

**Bakos Kitti**  
**Egy új társasági jogi kézikönyvről: Farkas Csaba–Jenovai Petra–Nótári**  
**Tamás–Papp**  
**Tekla: Társasági jog.**

A *Lectum Kiadó* gondozásában, 2009 szeptemberében jelent meg Farkas Csaba – Jenovai Petra – Nótári Tamás – Papp Tekla *Társasági jog* című egyetemi tankönyve, amely egyben a gyakorló jogászok számára készült kézikönyv is. A szerzők célja az volt, hogy a joghallgatókkal rendszerében ismertessék meg ezt a szerteágazó joganyagot, valamint a könyv gyakorlati útmutatóként szolgálhasson a már végzett jogászok számára is.

A szerzők e könyvben egy olyan, Eörsi Gyula nyomán „keresztülfekvő jogterület” részletes elemzésére vállalkoztak, amely nem egyetlen és nem egy lassan változó, hanem több jogszabályt magában foglaló, dinamikusan fejlődő joganyag elsajátítását jelenti. A gazdasági társaságokra vonatkozó anyagi jogi rendelkezések elemzésén kívül tartalmazza a kapcsolódó cégjogi előírásokat és a gazdasági társaságok megszűnésére vonatkozó eljárások szabályait is. Összekapcsolja a társasági jog és más jogágak, különösen a polgári jog normáit, rámutatva a köztük lévő összefüggésekre.

A társasági törvény és cégtörvény rendelkezéseit, valamint végrehajtási rendeleteiket hatálybalépésük óta az eltelt rövid idő ellenére többször és jelentős mértékben módosították. Átformálták az egyszerűsített cégeljárás szabályait, rövidültek az eljárási határidők, változott a tevékenységi körök bejelentésének rendje, bővült a cégbíróság törvényességi felügyeleti hatásköre és kizárólagossá vált a papír alapú eljárást kiiktató, elektronikus cégeljárás. A szerzők a műben ezen gyorsan változó joganyag megismeréséhez és alkalmazásához nyújtanak segítséget. A fentiek következtében fontosnak tartották, hogy a könyvben a társasági törvény és cégtörvény 2008-ban, illetve 2009. január 1-jével hatályba lépő változásai, illetve a 2009-ben meghozott jelentős, elvi kérdéseket is rendező bíró eseti döntések is feldolgozásra kerüljenek.

A kiadvány szerkezetét tekintve tematikus rendben tartalmazza a társasági jog általános kérdéseit, a gazdasági társaságokra vonatkozó közös rendelkezéseket - végigkövetve a gazdasági társaság egyes létszakaszait és szervezeti kérdéseit -, valamint az egyes társasági formákra jellemző különös szabályokat. Az alábbiakban a teljesség igénye nélkül az egyes részek és fejezetek tartalmára kívánok egy pillantást vetni, kiemelve az érdekességeket.

A könyv jogdogmatikai alapvetésekkel és a társasági jog magyar jogrendszerben történő elhelyezésével kezdődik (*I. rész*) - megjelölve azokat a jogágakat is, amelyekkel a társasági jog szorosabban vagy távolabbi kapcsolatban összefonódik. A szerzők különös figyelmet szentelnek a jogterület polgári joggal való kapcsolatára és beágyazottságára, valamint ehhez kapcsolódóan *Gt. 9. §-ának* megfogalmazása által okozott nehézségekre. Ezt követően egy kellően rövid, ám mégis lényegre törő történeti áttekintés következik, amely bemutatja a magyar társasági jog fejlődése szempontjából lényeges állomásokat, valamint a rendszerváltást övező és az azt követő anyagi és eljárási jogot egyaránt érintő jogalkotási hullámokat. A gazdasági társaságok általános közös fogalmát a *Gt. 1. § (1) bek.*, *Gt. 2. § (1) bek.* és *Gt. 3. § (1) bekezdésének* szintetizálásával és absztrahálásával határozza meg, majd kitér az egyes fogalmi ismérvek részletes elemzésére is.

A *II. rész* az eredeti alapítás folyamatával, a társasági szerződésre vonatkozó szabályok széles spektrumú elemzésével foglalkozik. Kifejtésre kerülnek azok az aspektusok, amelyek vonatkozásában a társasági szerződés specialitását tekintve kifejezetten eltér a klasszikus polgári jogi szerződésektől - mind a szerződésalkötési és teljesítési létszakaszt, mind pedig a

szerződések közös jellemzőit tekintve. Érthetően és követhetően mutatja be az érvénytelenségi okok alakulását a társasági szerződés esetében, amely egy gyakorló jogász számára is támaszt nyújthat. Ismerteti azokat a *Gt*-ben foglalt formai és tartalmi elemeket, amellyel egy társasági szerződés kell, vagy szükség szerint kell, hogy rendelkezzen. Részletesen és a gyakorlat számára is hasznosíthatóan, számos bírói döntéssel alátámasztva mutatja be az apport tárgyát (*dolog, szellemi alkotás, illetve egyéb jogok apportálhatóságát*), az értékmeghatározásnál követendő lényeges előírásokat és az ehhez kapcsolódó felelősségi szabályokat.

A könyv ezen részében kaphatunk alapos áttekintést a mára már valamennyi cégformára kötelezően alkalmazandó elektronikus cégbejegyzési eljárás mechanizmusáról, az eljárási határidők alakulásáról, valamint az eljárás Cégszolgálat illetve cégbíróság előtt folyó szakaszairól. A szerzők a megváltozott jogszabályi rendelkezéseket, a kötelezően alkalmazandó mellékletek előírásait részletesen, ám mégis egységes rendszerbe foglalva mutatják be, és az elektronikus eljárásokkal kapcsolatos gyakorlati teendők bárki számára követhetően, részletesen kerülnek feldolgozásra. Tárgyalja a cégeljárásban igénybe vehető jogorvoslati lehetőségeket is: a bejegyzést elutasító végzés elleni fellebbezést, mint rendes jogorvoslati eszközt, valamint a bejegyző végzés hatályon kívül helyezése iránt indítható speciális peres eljárást.

A könyv *III. része* az átalakulás folyamatát és annak egyes fázisait követi nyomon az alkalmazandó határidőknek és cégbírósági illetékességi szabályoknak az áttekintésével.

A *IV. részben* kap helyet a gazdasági társaság szervezeti felépítésének ismertetése, a külső és belső szervek bemutatása. A szerzők átlátható rendszerben tárják az olvasó elé a legfőbb szerv, az ügyvezetés, a felügyelőbizottság és a könyvvizsgálók feladatait, a határozathozatal rendjét, holott a szervezeti struktúra azonos formában működő gazdasági társaságok esetén is eltéréseket mutathat. Külön említést érdemel a felelősségi szabályok kidolgozottsága és átfogó elemzése.

Az *V. részben* a szerzők tematikus rendben gyűjtik össze a gazdasági társaságok törvényes működésének biztosítékait és az igényérvényesítés különböző módjait, amellyel a *Gt*-ben és *Ctv*-ben foglalt szabályok és előírások rendszerezett összefoglalóját adják. Megkülönböztetésre kerül egyrészt a bírói kontroll csatornája, amelyet a cégbíróság nemperes, valamint a választottbírói vagy polgári bíróság peres eljárásban lát el, a felügyelőbizottság és a könyvvizsgálók által gyakorolt szervezeti kontroll, továbbá a tagok által gyakorolt ellenőrzés lehetőségei és kisebbségvédelmi szabályok, amelyek a gazdasági társaság tagjai számára nyújtanak eljárásjogi lehetőséget. Az olvasó mindemellett képet kap a szerződő partnerek védelmét biztosító hitelezővédelmi előírásokról, a törvényességi felügyeleti eljárásról, valamint egyéb, a *Pp. 23. § (1) bekezdésében* foglalt, és elsődlegesen a *Ctv*-ben, de a *Gt*-ben is meghatározott eljárási szabályok szerint zajló speciális társasági jogi perekről. A könyv ezen része kiemelten hasznos segítséget nyújthat a gyakorló jogászok számára is, hiszen ha valaki társasági jogi jogviszonyból eredő igényt akar érvényesíteni, akkor az adott igény érvényesítése előtt el kell dönteni, hogy az igényérvényesítéssel cégbírósághoz vagy rendes bírósághoz kell-e fordulni.

A könyv *VI. része* alapos áttekintést ad a gazdasági társaságok jogutód nélküli megszűnésének eseteiről, és nagy figyelmet szentel a cégek megszűnésével kapcsolatos eljárások részletes elemzésének. Kiemelendő, hogy a szerzők a végelszámolás, felszámolás és csődeljárás szabályainak ismertetése mellett külön rávilágítanak a helytállási kötelezettség szabályainak alakulására, valamint ezen megszűnési eljárások és más peres, illetve nemperes eljárások viszonyára is. Mindez nem csupán a joghallgatók látómezejét szélesíti, hanem a jogalkalmazás területén is iránytűként szolgálhat.

