsődleges eszköze; ám innentől – mivel a jog társadalmi produktum – a társadalmi szolidaritás minőségétől függ a jog kvalitása, mely szabályozási „kultusz” keretei között a szankció minőségét indikátorként aposztrofálta. Eszerint megkülönböztetett *represszív* és *restitutív* szankciót; s ez már alapjává vált a represszív és restitutív jognak; azonban mindez szoros összefüggésben áll – legalábbis implicite mindenképpen – nem mellesleg antropológiai kérdések körüli vitákat is kiváltva, az evolucionista „társadalmi fejlődés” problémájával: a társadalom bizonyos korokban a represszív, más időkben pedig a restitutív jogot preferálta.

A *represszív jog* elsősorban a büntetéseket preferálta, vagyis inkább a primitív társadalmakra volt jellemző, ami a munkaszociológia világában elsősorban a *durkheim*-i mechanikus szolidaritás dominanciájának volt megfelelő. A munka minőségének hasonlósága vagy éppen egyazon volta olyan kulturális hasonlóságot, homogenitást adott a társadalomnak, hogy bárki deviáns cselekménye a közösség bármely tagja ellen, az egész közösség elleni normasértésként definiálódik. ehhez kapcsolódik a bűn és a szankció megítélése, illetve végrehajtása, mely általában szakrális jellegű, (mint például az ősi egyiptomi, zsidó vagy indián közösségekben).¹⁰ Ennek társadalmi funkciója, hogy azt az erőt, mely megbünteti a bűnöst, felülemeljük az individuumon/individuumokon és áthelyezik a közösség tagjai által biztosnak tekintett, a megváltoztathatatlan és ezzel a transzcendencia világába; következésképpen a vallási szabályok

⁷ Uo. 73. p.

⁸ Ahogy *Durkheim* fogalmaz: egy cselekmény nem attól sokkolja a közvéleményt, mert kriminális, hanem attól kriminális, mert sokkolja a közvéleményt, vagyis maga a bűn a kollektív tudat eredménye. Vö.: Émile Durkheim: A társadalmi munkamegosztásról. Ford.: Csáky Mihály. Osiris Kiadó. Budapest. 2001. 80. p.

⁹ Ugyanakkor a büntetési nemek és módok változásával kapcsolatosan – noha külön értekezik a kérdéssel – meglehetősen sematikus képet ad, különösen, ha mindezt összehasonlítjuk akár a szociológiai irodalommal (mondjuk *Michel Foucault*) akár a büntetőjog irodalommal (mondjuk *Cesare Beccaria*). Vö.: Michel Foucault: Felügyelet és büntetés. A börtön története. Gondolat. Budapest. 1990.; Cesare Beccaria: A bűnökről és a büntetésekről. Fordította, a bevezető tanulmányt és a jegyzeteket írta: Madarász Imre. Országos Pedagógiai Könyvtár és Múzeum. Budapest. 1989. *Durkheim* a börtön kialakulását és elterjedését az egyéni szabadság, individuális szabadságjogok és az egyéni felelősség társadalmi „meggyökeresedésével” magyarázta. Lásd: Émile Durkheim i.m. 296. p.

¹⁰ „(...) *Mefresz* főpap egy nagy kanalat vett a kezébe és az üstben bugyborékoló szurokból merítve, emelt hangon mondta: - Így vesszen el a szent titkok minden árulója! E szavakkal leöntötte a folyékony szurkot a padlónyláson, mire a föld alól üvöltés tört fel (...) - Lelked a bűn és szegény bélyegével ott bolyongjon, ahol boldogan élnek az emberek ... - mondta egy másik pap és lecsurgatta a kanál szurkot. (...) A büszke trónörökös most megértette, hogy van hatalom, amely előtt meghajolnak a fáraók is.” Boleslaw Prus: A fáraó. Európa Könyvkiadó. Budapest. 1960. Fordította: Havas József. 224-225. p. Mindez tökéletesen megmutatja, hogy akár világi, akár szakrális normaellenes cselekményről van szó, a büntetés, vallási jellegű és szükségképpen összefonódik a világi hatalommal.

lefedték szinte az egész társadalmi lét szokásait.¹¹ Tehát a mechanikus szolidaritás „mechanikus” és elkerülhetetlen büntetést rótt arra, aki a kollektíva vallási érzéseit és kollektív tudatát sértette meg.

A *restitutív jog* pedig „az eredeti állapot helyreállítására” asszociálva inkább a munka differenciálódásából eredő társadalmi organikus szolidaritás alapjaiból következik, és ennek legnyilvánvalóbb kifejeződése – mintegy *par excellence* a szociális kooperáció jogi explicációja – a szerződés, illetve a kötelmi jog.¹² Ám a szerződések, s mellesleg a tulajdoné, tulajdonjogé is, eredete – *Julius Stone* véleménye szerint a metafizikai tulajdonelméletek egy meglehetősen egzotikus variációját megjelenítve,¹³ a vallási formalizmusból ered –, mely egyrészt pusztán a tranzakciók kvantitatív megnövekedése során megváltozott gazdasági élet miatt, másrészt az ehhez kapcsolódó társadalmi tudat átalakulása folytán jogi, tehát világias, formalizmussá vált, s immáron már nem volt szükség a tényleges – szakralitástól áthatott – transzferre, csupán a szimbolikus aktusra. S ettől kezdve a jogsértés már nem az egész közösség normáinak és „lelkének” sérülését jelentette, hanem csupán egy másik individuumnak okozott kárt. Innentől kezdve az állam csupán, mint a társadalom reprezentációja, biztosítja az eredeti állapot helyreállítását. Ahogy *Émile Durkheim* fogalmazott: „a represszív jog a társadalmi tudat szívéből ered, addig a restitutív jog „forrása a társadalmi tudat távlati jellegéből fakad”.¹⁴ Mintegy az „egyen kultuszát” hivatott megteremteni, és ennek a morális attitűdnek a lenyomatai a vallástól független szekuláris morál, az emberi méltóság, az egyéni értékek elfogadása, és sok minden más, mely a humaniorák szempontjából lényeges. Vagyis a társadalmi rend helyreállítása már nem valamely jogsértő büntetésében aposztrofálódott, hanem az eredeti állapot helyreállításában, egyúttal az interperszonális korrelációk *equilibrium*ában testesült meg.

Ezen felül külön kategóriákat alkalmazott a jog változására, mely a természetesen a társadalmi változásokkal párhuzamos; elsősorban inkább (de nem feltétlenül) a represszivitásra asszociálva megfogalmazta a jog *kvantitatív* és *kvalitatív* változásának elveit.

A *kvantitatív változás elve*, ahogy *Durkheim* fogalmazott: „a büntetések evolúciójának kétféle törvénye” elsősorban a büntetések fizikai súlyosságának alapul vételével, azt indikátorként használva, határozta meg a társadalmi fejlődést. Így a jogszabályok és a hozzá kötött elsősorban fizikai szankciók a centralizált (abszolút) uralmak jellemzői, s ezzel párhuzamosan a büntetések súlyossága is ehhez köthető.¹⁵ Ám ami számára is problémát okozott, hogy a „modern” abszolút hatalommal bíró társadalmak is használják az úgynevezett súlyos büntetéseket. Az „intellektuális szakadék áthidalása” adott volt: a társadalmi változás/fejlődés az elsődleges, de természetesen ebbe más tényezők is (többek között egyik fő tényezőként) szerepet játszanak: politikai-szociológiai szempontból minél centralizáltabb az állam, annál több és súlyosabb szankciókkal járó szabályokat hoznak. Egy látszólagos ellentmondás, ám *Durkheim* „implicit” megoldással szolgált: a politikai centralizáció növekedésének mértéke egyenesen arányos a büntetések súlyosságának mértékével, de ez csupán szekunder faktor, a primer – a társadalmi munkamegosztás alapján működő – egyéb társadalmi „mérőeszköz”.

Tehát minél decentralizáltabb a hatalom, azzal egyenesen arányosan a büntetések fizikai intenzitása is csökken. Ezzel kapcsolatban pedig annak okait (ti. a súlyos fizikai büntetés) a társadalmi fejlődés és a politikai centralizáció egymástól független faktoroknak tekintette (ám mindkettő befolyásolja a jog minőségét). Sőt a két szociális tény között hierarchia létezik: a

¹¹ Émile Durkheim: *The Division of Labour in Society*. New York: Free Press. Translated by: W. D. Halls. 1983. 1984. 94. p.

¹² Vagyis a *represszív jog* elsősorban a büntetőjogot és kisebb részben a közigazgatási jogot fogja át, míg a *restitutív jog* főleg a civil jogra vonatkozatható, ám nem tett különbséget közjog és magánjog között, hiszen minden jog „közjogias”, mivel minden jog társadalmi eredetű. Vö.: Émile Durkheim i.m., különösen a 67-127. p. Ebben mellesleg implicite antropológiai kérdéseket is felvetett, melyek nem feltétlenül találkoztak a konvencionális antropológiai álláspontokkal (*Malinovszki, Hoebel, Radcliff-Brown, Hogbin*, etc.). Ráadásul a társadalmi, és jogi változások fordulópontját leginkább saját korára (XIX. század vége) vetítette.

¹³ Lásd: Julius Stone: *Review of Division of Labour*. 47. *Harvard Law Review*. 1451. 1934.

¹⁴ A. Javier Trevino i.m. *The Durheimian Perspective*. 241. p.

¹⁵ Elég csupán arra gondolni, hogy a Római Birodalomban egy császári konstitúció megsértése milyen büntetéssel járt, ám egy *aedilis* vagy *questor* már csak jogosult sem volt kilátásba helyezni ilyen szankciót.

társadalmi faktor az elsődleges okként definiálható; ugyanakkor egy másodlagos tényező (ti. az állam hatalma, és annak abszolútuma) másodlagos faktorként működhet. (Ezért lehetett, hogy az ókori Athénban, vagy a zsidó népek között, mivel elve demokratikusabb berendezkedéssel bírtak, a büntetések sem voltak olyan drákóiak, mint ugyanebben az időben, Egyiptomban, vagy Asszíriában. S pont emiatt történhetett, hogy ahogy a köztársasági Róma hatalmi bázisa centralizálódott, a császári Rómában megnövekedett a „főbenjáró bűnök” száma, illetve a büntetések intenzitása.)