A *VII. részben* kooperációs társaság címszó alatt az egyesülésre vonatkozó jogi szabályozással ismerkedhet meg az olvasó. Az általános rendelkezések végére érve a *VIII. és a IX. részben* a szerzők az egyes gazdasági társaságokra vonatkozó különös szabályokat veszik górcső alá. A jogi személyiség nélküli gazdasági társaságok esetében az alábbiakat kiemelten érdemesnek tartom. A közkereseti társaság szabályozásának ismertetésénél találjuk meg a mögöttes

felelősség jogintézményének és jogi természetének rövid áttekintését. A betéti társaság esetében differenciáltan vizsgálja a kültag mögöttes helytállási kötelezettségének eseteit a társasági vagyontól nem fedezett tartozásokért (*objektív és feltételes, de korlátozott felelősség; szubjektív, korlátlan és egyetemleges felelősség; objektív, korlátlan és egyetemleges felelősség*). A jogi személyiségű gazdasági társaságok elemzésén belül a szerzők a kft. esetében részletesen foglalkoznak a mellékszolgáltatás és az üzletrészre vonatkozó szabályozás összefoglalásával. Az rt. vonatkozásban pedig azt mondhatjuk, hogy a precíz kidolgozottság módszerével élve egy átlátható keresztmetszetet kapunk a részvény, mint értékpapír jellemzőiről, az rt. különböző működési formáiról és az alaptőke leszállítás eseteiről, valamint az ehhez kapcsolódó hitelezővédelmi előírásokról és igazgatósági feladatokról. Valamennyi társasági forma esetében elmondható azonban, hogy a szerzők a fentiek mellett nagy hangsúlyt fektetnek a tagi felelősség alakulására, a tagok jogaira, kötelezettségeire, a tagsági jogviszony keletkezésére, megszűnésére és a szervezeti kérdésekre.

A *X. rész* a társasági jog napjainkban egyre nagyobb szerepet játszó területének, a konszernjog elméleti alapjait kívánja felvázolni. A konszernjog szabályai akkor lépnek működésbe, ha egy már működő gazdasági társaság a gazdasági élet más szereplője felett befolyást szerez a döntéshozatali mechanizmus irányításában azzal, hogy jogi önállóságát a gazdasági élet mindkét szereplője megtartja, és egy gazdasági egységet alkotva működnek tovább. A szerzők felvázolják a szűkebb és tágabb értelemben vett konszernjog struktúráját, elhatárolják egymástól a minősített többséget biztosító befolyásszerzés és a vállalatfelvásárlás jogintézményét. A konszernjog különös szabályai között ismertetésre kerülnek az elismert és tényleges vállalatcsoport alapvető működési szabályai is.

A *XI. rész* a társasági jog európai dimenziót tárgyalja, és betekintést nyújt a társasági jogot érintő európai jogharmonizációs folyamatokba, valamint az uniós jogalkotás legfőbb vívmányaiba. Bár az Európai Unió joganyagát tekintve egységes társasági jogi rendszer még nem létezik, mégis a gazdasági társaságok határokon átnyúló tevékenysége miatt a jogharmonizáció és jogegységesítés eszközeivel élve a társasági jog területén is megkezdődött a közösségi jogalkotás, amely a tagállamok belső jogrendszerére is hatással van. A *KRE habilitált egyetemi docensének, Nótári Tamásnak* tollából származik a történeti gyökerek bemutatása az ókor, középkor és az újkor korszakán átívelve. Az európai országok szabályozásának és az újkor társasági jogi kodifikációk tömör bemutatásával a szerző vázlatát adja a nemzetközi társasági jog fejlődésének. Ezek után a könyv lényegre törő és szisztematikus kitekintést nyújt az irányelvek, irányelv-tervezetek, valamint a szupranacionális társasági formákat bevezető rendeletek rendszerére és lényeges tartalmi jegyeire.

Bár jelen recenzió nem törekedett a teljességre, ennek ellenére talán mégis érzékeltetni tudja a könyv széles spektrumát, a feldolgozott témák sokrétűségét és tudományos megalapozottságát. Az olvasó egy olyan átfogó művet tarthat a kezében, amely a jogterület komplexitása ellenére rendszerben és joghallgatók számára is érthetően dolgozza fel a gazdasági társaságokra vonatkozó szabályozás szerteágazó joganyagát. Segít a kapcsolódó fogalmak közötti eligazodásban, és feltárja annak belső, illetve más jogágakkal való összefüggéseit. A könyv nagy érdemének tartom, hogy olyan kérdésköröket is tisztáz, amely egy joghallgató számára érdekességet jelenthet a száraz joganyag mechanikus elsajátítása mellett, egy gyakorló jogász számára pedig hasznos támaszt nyújthat a mindennapi praxisban. Gondolok itt olyan példákra, mint az érvénytelenség eseteire, a fedezetelvonó szerződés szabályainak társasági jogban való alkalmazhatóságának, az előtársaság megszűnése esetén a társasági vagyontól nem fedezett tartozásokért való felelősségi szabályok bemutatására.

A kiadvány céljait messzemenően megvalósította. A mű egyrészt egyetemi tankönyvnek készült: közérthetősége, tagoltsága és világos szerkezete elősegíti a hallgatói tudásanyag minél mélyebb megalapozását, a vizsgákra történő színvonalas és eredményes felkészülést. A könyv azonban, mint már említettem, nem csak joghallgatók számára íródott. Arra tekintettel, hogy a szerzők a gazdasági társaságokra vonatkozó hatályos joganyag és ítélkezési gyakorlat átfogó keresztmetszetét rajzolják elénk, a könyv a már végzett, praktizáló jogászok számára

kézikönyvként is jól hasznosítható. Mindemellett szakszerű megfogalmazása és precizitása is alkalmassá teszi arra, hogy gyakorlati útmutatóként könnyítse meg a jogalkalmazók munkáját. A könyvben felhasznált mintegy 3000 lábjegyzet pedig hű képet ad a mű tudományos megalapozottságáról. A feldolgozott források és bírói döntések tekintélyes mennyiségére tekintettel jó szívvel ajánlom a művet azoknak is, akik a társasági jog területén mélyebb kutatómunkát kívánnak folytatni.

## Bangó Jenő

### A Luhmann hagyatékáról. A szerelem – egy gyakorlat

A bielefeldi egyetem Luhmann-kutatói André Kieserling vezetésével kiadták Luhmann egyik szemináriumi jegyzetét, amelyet az 1969-es nyári szemeszterre készített.<sup>1</sup> Igyekeztek, hogy a kis könyvecske időben megjelenhessen, Luhmann halála tizedik évfordulójára. Luhmann legnépszerűbb könyvének (Liebe als Passion. Zur Kodierung der Intimität, Frankfurt, Suhrkamp, 1982 – magyarul Szerelem - Szenvedély. Az intimitás kódolásáról, Budapest, Jószoveg 1997) rövid vázлата és kommentára tehát már a végső változat megjelenése előtt tizenhárom évvel elkészült. E kis könyv kézírata sokáig Luhmann irodájában rejtőzött. Véletlenül fedezték fel, és az örökösök hozzájárultak a publikálásához.

Az 1982-es és a most kiadott kötet kiegészíti egymást. Az egyetemi szemináriumi jegyzetből hiányoznak a téma történelmi és irodalmi vonatkozásai. A kis könyv tömör, tiszta elméleti szociológia a szerelemről. Ismertetésként egy pár kiragadott gondolat is elegendő.

Kieserling, a szöveget kiadásra rendezve megjegyzi, hogy ezt a könyvet a szociológia területén laikusok és rendszerelméleti újoncok is sikerrel olvashatják. Nem osztom teljesen véleményét. Egy igazi Luhmann szöveggel kell újra megbirkózni az olvasónak, és sem a laikusok, sem az újoncok valószínűleg nem fognak boldogulni egy jó Luhmann - Lexikon forgatása nélkül. Egyik leggyakrabban idézett Luhmann Lexikon szerintem még mindig Detlef Krause könyve (Luhmann-Lexikon. Eine Einführung in das Gesamtwerk von Niklas Luhmann,

---

<sup>1</sup> Niklas Luhmann: Liebe. Eine Übung. Herausgegeben von André Kieserling, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2008, 98. oldal

Stuttgart, Enke,1996.) Az egy évvel később megjelent és Luhmann olasz tanítványai által szerkesztett Luhmann-Glossart igazán csak a haladóknak tudnám ajánlani (Baraldi, Cesare – Corsi, Giovanni – Esposito, Elena: GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997).

A „szerelem-jegyzet” bevezetőjében Luhmann kiindulópontja: a világ komplex, mert az átéléshez és a cselekvéshez több lehetőséget nyújt, mint amelyek aktualizálhatók. A szerelem dolgában a nem-verbális kommunikációk fontosak és elkerülhetetlenek. A szerelem, igazság, hatalom, pénz, művészet: kommunikációs médiumok, ahol az átszarmaztatott értelem vagy a cselekvésre vagy az átélésre vonatkozik. A házasságot, a szerelemet a közös átélések jellemzik. Mindkét fél elmondja: mit él át. Az amerikai „companionship” jellemző a modern házasságra.

Csak a szerelemben érzi az ember, hogy teljesen elfogadják. A szerelem szelekciós teljesítményeket közvetít az egyéni tudat orientálódása és egy másik ember különleges világlátása alapján. Szerelem nélkül lehet élni, de a szerelmet nem helyettesítheti semmiféle ösztársadalmi mechanizmus. Abból kell kiindulni, hogy a többi kommunikációs médium csak nagyon kevésbé helyettesítheti a szerelmet, ahogyan a szerelem sem tud az igazság, hatalom vagy a pénz helyett fellépni. A funkcionális ekvivalencia tehát itt több mint kérdéses.

Luhmann kitekint a szerelem szemantikára is. A kifejezések – philo-philia-amicitia-amour – egy irodalmi hagyományt képeznek a szolidaritással. A szerelem, minden különlegessége ellenére, magának a társadalomnak megalapozó jellegzetessége. A most megjelent kötet 32. oldalán Luhmann nagyon tömörítetten a szenvedélyről is ír, amely a romantikus szerelem ismertetőjele.

A romantikus szerelem intézményesítése, mint a házasság alapja egy újkori találmány. A szerelem mint szenvedély azt jelenti, hogy szabad a partnerválasztás és szabad a házastárs

kiválasztása. „Az ember szereti a szerelmet és ezért egy embert, akit szeretni tud.” (Man liebt das Lieben und deshalb einen Menschen, den man lieben kann, 38 old.)