A *kvalitatív változás elve* – egy kissé leegyszerűsítve – a büntetések „brutálisának” humánusabbá válását jelenti; ami napjainkra vetítve nem más, mint a személyes szabadság elvétele: a *bebörtönzés*; mely büntetési forma annál elterjedtebbé vált, minél inkább szekularizálódott az adott társadalom. Ez nem feltétlenül jelenti az adott egyén számára a büntetés „enyhülését” inkább módjának megváltozása, mely változás éppúgy fenntarthatja a büntetés „átélésének” egyéni súlyosságát: ugyan a büntetés objektíve kevésbé erőszakos, az egyén számára éppolyan hátrányt jelenthet, mint annak korábbi erőszakosabb volta.¹⁶ Így például a köztársasági Rómában ugyan létezett valamiféle börtön, ahol időlegesen őrizték a vádlottakat, de ez korántsem a büntetés volt. Mivel a bűn a kollektíva tudata ellen történt, a bűnös is kollektívaként felel, az egész család, vagyis felesleges az elkövetőt megbüntetni, amíg fellelhető olyan személy, aki szintén felelőssé tehető.

Azonban mivel az egyéni szabadság egyre fontosabbá vált, az attól való megfosztás is szükségképpen egyre komolyabb fenyegetést jelentett, ezért egyre inkább szükség lett börtönökre, ugyanakkor a büntetések sokkal kevésbé voltak erőszakosak. (Frank Parkin)¹⁷ „Vagyis a börtön a szükséges és természetes helyettesítője minden más büntetésnek, melyek fokozatosan elhalványultak a történelem porondján”.¹⁸ (S pont a XIX. század volt a börtönnyitások évszázada, mint például *Walnut Street Jail Philadelphia, Auburn State Prison, Sing Sing Prison in New York, Eastern Penitentiary of Philadelphia, Charlestone Penitentiary of Massachusetts*.)¹⁹ Korának tendenciáit is figyelembe véve, összefoglalva a társadalom differencialitása és a központi hatalom decentralizáltsága határozza meg a büntetések minőségét.

A kétféle változás elve pedig elvezet a kriminalitások kétféle típusához is: a misztikus és transzcendens karakterrel jellemző *vallási bűnök*hez és az egyén, illetve annak tulajdona elleni *világi bűncselekmények*hez.

A *vallási bűnök*, mint az a társadalmi munkamegosztásból is következik a kollektív tudatot sértették meg, a büntetés is szakrális és tulajdonképpen a blaszfémiahoz mérhetően súlyos. Ezekben a társadalmakban a politikai hatalom is monopolizált, centralizált, abszolút és „emberfeletti” szintre helyeztetett. A bűn nemcsak a társadalom ellen történt, hanem annak reprezentativitása, az abszolút szuverén ellen is, aki végső soron, legalábbis formálisan, a jogot alkotja. A szuverén által megtestesített közösség szakrális reakciója – maga a büntetés – pedig helyreállítja a közösség kollektív tudatát, melyet a deviáns cselekmény megsértett.

A *világi bűncselekmények* (Durkheim értelmezésében a köztörvényes bűnök jelentős része ide értendő: lopás, csalás, rablás, emberölés, etc.) már az egyén ellen, illetve az egyén érdeke elleni cselekményekben realizálódnak.) s az egyén már nem volt képes az elkövetővel szemben ugyanazzal az erővel fellépni, mint Isten.²⁰ Ezzel párhuzamosan a társadalom kollektív tudatának ereje csökken, a teokratikus hatalmaktól szekuláris társadalmak lesznek, s következésképpen a büntetések irracionalitása is megszűnik, vagy legalábbis mérséklődik. Ennek egyféle társadalmi lenyomata, – ahogy Michel Foucault is megvilágítja – „a közönség szimpátiája az elkövető iránt”, illetve Cesare Beccaria abolícionista nézeteinek szélesebb körű elterjedése.²¹

¹⁶ Émile Durkheim: *The Division of Labour in Society*. i.m. 131. p.

¹⁷ Frank Parkin: *Durkheim*. Oxford University Press. Oxford. 1992. 37. p.

¹⁸ Émile Durkheim: *The Division of Labour in Society*. i.m. 120. p.

¹⁹ S többek között a francia *Gustave August de Beaumont*, aki az amerikai büntetési rendszer vizsgálatával volt megbízva, - mellesleg *Alexis de Tocqueville* egyetértésével - állapította meg, hogy a büntetéseket „egyneműsítették”. A. Javier Trevino i.m. *The Durkheimian Perspective*. 245. p.

²⁰ Émile Durkheim: *The Division of Labour in Society*. i.m. 125. p.

²¹ Cesare Beccaria i.m.; Michel Foucault i.m.

Durkheim a társadalmi munkamegosztás és „a jog világának” vizsgálatakor külön kitért a *kötelmi jogra*, pontosabban a *szerződések jogára*, melyről a Boudeaux-i Egyetemen, illetve a Sorbonne-on adott elő, és ennek lejegyzetelt változata könyv formájában *Szakmai Etika és Civil Erkölcs* címen (*Professional Ethics and Civil Morals*) jelent meg. A kontraktusok jogi kötelmének alapja feltehetően Sir Henry Maine jogtörténeti – a személyes pozícióból a társadalmi viszonyok felé vezető utat identifikálva – evolúciója, miszerint a „dirigista” rendszerekből a személyek közötti voluntarista alapon létrejött szerződések láncolata adja a szocialitás alapját. Nos, ehhez hasonlóan Durkheim a jogi „köteléket” két forrásból eredezteti: 1. dolgok vagy személyek feletti jognyilatkozatok és feltételek; 2. nem egyoldalú jognyilatkozatok, hanem minden oldal közös akaratának dolgok vagy személyek feletti rendelkezése.²² Például az ókori antik világban a „gazdának” joga volt rabszolgája felett rendelkezni egyoldalú jognyilatkozattal is, ezzel ellentétben később ez a viszony átalakult a munkáltató és a munkavállaló közötti mindkét fél által szándékozott, közös megegyezésen alapuló, bilaterális akaratnyilatkozattá, vagy, ahogy Durkheim mondja: „kapcsolatrendszer a saját akaratukból eredő kötelmekkel, egy viszony, mely a jog erejénél fogva köti az egyezség és az akaratok eredetét”.²³

A fentieknek megfelelően a korai szerződések az adott „csoport” egymással kötött obligációi voltak, s ez nehezen volt változtatható, hiszen a társadalom egészét kötötte, s – amennyiben valaki csatlakozott a szociális rendszerhez, már részesévé vált az adott csoport közös életének és az ahhoz kapcsolódó normákhoz. A közösség tagjának lenni az egyén számára meglehetősen unilaterális szerződés volt, mivel a közösség „szent entitása” nehezedik társadalmi tényként az egyénre, de az egyénnek nincs hatása a közösségre, illetve annak kollektív tudatára. A társadalmi munkamegosztás változásával pedig a szerződések inkább a magánfelek önálló akaratára, a szerződések mellérendelt viszonyaira, s egyre inkább bilaterális viszonyrendszer megtestesítésére irányultak. Ennek megfelelően Durkheim a következő – evolúciós mechanizmusok sorrendjében - szerződéstípusokat (mint tipikus szerződéseket) különböztette meg: 1. A vérszerződés. 2. A reálszerződés. 3. A rituális megerősítéssel járó szerződés. 4. A konszenzuális szerződés. 5. A mellérendelt felek között kötött szerződés. Mintegy szerződési formák által megmutatott trend: a pszeudo-kontraktustól napjaink szerződési formáin át a jövő kontraktuális viszonyait villantotta fel.²⁴

- A *vérszerződés* tipikus a szoros kötélekkel és kollektív tudattal rendelkező közösségekben, ahol mindenkinek megvan a saját közösség hierarchiáján belüli szigorú pozíciója. A szakralitás és az úgynevezett „családi”- és/vagy vér-kötél az erős közösségi érzés formális megnyilvánulása. (Történelmi példát tekintve a korai keresztény közösségek, akik részesültek Krisztus Testéből (*Corpus Christi*) és Krisztus Véréből (*Sanguis Christi*) egyazon vértestvérségnek lettek részei, mely a közösség kollektív tudatát újra és újra megerősítette. Ennek Római Katolikus tradíciója az utolsó vacsorára való megemlékezés.²⁵ Vagy napjaink kriminológiai kérdéseire világítva a családi kapcsolatokon alapuló köztörvényes bűnözés is épp ebbe a kategóriába tartozik. A *Maffia* és *Cosa Nostra* (persze sokszor legendáriumokba illő) történetei közül egy mindenképpen igaz: „a vér azt jelenti, hogy családunk tagja vagy!”, vagyis a kötelelem keletkezése szakrálisan történt és a „rokonság” relevanciájával bír.²⁶)
- A *reálszerződés*, mint a szerződési típusok második formája kizárólag dolgok (tárgyak) aktuális átadásánál, transzferénél találhatók, mely mindig konkrét, egy adott térben és időben megtörtént eseményhez, a cseréhez köthető. A valóságos átadás, mely tárgyak mennyiségükben, minőségükben vagy előbbiek kombinációjában körülbelül azonos társadalmi értéket képviselnek, tehát cserélhetőek (például a dolog átvétele és a vevő

²² Émile Durkheim: *Professionals Ethics and Civic Morals*. Routledge and Kegan Paul. London. 1957. Translated by Cornelia Brookfield. 176. p.

²³ Uo. 177. p.

²⁴ A. Javier Trevino i.m. *The Durkheimian Perspective*. 248. p.

²⁵ A valódi közösség érzése, mely fizikai formációt is öltött, (test és vér); a bűn és bűnbocsánat magában közösségben teljesedhetett ki, így a bocsánatkérés és annak megadása is a csoportintegráció erősítését szolgálta.

²⁶ Peter Maas: *The Valachi Papers*. G. P. Putman's Sons. New York. 1968. 98. p.