Ebből következik az érzelem kettős igenlése: az ember önmagát mint szeretőt és szeretettet szereti. A szerelem esetében végső fokon tehát nem egyszerűen individuális érzelmekről van szó, hanem kommunikációs médiumról. Az intimitás és a barátság már a szexualitásra utal. A szexualitás azonban most egy specifikus, elkülönült kommunikációs médiumhoz kapcsolódik, és szimbiotikus szabályzásnak alávetett. Minden kommunikációs médiumnál felléphetnek patológikus tünetek. Patológikus szimbiotikus szabályzás például a szexualitásnál az önkielégítés. Ez az igazi a szerelemnél ki van zárva. Más médiumoknál is vannak szimbiotikus patológiák (erről ír pl. Luhmann a 45 oldalon), úgy mint a fanatizmus a vallásnál, a pénzhamisítás gazdaságban.

Luhmann ebben a munkájában is, hasonlóképp az 1982-es „szerelem könyvéhez”, többször hangsúlyozza, hogy a szerelem megtagadásával nem szabad fenyegetni: ha ezt teszed, akkor nem szeretsz. A szerelemben nincs helye zsarolásnak.

A romantikus szerelem közismert vakságára céloz, amikor Bernhard Shaw-t felidézve arról ír, hogy az a szerelmes férfi, aki eltúlozza a különbséget szeretett nője és a többi nő között. A szenvedélyes szerelem szexualitásra alapozott. A behatolásban és a befogadásban való részvételre kényszerít.

A szenvedélyes szerelem egy valószínűtlen intézmény. Minden kommunikáció ab ovo valószínűtlen. Az intim kommunikáció ezt a valószínűtlenséget feloldja. A testi szépséget relativizálja, a korkülönbséget eltünteti. A szexuális egybehangoltság „passzolásának” házasság előtti kipróbálása ma már elfogadott kulturális norma.

### *Luhmann cédulásszekrénye*

Luhmann örökösei között évekig tartó vita folyt az örökség elosztásáról. Szellemi örökösének Luhmann Veronika nevű lányát jelölte meg. A szerzői jog szerint a hátramaradt kéziratok esetleges publikálása csak az ő hozzájárulásával történhet. A kéziratokhoz tartozik Luhmann hatalmas kartoték illetve cédulagyűjteménye – a fogalmak és ismeretek tudományos rendszerezésnek példaképe. A kézzel írt kartonlapok sorszámai újabb kartonlapokra utalnak. A bürokrácia címszóról könnyen eljuthatunk a hatalomig, onnan társadalmi mozgalmakig és vissza. A társadalom mint a legfontosabb szociális rendszer kommunikációból áll, és a kommunikációk autonóm alrendszerekké (jog, gazdaság, művészet, vallás) kristályosodnak ki. A csaknem 30.000 postai levelezőlap nagyságú cédula alapján írta Luhmann ötvennél több könyvét és a csaknem háromszáz tanulmányt, melyek megírása lényegesen kevesebb időbe került, mint a kartotékok rendszeres vezetése. Luhmann sokáig nem használt írógépet és később számítógépet sem. Két titkárnőjének volt a feladata a sokszorososan javított gépelt kéziratok kiadás alá rendezése. Kartotékrendszerébe „szerelmes volt” – kétszer is visszautasított jól jövedelmező külföldi kutatást azzal az indokkal, hogy a kartotékfiókokat nem viheti magával! Az állandóan továbbírt fogalmi szakszótárnak köszönhető a luhmanni szociológiai rendszerelmélet hihetetlen produktivitása.

Tíz évvel halála után létrejött a megegyezés a bielefeldi egyetem és Veronika között. A tulajdonjog nála marad és a fennmaradó kéziratokat a bielefeldi egyetem szociológiai fakultása vette át egyelőre megőrzésre. Elindult a kartotékok elektronikus feldolgozása, (CD-Rom), mivel ez évekig fog tartani nem valószínű, hogy 2015 előtt kinyomtatják Luhmann összes műveit. A fennmaradt kéziratokból három nagy téma vár feldolgozása: a nevelési rendszerről a hetvenes években fogalmazott írásai, a társadalomelméletének egy korábbi változata és egy bevezetés a politikai szociológiába. Már most olvashatjuk a *Liebe. Eine Übung* (Szerelem. Egy gyakorlat) című kis kilencvenoldalas könyvét, amely szemináriumi jegyzetnek készült és

amiből évekkel később megírta a kasszasikert aratott „Liebe als Passion”-t (magyar fordításban Szerelem – szenvedély). Ezt a szemináriumi jegyzetet véletlenül találták meg, amikor dolgozószobáját átvizsgálták.

Az örökösök között nevetségesnek tűnő vita volt a cédulásszekrény körül. Magát a szekrényt igényelte egy örökös, de a tartalmát nem! Huszonnégy fiókban voltak a cédulák elrendezve. Végül sikerült megmenteni a fiókok tartalmát az utókornak. Jelenleg a bielefeldi „Interdiszciplináris Kutatási Központ” pincéjében helyezték el. Az elkövetkezendő években remélhetően meg fognak jelenni annak a kutatónak az összes művei, aki a posztmodern kinevette és meg akarta szabadítani a szociológiát az „óeurópai” gondolkodás béklyóitól. Ha a kézzel írott cédulákra gondolunk, akkor technikai szempontból ő volt az utolsó „óeurópai” gondolkodó. Erre áldozta egész életét és kartotékrendszerével biztosította helyét a tudomány történetében olyan nagyságok társaságában mint Kant, Hegel és Freud. Hetvenegy éves korában halt meg. Életének utolsó tíz évében egymás után írta könyveit a szociális rendszerekről – mintha tudta volna, hogy nincs sok ideje. Halála körül különféle legendák keringenek. Hivatalosan vérrákban halt meg, de más feltevésekről is olvasni.

## **Bató Szilvia**

### **Degré Alajos emlékezete**

A Zala Megyei Bíróság, a Magyar Jogász Egylet Zala Megyei Szervezete, a Zala Megyei Területi Ügyvédi Kamara és a Zala Megyei Levéltár szervezésében 2009. május 14-én Zalaegerszegen a Megyei Bíróság Dísztermében került sor arra az emlékülésre, amelyet a neves jogtörténész és levéltáros születésének 100. évfordulója tiszteletére tartottak.

A népes hallgatóságot – voltak, akinek nem jutott ülőhely a teremben – Magyar Károly a Zalai Megyei Bíróság elnöke köszöntötte, ezt követően Gyimesi Endre (polgármester, országgyűlési képviselő) nyitotta meg a konferenciát. A helyi jogász-társadalom képviselői mellett az érdeklődők is megismerkedhettek a Kehidakustányi Deák Ferenc Nemzetközi Jogi Akadémia tervével (Zumbók Ferenc, projektvezető, Magyar Közlöny Lap- és Könyvkiadó).

Az eredeti program szerint Máthé Gábor (tanszékvezető egyetemi tanár, Károli Gáspár Református Egyetem ÁJK) elnöklése mellett délelőtt a személyes hangvétellű, a magánember Degré Alajoshoz kapcsolódó előadások kerültek volna sorra, de ettől kissé eltérően alakult a megszólalások sorrendje.

Kapiller Imre (főlevéltáros, Zala Megyei Levéltár) a „Degré Miklós és Zalaegerszeg” című előadásában a neves büntetőbíró által fiai számára írt visszaemlékezését mutatta be. A mindössze három példányban a család birtokában meglévő terjedelmes írás második fele tulajdonképpen azt a környezetet írta le, amelybe Degré Alajos beleszületett. Az édesapa részletesen lejegyezte nemcsak a máshonnan megismerhető életrajzi adatokat, hanem a helyi közéletben kifejtett tevékenységét is, amely igen jól bemutatja Zalaegerszeg második világháború előtti társadalmi-politikai viszonyait.

Herman Róbert (igazgató, Hadtörténelmi Közlemények) „Zalaiak a császári hadbíró előtt 1849/1850-ben” című előadásában először a hadbírók működését lehetővé tevő katonai és jogi hátteret ismertette, majd a vármegyéhez kapcsolható eljárásokat elemezte. A forradalom és a szabadságharc zalai támogatói elleni eljárások szempontjából három csoport határozott meg az előadó. Az ismeretlen személy által összeállított 46 fős listán szereplők körét, a ténylegesen az osztrák felfogás szerint büntetendő cselekményt elkövetőket és az eljárás alá vont személyeket. Az eljárásokon belül hat ügycsoportot lehetet elkülöníteni. A legismertebb Csányi László pere, amely annak ellenére is rekonstruálható, hogy az iratanyaga elveszett. Deák Ferenc esetében mindösszesen egy igazolási eljárás zajlott le. A harmadik ügycsoportba a Csertán Sándor hadbiztos elleni eljárás került, a negyedik a népfelkelés szervezésében való részvételre terjedt ki. A következő az egyéb ügyeket takarja: uralkodót sértő dal éneklése, futár elfogása. Az utolsó csoportba pedig a katonák (honvédtisztek) ellen folytatott hadbíróági eljárások kerültek.

Záborszky Miklós (nyugalmazott középiskolai tanár, Oroszlány) családtagként emlékezett a magyar jogtörténetírás meghatározó egyéniségéről (Emlékeim nagybátyámról, Degré Alajosról).

A jogtörténészek és levéltárosok által kevésbé ismert oldaláról is megismerhette a neves kutatót a közönség Németh László (főosztályvezető-helyettes, Magyar Országos Levéltár) előadásából

(Degré Alajos bírói tevékenysége a pécsi ítélőtáblán). Az 1948-1950 közötti bírósági iratanyagból (perek, bírósági belső iratok) részben rekonstruálható Degré munkamódszere, de nagyon jól látszik az is, hogy a polgári jogelveken nevelkedett bíró milyen nehézségekkel találta szembe magát a „szocialista törvényesség” kialakulásának időszakában. Főként státuspereket és családjogi ügyeket tárgyalt kezdetben, majd kötelmi jogi, kártérítési perekben járt el. A tábla elnökének véleménye szerint Degrének politikailag nem volt megfelelő a hozzáállása és „túltengett benne a törvénytisztelet”.