által értékének kifizetése) a reálaktus, a kölcsönös átadás maga bizonyítja a szerződés létrejöttét. Később ez némely esetben érték nélküli szimbolikus átadásokban is realizálódhatott (mint az ősi germán jogban a galamb szabadon engedése) helyettesítette az aktuális csere tárgyat.

- Az *ünnepélyes-rituális kötelezettségvállalások szerződése*, mindenképpen valami esküfélét tartalmazott, mely eskü és annak rituális formája, mint „szent erő” kötötte a résztvevő feleket. A kontraktust kötő felek nagyon gondosan ügyeltek a formák specifikus frázisainak kiejtésére, s mindez *sui generis* kölcsönösen kötelezte a feleket a létrejött kötelelem betartására. Végso soron a rituálé egyfajta külső garancia segítségül hívásának is tekinthető, valamiféle isteni közbeavatkozás vagy közvetítés, mely az adott ügylet „beteljesülését” biztosítja. A Középkorban a Kompurgáció pontosan ezt jelentette: társadalmanként megfelelő számú köztiszteletben álló embert kellett tanúként hozni, akik eskü alatt vallották, hogy az „elkövető, alperes, felperes, egyéb eljárási résztvevő” igazat mond vagy ártatlan (*dire la verita*; ennek „kollektív tudatként” napjaink eljárásának egyik megfeleltetése az esküdtválasztás: *voir dire*).²⁷ S mivel mindenki a transzcendencia (istenség) büntetésétől félt, senkiről sem gondolhatták, hogy szándékosan nem mondott igazat. Manapság ugyanennek egyik megnyilvánulási formája – megszegése esetén pedig inkább a közösség, transzcendenciától független, rosszallását magával vonva - a „szavát adta” kifejezés.²⁸ Ugyanis a szó ebben az értelemben érzékelhető, tapintható dologgá vált, amit „ha egyszer szavát adta” már nem az ő tulajdona (tipikusan ilyennek tekinthető a házasság, illetve a házassági szerződés és annak vallásos ceremóniája).
- A *konszenzuális szerződési* forma akkor lépett fel, amikor a gazdasági élet frekvenciája megváltozott és sűrűbbé váltak a szerződéses kapcsolatok. Ekkor ugyanis az ünnepélyes keretek már „kényelmetlennek tündek” és végül alkalmatlanná váltak a kapcsolati rendszer építésére. A szerződések legitimációja a pozitív jog szankciója által biztosított, s immáron a jog nemcsak a közösséget, hanem az individuumot is védelmezi. A szerződés bilaterális kötelelem, mely a tranzakciós feleket reciprocitásra kötelezi, mindkét fél ígéretet is tesz és ígéretet is kap. *Durkheim* szerint ez az első „igazi” szerződés, mivel felek megegyeztek és egyetértének a szerződési terminusokban és a fő vezérelvük akaratuk deklarálása. Pszichológiai szempontból a konszenzuális kontraktus a a tudatuk belső állapotát explikálja; s ha az akarat nem szabad vagy hiányzik, a szerződés érvénytelennek mondják. Vagyis a konszenzus a felek „belső tudatából”, pszichikai állapotából ered, s nem pedig valamiféle formális rituáléból nyeri érvényét. (Erre a pszichikai állapotra utal napjaink jogrendszerében is megtalálható latin jogi terminus technikus: *bona fide*, tehát jóhiszeműség).²⁹
- A *legális, törvényen alapuló szerződések* az előbbivel ellentétben a kötelelem externális konzekvenciáit veszik figyelembe. Ugyanakkor *Durkheim* hangsúlyozta, hogy mind az internális, mind az externális aspektusa hangsúlyos e szerződési formánál: „ez a fajta szerződés nem egyszerűen csak egy szabad akaratból, minden külső kényszer nélkül kötött szerződés, hanem aminek során dolgok, vagy szolgáltatások cseréje azok normális (társadalmi szemlélet által meghatározott) igazi értékén”.³⁰ Ez természetesen nem jelenti azt, hogy az egyes individuumok nem karnak a másik fél „kárára” előnyhöz jutni vagy, hogy minden szerződés „fair” lenne. Mindenesetre e szerződési formákat

²⁷ A „kompurgáció” mintegy megtisztulás, hiszen a latin „con(m)” és a „purgare” szavakból származik: valamivel megtisztítani; a megtisztulás pedig a konfesszió, a gyónás pedig felszabadít minden bűn alól, immáron nem vétkezett („tisztázta magát”) vagyis „igazat szólhat”.

²⁸ Ennek további verbális megerősítési formái – meglehetősen sok nyelvcsaládban – a mai napig, még inkább megerősítve is, léteznek: „give the (your) word bound” – „add szavad, melyhez kötve vagy”: a nyelvi formák pontosítása növelte a kötelelem erejét!

²⁹ A. Javier Trevino i.m. The Durkheimian Perspective. 250. p.