Máthé Gábor egy sajátos forrásanyagot használt fel arra, hogy az idősebb kollégát (mestert?) közelebb hozza a mai fiatal kutatókhoz: kettejük levelezéséből emelt ki részleteket (Degré Alajos a magyar jogtörténetírásról). Az 1977-1984 között keletkezett 84 levélből idézett az előadó tematikus csoportosításban. Más tudományterületek képviselőiről (cölöplyukak rétegtani helyzetéről vitatkozó régészekről), akadémiai pletykákról, saját cikkeiről, opponensi és lektori tevékenységéről, valamint ma is aktív alkotmánytörténészekről (Ruszoly József) írott megjegyzéseket ismerhetett meg a közönség.

A fogadást követően Kiss Gábor (igazgató, Deák Ferenc Megyei Könyvtár) a helytörténetírás mestereként mutatta be Degrét (Zala megye történetírója). Levéltárosként a legfontosabb feladata mellett (iratanyag rendezés) azonnal együttműködést keresett a többi közgyűjtemény munkatársaival, szervezte a helytörténeti kutatásokat, a helytörténeti lexikon létrehozása is a nevéhez fűződik, csakúgy, mint a Zalai Gyűjtemény. Jelentős részben helyi kiadványokban publikált, de az Ethnográfiaától a Századokig országos folyóiratokban is megtalálhatók tanulmányai. Az egykori Zala megye történetével foglalkozó munkái igen változatos témaköröket ölelnek fel (középnemesi családok, kurialista községek, vármegyei közigazgatás, tanácsköztársaság, igazolóbizottságok), közös elem, hogy a primer levéltári forrásokra támaszkodik és kiválóan kamatoztatja a kutatás során jogi ismereteit.

Az utolsó négy előadásból egyértelműen kiderült, hogy Degré Alajos nemcsak abban volt a régi jó hagyományok folytatója, hogy a jogásként „jogon kívüli területeken” is maradandót alkotott, hanem azon kevesek közé (Bónis György, Both Ödön, Csizmadia Andor, Hajdu Lajos) tartozott, akik a tágan értelmezett jogtörténet majd minden területén alpműveket írtak. Degré Alajos tevékenysége annyiban is különleges volt, hogy Bónis Györgyhez hasonlóan nem csak egy korszakkal foglalkozott, hanem a középkortól a 20. századig mindenre kiterjedt a figyelme. Béli Gábor (egyetemi docens, Pécsi Tudományegyetem ÁJK) a magánjogtörténész munkásságát gondolta tovább (Degré Alajos és az Anjou-kori magánjog) egy 1938-ban megjelent tanulmány megállapításaiból kiindulva. A Szentpétery-émlékkönyvben napvilágot látott írás nemcsak közvetlenül a kártérítés kérdésével foglalkozott, hanem nagyon fontos egyéb megállapításokat is tett: kimutatta, hogy az Árpád-kori és a 14. századi magánjogi jogintézmények között szoros és szerves kapcsolat van. Degré nem definiálta a kár fogalmát, hanem azt vizsgálta, hogy a kárfelelősséget hogyan ragadták meg. A szerződésességéből keletkezett kárigényen kívül nagyon fontos terület a szerződésen kívüli felelősség, az előadó erre a problémakörre világított rá. A korszakban két olyan „furtumszerű” tényállás fordult elő a forrásokban, amelyeket nagyon eltérő módon bíráltak el. A „klasszikus” lopás már viszonylag kis értékre történő elkövetés esetén is – bűncselekményként – halálbüntetést vont maga után. A hatalmaskodásnak (actus maioris potestatis) nevezett cselekmény a közel azonos elkövetési magatartás ellenére még igen jelentős érték esetén is „csak” kártérítési felelősséget keletkeztetett a hivatkozott 1295-ös jogeset szerint, vagyis magándeliktum volt. A megoldás a középkori – és egészen a 19. század közepéig megfigyelhető – jogfelfogásban rejlik. Míg az első cselekmény elkövetője bárki lehetett, addig hatalmaskodásról a fennmaradt források alapján kizárólag „nobiles” (előkelő) „elkövető” esetén lehetett szó. A státusz (rendi állás) határozta meg alapvetően, hogy magánjogi (hatalmaskodás) vagy büntetőjogi (lopás) elbírálás alá esik ugyanaz a magatartás. Béli Gábor hangsúlyozta, hogy a középkorban – egészen a

rendiség 1848-as megszűnéséig – formális jogegyenlőtlenség volt, tehát minden jogintézmény és jogterület (büntetőjog) vizsgálata során figyelembe kell venni a státuszt. Degré munkásságának már ez az eleme is arra mutat rá, hogy a tradicionális jog időszakában nem lehet csak bizonyos ügycsoportokat és területeket elszigetelten vizsgálni, hiszen az anyagi jog az eljárással, a büntetőjog pedig a magánjoggal nagyon szoros kapcsolatban volt.

A „Zala megye börtönviszonyai 1848 előtt” címet viselő előadásában Mezey Barna (tanszékvezető egyetemi tanár, Eötvös Loránd Tudományegyetem ÁJK) a reformkor büntetőjogának és helyi igazgatásának szakértőjére utalt vissza. Degré Alajos nem sokat foglalkozott büntetőjoggal, de megírta azokat az alapvető tanulmányokat (tortúra, Quadripartitum, úrszék), amelyek az előadót is a büntetőjog-történet irányába orientálták. Mezey Barna a 18. század második felétől követte nyomon a tömlöc (fogház) építésének és működésének eseményeit: az igazgatás, az egészségügyi viszonyok, a munkáltatás, a felszerelés és a költségek kérdéskörét járta körül. Az 1700-as évek első felének megyeház-építési hullámával együtt jelent meg a tömlöc létrehozásának elképzelése is, de csak 1761-re ért el a konkrét megvalósításig. A szabadságvesztés büntetés térnyerésével együtt folyamatosan gondot jelentett a férőhelyek száma, 1798-ban már újabb házhely kellett a bővítéshez, 1811-ben pedig új fogházat terveztek. Az építkezéssel együtt megjelent a telekspekuláció is, még helytartótanácsi vizsgálat is zajlott ezzel kapcsolatban. A tömlöcben uralkodó viszonyokat jól jellemzi, hogy a többször volt zendülés az elhelyezési körülmények miatt, valamint a halálozási ráta 10% körül volt. Az igazgatási kérdéseket illetően az előadó megjegyezte, hogy nem volt elegendő és megfelelő őrszemélyzet, mindösszesen 18 hajdú vigyázott 150-180 rabra, tehát nem véletlenül törtek ki gyakran lázadások. A rabok munkáltatása ekkor még nem javítási céllal történt, hanem részben a büntetés súlyosítását, részben a bekerülési költségek csökkentését szolgálta. A fogvatartottakat őrzés mellett vagy közmunkán alkalmazták, vagy magánszemélyeknek (megyei tisztviselőknak) „közvetítették ki” ezen a módon olcsó munkaerőt. Ez utóbbi a hivatali visszaélés melegágya volt és az aktuális/informális helyi hatalmi viszonyokhoz igazodott, 1794-ben és 1833-ban is botrány tört ki ezzel kapcsolatban. Az előadó a tömlöc leltárának elemzése mellett bemutatta az intézmény gazdálkodását is. A hóhérra fordított költségek mellett számba vette a tartási költségek alakulását is. Az elítélt elvileg a büntetés kiállása után köteles volt megtéríteni a rabtartást, de – más vármegyékhez (Békés) hasonlóan – ez egyre gyakrabban behajthatatlanná vált a nincstelen raboktól.

Molnár András (igazgató, Zala Megyei Levéltár) egy Degré által említett kérdéskör legújabb kutatási eredményéről számolt be (Az igazságszolgáltatás szervezeti reformja Zala megyében 1848-ban). Az áprilisi törvények (1848. évi IX. tc. 4. §) által megszüntetett úrszékek hatáskörét jórészt (sommás perek kivételével) a megyei törvényszékek vették át. A korábbi megyei törvényszékek a megnövekedett feladatokat képtelenek voltak ellátni, ezért megkezdődött új törvényszékek szervezése. Degré Alajos szerint ezeket országszerte felállították, de Zalában már nem került sor az érdemi tevékenység megkezdésére. Molnár András viszont egy újabban előkerült iratanyag (Zala Állandó Bizottmánya, számvevő) alapján hat törvényszék szervezéstörténetét és működésének legfontosabb jellemzőit mutatta be. A polgári és büntető hatáskörrel rendelkező kerületi (Zalaegerszegen középponti) törvényszékek járásonként, a korábbi pallosjogú uradalmi székhelyeken kerültek megszervezésre, de nem az uradalmi épületben, hogy a kontinuitás képzetét elkerüljék. A törvényszékek tagjainak névsorát a minisztérium is jóváhagyta, így 1848 júniusától már jegyzőkönyvek tanúsítják a működést. A mozgósítások miatt felfüggesztett tevékenységet a 1849 szeptemberében császári utasításra folytatták. A polgári iratanyag nagyon hiányos, a büntetőügyek aktái viszont szinte hiánytalanok.

Delacasse Krisztina (egyetemi adjunktus, Pécsi Tudományegyetem ÁJK) pedig az ügyvédképzés történetét is kutató jogtörténészhez kapcsolódóan mutatta be a helyi jogász-

társadalom alakulását (A zalai ügyvédség az 1920-as, 1930-as években). Degré Alajos már igen korán megállapította, hogy a zalai ügyvédi kamarai iratanyag nincs meg, ezért a csak a bírósági iratanyagból rekonstruálható a korszak ügyvédek tevékenysége. Három ügycsoportot különített el az előadó ezen belül: fegyelmi ügyek, ügyvédek elleni büntető-eljárások és ügyvédek elleni polgári perek. Ez utóbbi csoportba leginkább az ügyfelekkel folytatott elszámolási viták sorolhatók. A büntető ügyek között előfordult sikkasztás, csalás, választási bűncselekmény és legtöbbször rágalmazás vagy becsületsértés.

A szakmai előadások mérlegét Máthé Gábor vonta meg, röviden összefoglalva a hallott új kutatási eredményeket. Magyar Károly a bírói függetlenség szép példájaként említette Degré Alajost, és külön megköszönte a család aktív részvételét az emlékülésen. Molnár András pedig egy felállítandó emlékmű tervével zárta az emlékülést.

## Bató Szilvia

### Jubileumi előadások a hét évszázados magyarországi közjegyzőségről

A magyarországi közjegyzőség 700. „születésnapjának” megünneplésére a Magyar Országos Közjegyzői Kamara által szervezett konferencián 2008. november 27-én került sor a Magyar Tudományos Akadémia Dísztermében. A rendezvény egy igen érdekes és hazánkban kevésbé ismert, nem kutatott intézmény történetét mutatta be történészek, levéltárosok és egy jogtörténész előadásán keresztül. Az előadások szövegét Rokolya Gábor szerkesztett kötetbe,<sup>1</sup> amelyet a résztvevők kis egységcsomagban a Közjegyzők Közlönyének különszámával és egy emléklappal együtt megkaptak.

Az emléklap apropóját Károly Róbert királlyá választását dokumentáló 1308. november 27-én kelt oklevél szolgáltatta, amelyet Guilelmus de Sanguineto, Johannes Anglicus és Albertus de Parma közjegyzők hitelesítettek.<sup>2</sup> A konferencia a MOKK elnökének, Tóth Árpádnak a köszöntőjével kezdődött, aki röviden ismertette az oklevél jelentőségét, valamint bemutatta a közjegyzői hivatás sajátosságait. Hangsúlyozta, hogy a mai közjegyzők elődeinél elsősorban az adott közösség bizalma volt a döntő momentum, csak később váltak az állam képviselőiként a hitelesség letéteményeseivé.

Az első előadásban Kőfalvi Tamás történész (Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar)<sup>3</sup> a speciálisan magyar közhitelességi szervezet – a hiteleshelyi hálózat – kialakulását és működését mutatta be. Az előadó részletesen kitért az írásbeliség és ezzel összefüggésben a hiteles okiratok iránti társadalmi és gazdasági igény megjelenésére, elemezte a hiteleshelyi funkciót betöltő egyházi szervezetek (káptalanok és konventek) történetét és az általuk ellátott feladatokat.

Dreska Gábor (Ferenccs Levéltár)<sup>4</sup> a hiteleshelyek tevékenységének maradandó emlékeit, az okleveleket mutatta be igen gazdag képanyaggal illusztrált előadásában. Rövid kutatástörténeti bevezető után ismertette az oklevelek szerkezeti felépítését és alapvető típusait (zárt, páten, függőpecsétes), majd a tartalmi szempontok alapján elemezte azokat. A hiteleshelyek a „klasszikus” közjegyzői feladatok mellett bírói parancsra is eljárak a bíró által kiküldött királyi emberek eljárásának a tanúsítására. Ennek a bírói parancslevélen is nyoma maradt, a hátsó oldalon vagy szöveget „körbeírva” feljegyzett információkra is több példát láthatott a közönség. Dreska Gábor hangsúlyozta, hogy a középkori peres és peren kívüli eljárás részleteiről nem lehet egy vagy néhány oklevél alapján következtetéseket levonni, hiszen bizonyos részleteket csak akkor rögzítettek, ha a szokásostól eltérő módon zajlott az adott cselekmény, ezért nagyszámú forrás áttanulmányozása után lehet csak általánosítani.

Az Erdélyből érkezett Bogdándi Zsolt<sup>5</sup> három középkorban kialakult hiteleshely (erdélyi káptalan, kolozsmonostori konvent, váradi káptalan) 1556 utáni történetét mutatta be. A szekularizációt követően a kialakuló fejedelmi hatalom szembetalálta magát azzal a

---

<sup>1</sup> 700 éves a közjegyzőség Magyarországon. A 2008. november 27-i jubileumi konferencián elhangzott előadások szerkesztett változata. Szerk.: Rokolya Gábor. MOKK. Budapest, 2008. (a továbbiakban: Közjegyzőség)

<sup>2</sup> Károly Róbert királlyá választásának oklevele – kelt 1308. november 27-én. Ford: Dreska Gábor. In: Közjegyzőség, 7-11.

<sup>3</sup> Kőfalvi Tamás: A hiteleshelyek mint a magyarországi közjegyzőség előzményei. In: Közjegyzőség, 12-25.

<sup>4</sup> Dreska Gábor: Egyházi intézményeink közhitelű iratkiadásának középkori emlékei. In: Közjegyzőség, 26-40.

<sup>5</sup> Bogdándi Zsolt: Az erdélyi hiteles helyek működése a szekularizációt követően. In: Közjegyzőség, 41-53.

problémával, hogy nem tudja biztosítani egyháziak közreműködése nélkül a hiteleshelyi funkciók fenntartását, ezért eltérő módon próbálták megoldani a feladatot. Gyulafehérváron előbb a helyben maradt káptalani tagokra bízta a működtetést, majd a fejedelmi kancellária segédszervévé alakították át. Kolozsmonostor esetében Kolozsvár város felügyelete alá került a hiteleshely, Váradon pedig Bihar megye jegyzője látta el a levéltárosi feladatot. Az előadó részletesen bemutatta az 1575-ben bekövetkezett átszervezés utáni további fejlődést is.

A sajtótájékoztató és a kávészünet után Csukovics Enikő (MTA Történettudományi Intézet)<sup>6</sup> a középkori Magyarországon tevékenykedő közjegyzőkre vonatkozó információkat osztotta meg a hallgatósággal. Bemutatta a közjegyzői hivatás európai kialakulását, majd megjegyezte, hogy nem az első hazánkban kiállított közjegyzői okirat keletkezése ad okot az ünneplésre, mivel az 1228-ra keltezhető. Szélesebb körű elterjedése azonban ténylegesen Károly Róbert uralkodásához kapcsolódik, mivel korábban csak a pápai legátusokkal érkeztek közjegyzők, viszont 1310-ben már volt „honos” közjegyző is. Az előadó ismertette a közjegyzővé válás lehetőségeit, majd képekkel illusztráltan bemutatta a közjegyzői jegyeket. Az okiratok szerkezetének, tartalmi és alaki kellékeinek bemutatásakor kitért azokra az információkra is, amelyek csak közjegyzői iratokból nyerhetők, ilyen például az órára és helyiségre (pl.: zágráb-hegyfoki pálos kolostor temetőkertje) pontos datálás.

Homoki-Nagy Mária (Szegedi Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kar)<sup>7</sup> a közjegyzőség késői törvényi szabályozásának (1874) okait elemezte először, majd a közjegyzői hatáskört mutatta be a jogalkotási elképzelések és a korábbi hazai gyakorlat fényében. A rendi korban világi bíróság nem fogadta el a közjegyzők által kiállított okiratot, ezért nem igényelt szabályozást a kérdés. A rendi intézmények (ösiség) 1848-ban bekövetkezett eltörlése volt a fordulópont, de magánjogi kódex hiányában nem került bevezetésre ez az intézmény. Az osztrák jogrendszer és törvénykezési szervezet adaptálása hozta magával hiteles okiratok kérdésének rendezését, amely 1858-ban be is következett. Az Országbírói Értekezlet döntése viszont eltörölte ezt, így csak a modern bírósági szervezet kialakításával párhuzamosan lehetett meghonosítani a közjegyzők által kiállított okiratokat. Az 1874. évi XXV. törvény a két lehetséges modell közül a szűk hatáskört meghatározó osztrák mintát vette át, ennek következtében számos probléma jelentkezett. Sajátos módon nem az ügyvédek, hanem a községi jegyzők jelentették a közjegyzők „konkurenciáját”, mivel a vidéki lakosság – a korábbi szokásokra alapozva – inkább ezt vette igénybe. A közjegyzők érdekképviselete folyamatosan szorgalmazta a hatáskör bővítését, de ezt nem sikerült elérni.

Sarusi Kiss Béla (Budapest Főváros Levéltára)<sup>8</sup> előadásában a budapesti közjegyzők fennmaradt ügykönyvei és ún. közjegyzői statisztikák alapján mutatta be, hogy milyen típusú iratok milyen arányban fordulhattak elő a 12 fővárosi közjegyzői irodában. Ezt követően kitért néhány érdekesebb – politikai eseményhez kapcsolható (pl.: frankhamisítás) – közjegyzői ténykedéshez, majd röviden bemutatta a budapesti közjegyzőség történetét. Az előadó többször említette, hogy annak ellenére nem foglalkozik a magyar jogtörténet-tudomány a közjegyzői iratokkal, hogy egy igen jól megőrzött, társadalomtörténeti szempontból értékes iratanyag. A kutatást szorgalmazó megjegyzés mögött az a közkeletű tévedés állhat, miszerint nagyszámú jogtörténész dolgozik Magyarországon. Valójában a tágan értelmezett századforduló magánjogával – doktoranduszokat is beleértve – öten foglalkoznak.

A konferencia fogadással zárult.

<sup>6</sup> Csukovics Enikő: Közjegyzők a középkori Magyarországon. In: Közjegyzőség, 54-73.

<sup>7</sup> Homoki-Nagy Mária: Megjegyzések a magyar királyi közjegyzőség történetéhez. In: Közjegyzőség, 74-86.