³⁰ Émile Durkheim: Professional Ethics and Civic Morals. i.m. 211. p.

preferáló társadalmakban, amennyiben a kontraktus által „jogtalan” előnyhöz jutnak, a szocialitás attitűdjében megjelenik az organikus szolidaritás sajátos formája: a szimpátia, altruizmus embertársunk iránt. Ezzel párhuzamos a represszív jog esetében megjelenő szimpátia az elkövető megbüntetése során a szenvedő iránt.³¹

Durkheim szerint ez utóbbi két, de a törvényes szerződés mindenképpen, arra szolgál, hogy – ugyan nem feltétlenül szerez mindenki a számára megfelelő hasznot szerződésből, – ám a csere „fair áron” történt és ez kizárja azokat az egyenlőtlenségeket, melyek a családok státuszának pozíciójából erednek. Sőt a szerződéses viszonyok egyáltalán nem zárják ki a verseny jelenlétét, csupán moderálják azt. Vagyis egyfajta társadalmi kritikaként illette az „örökletes” státusból eredő jogokat, továbbá azt, hogy a szociális pozíció határozhatja meg egy kötelelem jogosságát vagy jogtalanságát. Mivel minden individuális cselekmény értékelésénél az *örökletesség* csak „zavaró”, torzító tényező lehet, vagyis az öröklött pozíció ellentétben áll a társadalmi fejlődéssel, aminek alapját az individualizmus képezi és az egyre precízebb munkamegosztáson, illetve az abban való részvételen alapul.

S itt történt meg az igazi kapcsolódás *a szerződéses viszonyok és a társadalmi munkamegosztás* között. A szerződések alapvető társadalmi funkciója a javak és szolgáltatások felek közötti cseréje, ugyanakkor éppoly fontos funkciója a társadalomban fenntartani a normális kooperációt és egyfajta egyensúlyt. A társadalmi munkamegosztás vagy a feladatok specializációja a kooperáció frekvenciájának optimalitásától függ, melyet pedig a „modern” szerződések hálója biztosít (hiszen más szavakkal: minden szerződő félnek szüksége van a másik félre.³²) Ez pedig egyfajta statisztikai *equilibrium*, miszerint *az érdekek kompetíciója és a társadalmi szolidaritás közötti optimális viszony biztosítja a társadalom fenntartható szisztémáját; mi több a szerződések, mint társadalmi intézmény inkább egy általános, létező, társadalmi konszenzust jelent.*

A szerződési jog pedig arra hivatott, hogy szabályozza, illetve meghatározza a kontraktusok jogi kimenetelét, vagyis ezáltal tartja fenn *a társadalmi equilibriumot*; a szerződő felek tiszteletben tartják egymás jogait és ismerik egymás kötelezettségeit, és ez a jogi keret biztosítja a szolgáltatások és javak ekvivalens társadalmi értéken egy fair kompromisszum általi cseréjét. Ugyanakkor a szerződési jog – az organikus szolidaritás elvének megfelelően – autoritása által konstituálja is a kontraktuális kapcsolatokat; többek között ezért is érthető, hogy Durkheim az organikus szolidaritás szinonimájaként használta a „szerződéses szolidaritás” fogalmát.³³

Durkheim – noha a jog belső elemzése nem feltétlenül került látóterébe – mégis egy általános szociológiai reflexió keretén belül kidolgozott – Gurvitch szavai szerint – egy szisztematikusnak mondható jogszociológiát mutatott fel,³⁴ amivel végső soron kitöltötte azt az űrt, ami a korabeli társadalomtudományok között már nyilvánvalóvá vált. Különös érdekessége pedig az, hogy munkáinak originalitása elsősorban a munkamegosztás elemzésében és a társadalmi szolidaritás vizsgálatában rejlik. S ezzel végső soron „megnyitotta a kapukat”, „áthidalta a szakadékot”, etc. a hagyományos társadalmi gondolatok, a „modern” empirikus vizsgálatok és az „általánosító, absztraktabb” elméletek között, mellyel nemcsak a jog szociológiai elemzésének volt előfutára, de szellemi elődjévé vált a szociológizáló jogelméleteknek is.

S íme, két történelmi-társadalmi példa, mely események, azon túl, hogy látszólagosan nincs köztük összefüggés, mégis kimutatható a társadalmi jelenségek közti párhuzam, melyek megmutathatják Durkheim elméletének valódi relevanciáját is. Az ügyek pedig: az úgynevezett *Salemi Boszorkányok* esete, a másik a *Politikai boszorkányüldözés* jelensége.

A *Szálem Falu boszorkányainak* ügye (*The witches of Salem Village*) 1692-ben kezdődött egy Salem nevű kolonialista faluban, ahol néhány tinédzser korban lévő lány elkezdett minden kontrol nélkül kiabálni, a földön fetrengeni, vagy éppen négykézlábra állva kutyahangokat

³¹ Émile Durkheim: *The Division of Labour in Society*. i.m. 1983. 125-126. p.

³² Émile Durkheim: *The Division of Labour in Society*. i.m. 1984. 160. p.

³³ A. Javier Trevino i.m. *The Durkheimian Perspective*. 252. p.