<sup>8</sup> Sarusi Kiss Béla: A közjegyzői iratok jelentősége a tudomány számára. In: Közjegyzőség, 87-103.

## Bónis Péter

### Ihering és az absztrakt jogügylet tana. (Előadás)

Jhering szerint joghallgató korában még eretnekségnek számított, ha valaki azt állította, hogy a causa nélküli szerződést is ki lehet kényszeríteni. Jhering szerint a jogászoknak annyira természetes volt, hogy a jogügyletnek elválaszthatatlan része a causa, mint az, hogy az emberek férfiak és nők. Vallomása szerint Jhering azonban már ekkor is megsértette ezt a jogászai közvélekedést.<sup>1</sup>

Maga Savigny a Berliini Akadémián 1816-ban tartott előadásában (Über den Literalcontract der Römer)<sup>2</sup> még úgy fogalmazott, hogy a szerződés lényegét az egybehangzó akaratnyilatkozat képezi. A szerződés tehát a belső akaratból és annak külső megnyilvánulásából, a nyilatkozatból áll. A nyilatkozat azonban az akaratból nyeri erejét, ezért a nyilatkozat az akarathoz képest alárendelt jelentőségű. Ehhez viszonyítva a váltó kivétel, „eine künstlichere Behandlung den Vertragen”, mert a váltónál a nyilatkozat uralkodik az akarat felett.

Az 1869-es német jogászgyűlés témájául azt a kérdést választották, hogy a megalkotandó német kötelmi jogba fel kell-e venni a tartozáselismerő jellegű formális szerződéseket, és hogyan kellene ezeket szabályozni.

A bevezető előadást Ihering tartotta. Ihering Bähr Die Anerkennung als Verpflichtungsgrund című, 1855-ben kiadott könyvétől indul. Bähr az absztrakt jogügylet lényegét abban látta, hogy az tulajdonképpen egy kauzális alapügylet elismerését szolgálja.<sup>3</sup> A váltókötelem mögött például meghúzódik egy alapkötelem. Az alapkötelem kauzális, a váltó absztrakt. Bähr szerint a kötelem absztrakt jellege akkor indokolt, ha felismerhető benne az Anerkennungsfunktion. Ez nyilván azt jelenti, hogy csak egyes szerződések lehetnek absztrakt jellegűek, amelyek mögött egy másik, kauzális szerződés áll.

Ihering azonban túl is lépett Bähr elméletén, mert tőle eltérően az absztrakt jogügyletek általános elismerése mellett szállt síkra. Az absztrakt ügylet nem egyszerűen a törvényhozó hatalom engedménye a forgalom igényeinek, hanem az akaratszabadság, az egyéni akarat autonómiája követeli ennek elismerését. Ihering szerint az egész magánjognak az akarat autonómiájára kell épülnie.<sup>4</sup>

Ihering ugyan elismerte, hogy az absztrakt jogügyletek bizonyos tekintetben veszélyesek lehetnek, de szerinte az adósokat az absztrakt jogügylet veszélyeitől megvédeni a magánforgalom feletti gyámkodás lenne, amely a magánjog lényegével összeegyeztethetetlen. A causa feltüntetésének hiányával a felek törvényellenes vagy jóerkölcsbe ütköző szerződéseket leplezhetnek, és a jogot erkölcstelen célok szolgálatába állíthatják. Ihering szerint azonban még ekkor sem lehet a bírónak az a feladata, hogy a polgári perben rendőrhivatalnok módjára azon örködjék, hogy valamely jogügyletet nem használnak-e fel törvénytelen vagy erkölcstelen célra. Ihering szerint ez a bíró feladatának félreismerése lenne.<sup>5</sup> Ez az érvelés egyébként nemcsak Iheringnél, hanem más pandektistáknál is feltűnik. Delbrück például már 1844-ben úgy vélekedett, hogy egy szerződés causájának a bíróság általi vizsgálata sérti a forgalom érdekeit.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Kiefner, *Der abstrakte obligatorische Vertrag in Praxis und Theorie des 19. Jhs*, in *Wissenschaft und Kodifikation des Privatrechts im 19. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, 1977, II 76

<sup>2</sup> Savigny, F. C., *Vermischte Schriften*, Berlin 1851, I 206

<sup>3</sup> Bähr, *Die Anerkennung als Verpflichtungsgrund*, Kassel 1855, 321-399

<sup>4</sup> *Verhandlungen des 9 deutschen Juristentages*, Berlin 1870, III 95

<sup>5</sup> *Verhandlungen des 9 deutschen Juristentages*, Berlin 1870, III 99

<sup>6</sup> Hans Kiefner, *Der abstrakte obligatorische Vertrag in Praxis und Theorie, des 19. Jahrhunderts*, in *Wissenschaft und Kodifikation des Privatrechts im 19. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 1977, II, 74-89

Egyesek vitatták Ihering nézeteit. Ihering új elmélete, amely nem csak egyes szerződések tekintetében ismerné el az absztrakt akaratnyilvánítás érvényességét, szerintük igen veszélyes következményekre vezetne. Az absztrakt jogügylet érvényességének elismerése a kereskedelmi forgalomnak tett indokolatlan engedmény. Wächter és Degenkolb ugyan nem vitatták a váltó és néhány más szerződés esetében az absztrakt konstrukció jogosultságát, de annak általános elismerését túlzásnak tartották. A bírónak igenis feladata az, hogy a jognak csak a tisztességes gyakorlásához adjon segítséget.

Ihering az absztrakt jogügyletről vallott nézeteit a római jog szelleméről írt (*Geist des römischen Rechts*) munkájában bővebben is kifejti. Jhering szerint minden jog annyit ér, amennyit érvényesíteni lehet belőle. Az eredményes jogérvényesítés azonban a bizonyítás sikerességétől függ. A bizonyítás megkönnyítése tehát a jogtudós és a törvényhozó elsőrendű kötelessége kell, hogy legyen. Jhering szerint a forgalom biztonsága szempontjából, amely a XIX. században szinte varázsszóvá nőtte ki magát, sokkal fontosabb a bizonyítás megkönnyítése, mint a jogi fogalmak legfinomabb belső kiképzése és kiélesítése (*die feinste innere Ausbildung und Zuspitzung der Rechtsbegriffe*).

Jhering szerint a bizonyítás megkönnyítése egyrészt eljárási kérdés, amely a bizonyítás alaki jog általi szabályozásától függ, másrészt anyagi jogi kérdés, mert minél bonyolultabb egy jog érvényesítéséhez megkívánt tényállás, annál nehezebb és költségesebb azt bizonyítani. A forgalom biztonsága érdekében tehát a jogalkotónak az egyszerűsítés eszközéhez kell folyamodnia (*Vereinfachung des Thatbestandes*).

A tulajdonszerzés bizonyítása Jhering szerint szintén olyan kérdés, amelynél a tényállás egyszerűsítésre szorul. Ha a dolog már több kézen átment, elvileg szükséges az összes jogelőd jogszerzésének bizonyítása, amely nem kis feladatot jelent a bizonyítás szempontjából. Nem elég a dolog átadásának bizonyítása sem, hiszen a traditio Jhering szerint csak a birtokot viszi át, hanem szükséges azt is bizonyítani, hogy a traditiot a tulajdonátruházás szándékából valósították meg. A tulajdonátruházás érvényességéhez a causát is bizonyítani kell, a causát jelentő jogügyletnek azonban érvényesnek kell lennie, amely szintén bizonyításra szorulhat. Ha a tulajdonosi láncolatból egy láncszem is kiesik, az egész bizonyítás értelmét veszti. „Welche unpraktische Gestalt des Eigenthums, welcher Aufwand von Mühe und Kosten” – kiált fel Jhering.<sup>7</sup>

Nem függhet tehát a tulajdon átruházása a causától, hiszen az csak a bizonyítást nehezíti. A tulajdon átruházása szempontjából közömbös az ügylet causája.

Jhering szerint az absztrakt tulajdonátruházás a rómaiaknál a *mancipatio* és az *in iure cessio* keretében jelent meg. Jhering szerint a *mancipatio* bizonyítja, hogy a rómaiak milyen korán eljutottak az absztrakt tulajdonátruházás elvéhez. Minthogy nem vagyok római jogász, Jhering fejtegetéseinek részleteitől eltekintek, és inkább arra szeretnék utalni, hogy Jhering miben látta a XIX. századi civilisztika számára az absztrakt jogügyleti tan jelentőségét, és milyen gyakorlati alkalmazhatóságot tulajdonított ennek a Savigny-től származó elméletnek.

Jhering szerint az ősi római tulajdonjog erős és szilárd, mert mentes minden kifogástól, és a XIX. század civiljogának is ehhez kell visszanyúlnia. A régi rómaiak jogától Jhering szerint idegen volt az a pereskedési hajlam, ami a középkorban jellemző volt. Jhering a római jogra hivatkozással kísérli meg igazolni a XIX. századi váltó gyakorlatát is.<sup>8</sup>

Jhering szerint a római jog szelleme (*Geist des römischen Rechts*) újjáéledt a XIX. századi német kapitalista magánjog intézményeiben. Jhering Cicero egyik leveléből még azt a merész következtetést is le meri vonni, hogy a váltó tulajdonképpen már a rómaiaknál is létezett, hiszen pénzt nem is lehetett mai kifejezéssel élve utalványozni másként, mint ahogyan azt a XIX. századi váltójog előírta.

<sup>7</sup> Ihering, R., *Geist des römischen Rechts*, Berlin 1865, III.1., 199

<sup>8</sup> Ihering, R., *Geist des römischen Rechts*, Berlin 1865, III.1., 205

Jhering szerepe az absztrakt dologi jogügylet tanának elismertetésében úgy ragadható meg tehát, hogy Savigny elméletét népszerűsítve egyrészt igyekezett bemutatni azt, hogy az absztrakt dologi jogügylet a római jog szellemiségét tükrözi, másrészt pedig azt is igyekezett bizonyítani, hogy az absztrakt dologi jogügylet tanának milyen fontos gyakorlati jelentősége van. Savigny elmélete még a források magyarázata volt, és nem rendelkezett különösebb gyakorlati jelentőséggel. Savigny számára a kérdés pusztán tudományos, elméleti volt. Jhering sokkal inkább kiemelte az absztrakt dologi jogügylet tanának gyakorlati alkalmazhatóságát.

Ihering és általában a pandektisztika tudományos teljesítményét sokféle szempontból lehetne jellemezni. Mindenekelőtt feltűnő az érvelés logikai inkongruenciája. Jhering Savignyhoz hasonlóan az akarat primátusából kísérli meg levezetni az absztrakt jogügyleti tant, amely azonban Ihering szerint is a forgalombiztonság célját szolgálja, tehát sokkal inkább a nyilatkozati elv, semmint az akarati elv hatását mutatja. Az absztrakt elmélet szerint a jogátruházás akkor is érvényes, ha a szerződő fél tévedés, megtévesztés vagy más akarati hiba miatt tett nyilatkozatot. Valójában tehát éppen a felek akarata nem számít. Ihering ezáltal saját elméletének alapját tagadja.

Vizsgálhatjuk az absztrakt elméletet abból a szempontból is, hogyan oldja fel a felek közötti nyilvánvaló érdekkonfliktust. Az érdekkonfliktus feloldásának módja az, hogy ez az elmélet nyíltan az egyik fél, a jogszerző, a vevő pártjára áll. Hatalmi szóval megszűntnek nyilvánítja a másik tulajdonjogát. Ez nem éppen a legfejlettebb módja a konfliktusok megoldásának, ezenkívül alig nyújt többet, mint a jóhiszemű, ellenérték fejében szerzöt védő, kereskedelmi jogi eredetű szabályok.

**Bónis Péter**  
**Menyhárd Attila: Dologi jog**  
*(Osiris Kiadó, Bp. 2007)*

Nemrégiben jelent meg Menyhárd Attila, az ELTE oktatójának tollából az a dologi jogi tankönyv, amelyhez mérhető, magas színvonalú munka csak igen ritkán születik. A dologi jog igen jelentős területe a polgári jognak, amelynek elsajátítása elengedhetetlen a polgári jog beható ismeretéhez. Ez a jogterület a magánjog tudományában hosszú múltra tekint vissza. Ebből következik, hogy ez az egyik legbonyolultabb, legcizelláltabb területe a magánjognak, valamint az is, hogy ennek a jogterületnek a művelésekor nem hagyható figyelmen kívül a jogtörténeti múlt ismerete és figyelembevétele. A dologi jog tudományos igényű feldolgozása tehát a magánjogász egyetemi oktató egyik legnehezebb feladatai közé tartozik, hiszen egyszerre kell magas szintű dogmatikai eszköztárral és tudással rendelkezni, és emellett a jogtörténeti ismereteknek is birtokában kell lenni.

Menyhárd Attila e nehéz feladatot több szempontból is kiválóan oldotta meg. A szerző erényei közé tartozik nemcsak a világosan kifejtett dogmatikai érvelés, hanem a történeti ismeretek széles tárházának, a magas szintű összehasonlító jogi ismereteknek alkalmazása. A komparatiztika művelésének elengedhetetlen feltétele a magas szintű nyelvtudás, amelyről szintén bizonyosságot tesz a szerző, amikor a különféle jogrendszerek megoldásait feldolgozza és a magyar közönség számára bemutatja.

Menyhárd Attila, amellett, hogy az ELTE Polgári Jogi Tanszékének habilitált tanszékvezető docense, aktívan részt vett a polgári jogi kodifikáció folyamatában is. Nevéhez fűződik számos tanulmány a dologi jog területéről, valamint (a zálogjog kivételével) a Ptk. Szakértői Javaslatának dologi jogi könyve. Mindez a jelentős munka, amely Menyhárd Attilát a dologi jog szakértőjévé avatja, méltán képesíti őt a dologi jogi tankönyv megírására. Személye biztosíték arra nézve, hogy ez a tankönyv nemcsak a régi Ptk., hanem az új Ptk. dologi jogának tankönyve is lesz.

A több, mint ötszáz oldalas tankönyv nem egyszerűen a tételes jog leírását adja, hanem bemutatja azokat az eszmetörténeti előzményeket is, amelyek a magyar dologi jogra hatottak. A könyvben megjelennek a bírói gyakorlatra vonatkozó utalások, a rendszerváltás után lefolytatott jogirodalmi viták, az alkotmánybírói határozatok hatásai. A bírói gyakorlat és az elméleti jogászság dialógusának eredményeként mutatja be a szerző a részvényátruházási szerződés kapcsán kialakult új álláspontot, amely Kisfaludi András és mások cikkei nyomán a tradíciót immár dologi jogügyletnek tekinti. Ezek a jogirodalmi viták hozzásegítenek ahhoz, hogy a bírói gyakorlat biztosabb elméleti alapokon álljék, és az egyetemi jogászság elmúlt rendszerben megtépzott tekintélye felemelkedve a bírói gyakorlat iránytűjévé váljék.

Az alkotmánybírói határozatok szintén jelentős szerepet játszanak a dologi jogban. A szerző figyelemmel kíséri az alkotmánybírói gyakorlat fejlődését, rámutat annak ellentmondásosságára. Az alkotmánybírói döntvénytár sohasem lehet egynemű, hiszen egy ilyen nagyszámú testületben sok eltérő eszmét, felfogást kell összezsírozni, ami nem mindig könnyű. A testület tagjai állandóan cserélődnek, a parlament új tagokat választ, az elnökök megbízatása lejár. Ahhoz, hogy logikailag folytonos érvelés jöjjön létre, szükség van a jogtudományra, amely minél egységesebb, annál szilárdabb útmutatást tud adni egy koherens alkotmánybírói gyakorlat kialakításához. Menyhárd Attila könyve talán éppen egy ilyen koherenciának veti meg az alapját. Lehet, hogy néhány alkotmánybírói határozat név szerint is fog hivatkozni az ő munkájára.

Különösen érdekesek a szerző sorai a tulajdonjog absztrakt fogalmáról, a nemtulajdonostól való tulajdonszerzésről, a tulajdonjog magánjogi és közjogi korlátairól, és az absztrakt dologi jogügyletről.

Ebből a gazdag tartalomból nehezen lehetne kiemelni bármit is, hiszen egy szerény könyvismertetés aligha képes visszatükrözni a szerző komplex érvelését, lebilincselő stílusát, a jogi eszköztár biztos kézzel való alkalmazását. Az egyszerű és érthető megfogalmazás mögött a dologi jog átgondolt és részletekbe menő ismerete rejlik, amely minduntalan feltűnik annak, aki a kötetet olvassa. Nem kétséges, hogy azok a bonyolult összefüggések, amelyek a magánjogot jellemzik, és amelyek a dologi jog szépségét adják, a szerző fejében egységes rendszerré állnak össze, és a szövegben logikus rendszerben tárulnak fel a dologi jog megismerésére vágyó érdeklődő előtt.

Egy ilyen sokrétű munka összefoglaló értékelése sohasem könnyű. Azt hiszem azonban, hogy Menyhárd Attila könyve méltán rászolgál az elismerésre, hiszen az a felvonultatott tudásanyag, amely ebben a kötetben kifejeződést nyer, minden kétséget kizáróan tanúskodik a szerző magas szintű jogi erudíciójáról. Ajánlom tehát mindenkinek a figyelmébe ezt a munkát, hiszen magánjogi irodalmunk egyik legjelentősebb alkotásáról van szó, amelynek ismerete hozzátartozik az igényes jogász tudományos hátteréhez.

Bónis Péter

**Felkai Gábor**  
**MEGJEGYZÉSEK Pokol Béla:**  
**„Közerkölcs/közmorál, kritikai morál, világmorál”**  
**c. tanulmányához**

Pokol Béla tanulmányában az erkölcsi gondolkodás szerinte két alapvető áramlatának, ti. a szerző által Hegel és Jhering, illetőleg Kant és Habermas neveivel fémjelzett hagyomány szembeállítását és az azokból megítélése szerint fakadó elméleti következmények adatolását végzi el. Az alábbiakban arra teszek kísérletet, hogy megmutassam: Pokol felvetéseinek döntő része tarthatatlan, mivel téves értelmezéseken alapszanak. Másrészt röviden kitérek a szövege mélyszerkezetében meghúzódó kapitalizmus- (vagy ahogy ma mondják: globalizáció-) ellenességre, amely egész megközelítésének keretétül szolgál.

*A köz-, illetve a magánelvű (kritikai) erkölcs Pokol Béla általi megkülönböztetésének problémái* Pokol a létező hagyománykincsre és a működő közerkölcsökre hivatkozva gyanúba keveri a kanti és a habermasi morális elképzeléseket. Szerinte utóbbiak valamiféle tisztázatlan, de racionálisként előadott magánérdekeket követnek és nem törődnek a valóságos emberek valóságos gyakorlatával és normáival. Sőt, Pokol még azt is állítja, hogy Habermas a *Tényszerűség és érvényesség* című művében lényegében lebontja a demokrácia és a jogállam létező kereteit, hogy ajtót-ablakot tárjon ki önös érdekviszonyokba gabalyodott értelmiségi csoportok érdekérvényesítése előtt.

Ezek a tulajdonítások számos sebből véreznek.