³⁴ Georges Gurvitch: *The Sociology of Law*. Philosophical Library and Allinco Book Corporation. New York. 1942. 83. p.

utánoztak. A lányokat boszorkánysággal vádolták és kihallgatásuk során három nőt megneveztek, akik boszorkánypraktikákat űztek, és a kolónia ellen ördögi konspirációkban vettek részt. Ezután további letartóztatások történtek, a „börtön” pedig megtelt az eljárásra váró boszorkánysággal vádolt személyekkel. Összességében huszonkét ember halt bele az „esetbe”: tizenkilencet kivégeztek, egy belehalt a „kihallgatásba”, kettő pedig a börtönben vesztette életét. Végül a kormányzó, egy év után, avatkozott közbe az eseményekbe és az akkori Felsőbíróóság (*Superior Court of Judicature*) felmentette a megvádolt személyeket.

Ám érdemes megnézni közelebbről a falu történelmi, társadalmi környezetét. A kérdéses periódus a kolóniák számára egy olyan időszakot jelentett, mely tele volt „rossz előérzettel”, aggodalommal, félelemmel valami küszöbön álló végzet miatt; s a kolóniák tagjai egyre inkább és egyre nagyobb pesszimizmussal tekintettek saját jövőjükre. Nos, mindezek nem csupán egyszerű babonás félelmek voltak, hanem ezeknek az érzéseknek igenis voltak társadalmi faktorként is releváns okai. 1. Az 1670-es évektől kezdve komoly viták, illetve összetűzések voltak a kolóniák magisztrátusai és a miniszterek között. Ez oda vezetett, hogy a negyven évvel az előtti megállapodást, miszerint biztosítják az egyes telepek jogát saját (egyébként elsősorban teokratikus) viszonyaik megtartására, felbontják. 2. 1675-ben brutális, és kegyetlen háború tört ki a kolóniák és az indián törzsek között. 3. 1679-ben II. Károly angol király rendeletére Bostonban Anglikán Egyházat alapítottak. (Nem szabad elfelejteni a gyarmati lakosság mély, elsősorban puritán, vallásosságát!) 4. 1686-ban a király visszavonta azt a kartát, mely a kolóniák számára jogi védelmet adott. 5. Végül, ám ez a legfontosabb, a puritán kolóniák nagyon magas fokú harmóniában éltek, erős volt a csoport-összetartozás érzése; mindezt a csoportintegrációt „repedések tarkították” melyek okai között találhatunk jogi vitákat, birtokvitákat, személyes ellentéteket vagy éppen politikai nézetek (a gyarmatiság érzése vagy royalizmus) összeütközését. Mindezek a folyamatos, több évtizede tartó, frusztráció elvezetett egyfajta önpusztító ellenségkép kereséshez: a telepések saját tagjaikat kezdték boszorkánysággal vádolni.

Azonban egy kicsit továbblépve, és *Durkheim* szociológiájára asszociálva könnyedén kimutatható, hogy *Salem* Falu boszorkányhisztériájának elsődleges (fő szociológiai) oka, hogy a puritánoknak segítsen definiálni, illetve újradefiniálni saját közösségük morális határait. Saját kolóniájuk erkölcsi határai pedig segítenek megkülönböztetni magukat más szokásoktól, így más közösségektől; vagyis a folyamat egyfajta önmeghatározásként is értékelhető. S ha ezek a bűncselekmények nem történnek meg, vagy a falu lakossága nem akarja az elkövetőket ennyire vehemenssen felelősségre vonni, kétséges, hogy a kolónia kulturális identitása, vagy egyáltalán maga a kolónia fennmarad. Ezzel összefüggésben a jog vagy szokás megsértése minden esetben az adott közösség morális határainak „feszítése”, mely megbüntetésével (annak nyilvánosságával) az adott közösség tagjai saját egyetértésüket fejezik ki a devianciával szemben, s ezzel időről időre megerősítik saját tudatazonosságukat, egyúttal összetartozásukat. S egy közösség minél inkább válságosabb helyzetben van, annál inkább nő az egymás iránti szolidaritás mértéke, így annál könnyebb a közösség tagjának deviáns viselkedést mutatni, és annál szigorúbb a büntetés is, hiszen ez az „együvé-tartozás megtestesülése” is.

A **Politikai Boszorkányüldözés**, illetve annak egy általános magyarázata (*Albert Bergesen*) szintén jó példát szolgáltathat *Durkheim* tradicionális szociológiájának megértéséhez. A politikai boszorkányüldözés, mint fogalom, egyértelműen az Egyesült Államok-beli *McChartyzmus* időszakához (körülbelül 1950-1954) köthető, ám ez ebben az esetben nem jelenthet unikumot, csupán egy megfelelő példát.³⁵ Ami szociológiai, s még inkább jogszociológiai szempontból érdekes, azok a vádpontok, melyek tekintetében a gyanúsítottakat meghallgatták. Csupán példálózó jelleggel: „cselszövés”, „külföldi ügynökökkel vagy a hazához nem hű elemekkel való konspiráció”, „árulás-gyanús cselekmény” hazaárulást jelentett. Meglehetősen szemléletes: ugyanis

³⁵ *Joseph Raymond McCarthy* (*Grand Chute, Wisconsin*, 1908. november 14. – *Bethesda, Maryland*, 1957. május 2.) republikánus amerikai politikus. 1947–1957 között *Wisconsin állam* republikánus szenátora. Az Egyesült Államok részéről, a hidegháború egyik legtöbb feszültséggel járó ideológiai csatája, az 1950-es évek elejének mccarthyizmusa, fűződik a nevéhez. 1950-től vezetésével indult meg a kommunisták elleni boszorkányüldözés, amelynek a szövetségi kormány soraiban feltételezett kommunista és szovjet ügynökök „leleplezése” volt a célja.

meglehetősen nehéz lenne az adott tényállási elemeket körülírni, pontosan mit is takarnak a kifejezések? De, ahogy Bergesen írja, a kifejezések pontosan illeszkedtek a társadalom hálójának szemléletébe, hiszen minél rövidebb a tényállás leírása, annál kiterjesztőbben lehet értelmezni, és annál könnyebb „megtisztítani az adott közösséget és újrateremteni a szociális életet”.³⁶ Amire tökéletesek lehetnek a politikai bűnök alapján történő vádak, hiszen egyfelől a politikai bűncselekmények (már elnevezésüknél fogva is) szükségképpen közösség elleniek, másfelől ezek a cselekmények meglehetősen bizonytalanul körülírhatóak (például milyen a „politikai gondolkodás?”). Az előbbiekre tökéletes történelmi példát szolgáltatnak: a Nagy Francia Forradalom alatti Jakobinus diktatúra; a Szovjetunió az 1930-as években a sztálini éra alatt; a Kínai Népköztársaság a Nagy Kulturális forradalom idején és végül az Egyesült Államok a McCarthyizmus időszakában.

A politikai „boszorkányüldözéseknek a következő közös társadalmi karaktereit lehet felfedezni: 1. A politikai bűncselekményeknek nincs egy meghatározott számot magába foglaló szigorú köre. Vagyis, amennyiben a társadalom identitását fenyegető krízisen megy keresztül, ezeknek a cselekményeknek a köre bővül (mint például árulója, ellenforradalmára, felforgatója az elképzelt „Köztársaságnak”, „Forradalomnak” vagy „a Nemzetnek”. 2. Azért mert a társadalomban általános félelem él, hogy annak céljait egy közösségen belüli „bűnszövetség ássa alá”, a politikai boszorkányüldözés mindig szinte statáriális gyorsasággal történik és rendkívül erőszakos jelleget ölt. Egyszerűen annak az érzésnek a következménye, hogy a társadalomnak azonnal szüksége van identitásának megőrzéséhez a védelemre. 3. A politikai boszorkányüldözés hisztérikus jellegű, ami azt jelenti, hogy egyre többféle, változatos és látszólag nem is feltétlenül politikai jellegű cselekményt minősítenek kriminálisnak, s így ártatlan személyeket vádolnak meg, tartóztatnak le, büntetnek meg, mivel állítólag a közösség akarata (*durkheimi* értelemben tudata) elleni tettet követtek el. Más szavakkal és röviden: az üldözés és üldöztetés könnyedén kontrollálhatatlanná válik. 4. A politikai boszorkányüldözés mindig publikus, a ritualitás keretei között zajlik. A nagy nyilvánosság előtt zajló tárgyalások, az írásos vallomások, a vizsgálóbizottságok és azok jelentései, és más a személyiséget egyébként degradáló eljárások, etc. által dramatizálják a nemzetbiztonság elleni konspirációs tevékenység veszélyét, egyúttal biztosítják a felforgatók azonnali elfogását és megbüntetését. Eszerint kimondható, hogy a politikai boszorkányüldözés karakterében: rituális, nyilvános, hisztérikus, dramatikus, és terrorral jár.

A McCarthyizmus esetében – a fenti általános politikai szociológiai megállapításokon túl, szintén a *durkheimi* szolidaritás szolgálhat egyféle magyarázatul. Az amerikai társadalmat a második világháború okozta megrázkódtatás után folyamatosan sokkolta a „kommunista veszély”, mely a Koreai Háború formájában nyílt fegyveres konfliktushoz is vezetett. Mindezt még egy történelmi előzmény tetézte: a Nagy Gazdasági Világválság a szocialitás hálójának szétesésével fenyegetett; ugyan a *New Deal* hatására a társadalmi kohézió és struktúra fennmaradt, de annak a társadalmi tudatra gyakorolt hatása nem múlt el. Noha a háború növelte a csoportintegrációt, de annak végével, illetve a fellépő „új ellenség” már – csupán az idődimenzió miatt is - dezintegráló erővel hatott. Az átélt, illetve a jövőben feltehetően még átélhető és átélendő „szörnyűségek” vártán; s ne feledjük az atomháború veszélye is vészjóslóan hatott!; a társadalmi integráció helyreállítsa szükségképpen egy belső, ám így védtelen – nem mellesleg meglehetősen bizonytalan paraméterekkel körülhatárolható (milyen politikai nézetei vannak?) - ellenségkép keresésében, megtalálásában és megbüntetésében volt megtalálható. Hiszen egy kérdésben, nevezetesen az adott üldözött csoport politikai nézeteinek elítélésében, mindenki egyetértett.

³⁶ Albert Bergesen: Social Control and Corporate Organization: A Durkheimian Perspective. In: Donald Black: Toward a general Theory of Social control. Vol. 2. Academic Press. New York. 1984. 141-170. 141-142. p.