(1) A liberalizmus egyik atyja, John Locke is világossá tette (vö. Locke 1993), hogy a demokrácia egyik legfontosabb eljáráselve, tudniillik a többségi elv, politikailag csak akkor működhet megfelelően, ha az adott országban létezik a közösen elfogadott normák és szabályok egy bizonyos, a súlyos érdekkonfliktusokat és egyéni különbözőségeket valamelyest felfogótompító „párnája”. Mind Kantnál, mind Habermasnál létezik a köz- vagy a szokáserkölcs dimenziója, ám kétségtelen, hogy más hangsúlyokkal, mint a Pokol által hivatkozott Hegelnél vagy Jheringnél.

(2) A szakirodalmat áttekintve nem egyértelmű, hogy a kanti etika alapvetően monologikus volna. Már Pokol is utal most bírált tanulmányában *Az erkölcsök metafizikájának Az ítélőerő kritikájához* képest számbavehető különbségeire. L. Nagl egyenesen azt állítja, hogy a kategorikus imperatívusz megfogalmazásai sem képzelhetőek el tisztán az egyéni tudat aktusaként. Másfelől azt is megmutatja, hogy Habermas – főleg korai, *Munka és interakció* című tanulmányában nagyon közel kerül Hegel Kant fölött gyakorolt bírálatának szempontjaihoz (vö. Nagl 1983).

(2) Bevallom, hogy a közerkölcsök erejére való hivatkozás Pokolnál nem meggyőző számomra. A kialakult szokáserkölcs természetesen értékes és fontos, eligazító erejű és közösségfenntartó. Sajnos azonban tudjuk, hogy a köz- vagy szokáserkölcs bizonyos, az adott közösség számára új helyzetekben olykor nem ad választ a feltoluló kérdésekre vagy nem elég alkotó választ tart készenlétben azokra. Kissé lekezelően Pokol is utal az idegengyűlölettel szemben fellépők és az emberi jogok számonkérőinek kritikus hozzáállására, de ezzel a problémát csak elodázza, illetve a hiányérzeteket eleve rossz fényben tünteti fel. Azt gondolom, hogy az ego- és etnocentrikus kultúrák kollektív erkölcsi normái valóban kiegészítésre és új meggyőződések begyakorlására szorulnak, amint azt már sokkal korábban Mannheim Károly latolgatta az *Ideológia és utópia* című művének megírása után, mindenekelőtt az angliai emigrációban. (Lásd idevágó műveit in: Felkai [szerk.] Mannheim Károly 1999). Nem teljesen fedi a valóságot Pokolnak az a megjegyzése sem, hogy Habermas nem törődik a diszkurzusetika

által tárgyalt, illetve javasolt nézetegyeztetési formák empirikus előfordulásának esélyeivel. Számos tanulmány és felmérés foglalkozik e koncepciónak a pedagógiai gyakorlatba való átültetésének esélyeivel. Abban viszont igazat adok Pokolnak, hogy a Kohlbergiánus erkölcsfejlődés utolsó két foka egyelőre nagyon szűk körökben található meg a különböző országok lakossági csoportjaiban. Azt a következtetést viszont újfent szándékos csúsztatásnak érzem, hogy a városi értelmiségre jellemző morális ítéletforma ismét csak különigények ellenőrizetlen beváltására szolgálna. Ennek veszélye fennáll, de éppen a meglévő és a később még meghozandó demokratikus törvények és játékszabályok gondoskodhatnak e veszély eliminálásáról. Meglehet. Érzéketlen vagyok erre a problémára, de nekem nem tűnik embertelennek vagy hibásnak, ha közös tanulási folyamatok során belénk vésődnek a törvények (köztük az alkotmány) előírásai, és ha képesek vagyunk néha más embertársaink szempontjait is figyelembe venni egyes döntéseinknél.

Tudom, hogy a politikai nevelés nekünk magyaroknak és kelet-európaiaknak szinte szitokszóként hangzik. Evidens azonban, hogy a demokratikus életformára fel kell(ene) készíteni az állampolgárokat, mégpedig természetesen nem csak az eszmék szintjén, hanem a gyakorlati élethelyzetek sorozatában is, ahogyan azt például John Dewey és Mannheim Károly is sürgette. A modern demokrácia egyik legfontosabb feltételének tartom azt a lassan terjedő altruista hozzáállást – minden emberi együttélés és a valódi demokrácia egyik alapját –, hogy nem kell, hogy mindig nekünk legyen minden kérdésben és minden gazdasági-politikai ügyben igazunk, sőt jó, ha olykor meghatározott ideig az enyémetől eltérő érdekcsoportok bizonyos részérdekei érvényesülnek jobban – természetesen alkotmányos feltételek között, az ellenzék törekvéseit nem földbe taposva – ha egy idő múlva majd az én érdekeim is érvényesülhetnek valamelyest jobban. Ez a hozzáállás megítélésem szerint csak hosszú tanulási folyamat árán terjedhet el szélesebb körben. S attól, hogy nem általánosan elfogadott, azaz nem *érvényben levő* még, attól elvileg lehet *érvényes*.

(3) Pokol nem veszi figyelembe a habermasi etika alapvető szándékát, melyet barátja és oktatótársa, Karl-Otto Apel fejtett ki a legvilágosabban. Eszerint a diszkurzusetikára azért van szükség, mert világunkban a személy- és az államok közti viszonyok terén valamelyest működnek ugyan közösen elismert vagy közmegegyezést előállító normák, ám ilyenek csaknem teljességgel hiányoznak a *világtársadalom* szintjén (melynek létrejötte Luhmann szerint is cáfolhatatlan tény). A globálissá váló problémák kezeléséhez és az emberek mindennapi eligazodásába való bekapcsolásához van szükség új demokratikus eljárások és – részben szakértői – viták intézményesítésére (vö. Habermas 1992). Pokol ezt a törekvést stilizálja át a töké ellenőrizhetetlen és önérdékeket követő értelmiségi megbízottjainak álságos tevékenységévé. Utoljára az ötvenes években megjelent brosúrákban magyarázták nálunk egyes marxista hevülettől fűtött auktorok így – példának okáért – a (neo)pozitivisták és kritikai racionalisták szerzőket.

(4) Pokol alulexponálja a kanti és a habermasi erkölcsi elképzelések különbségeit. Habermas G. H. Mead híres etikai töredékeiben vázolt koncepcióját követi akkor, amikor úgy látja, hogy a kifejlett modernitásban *egyvalaki* (azaz a „Cselekedj úgy, hogy cselekvésed maximája általános törvényhozás alapjául szolgálhasson [azaz: gondold végig: Akarhatod-e, hogy mindenki azt tegye, amit most te akarsz tenni?]” kategorikus imperatívusz útmutatása alapján) nem tudja megmondani, hogy *mindenkinek* mi lenne jó (vagy rossz). Ennek belátáshoz demokratikus, szabad viták szükségesek. Már ebből is látjuk a további különbséget. Pokol nem tesz említést arról, hogy Habermas diszkurzusetikája *nem* az összes lehetséges morális probléma eldöntésére szolgál. Szerinte a különböző kultúrákban kialakult normák (tiltások és parancsok) rangsora és előbbre valósa nem dönthető el tudományos eszközökkel. „Csak” az *igazságosság* kérdései tehetők a német társadalomtudós szerint racionálisan eldönthető viták tárgyává. Ennek tudatosítása Pokol vádjainak gyökerét húzza ki.

Nyilvánvalóan ez a habermasi állítás is megdöbbentő és újszerű az etikai gondolkodás történetében. Habermas meg van győződve arról, hogy egy valóban demokratikus vitában, ahol a kialakítandó döntés *minden érintettje* – legalább képviselőin keresztül – részt vesz és minden érdekét egy racionális vitában kinyilvánítja, mód nyílna annak belátására, hogy a felek – minden érdekkéntük dacára – felfedezik, hogy van valamilyen, közösen elfogadható érdekük. A vita ennek a közmegegyezésnek az elősegítését szolgálja, nem pedig uralmi érdekek nyers vagy álságos érvényre juttatását. A demokratikus viták intézményesítése tehát szemében követelmény, másrészt mérce, azaz a konkrét döntések meghozatalának módja minősíti a döntés kialakításának politikai-erkölcsi értékét.

Habermas hibája az, hogy nem tisztázza e demokratikus döntéshozatal kulturális és politikai előfeltételeit, hanem lényegében adottnak tekinti azokat. Olyan idealizálás ez, ami nyilván gyengíti elméletének validitását. Ezért lehet az az érzésünk a hazai vagy kelet-európai viszonyok közül rátekintve ezekre az elemzésekre, mintha azok egy más bolygó boldog lényeiről, nem hús-vér emberekről és társadalmi feltételekről szólnának.

Pokol fejtegetései szempontjából ugyanakkor ez a körülmény nem nélkülöz némi iróniát. Habermas éppen a saját hazájában a '60-as évek során és az azóta nyert tapasztalatait általánosítja, amikor az elapadhatatlan vita- és nézetegyeztetési kedvet, az érdekek nyilvános „levizsgáztatására” való hajlandóságot kissé meggondolatlanul, az elmélet transzcendentális erejének engedve, minden kultúra közös elemévé avat, tehát éppenséggel nagyon is tekintetbe veszi a kialakult közerkölcsöt. Az emberi kommunikáció kultúráktól függetlenné avatott négy érvényességi igényével kapcsolatos univerzálpragmatikai fejtegetései (1976/1984) pontosan ebbe az irányba mutatnak.

Ezzel összefüggésben még súlyosabb elméleti hibának tartom, hogy Habermas igen sokáig vonakodott megoldandó kérdésfelvetésnek elismerni – hát még megfontolás tárgyává tenni – a vitára való ráállás, azaz a demokratikus akaratképzés elfogadására való hajlandóság problémáját. Összefügg ez Habermas optimista, humanista és felvilágosult emberképének, filozófiai antropológiájának alapfeltevéseivel. Sajnos megállapítható, hogy nemcsak egy ilyen optimista antropológia vázolható fel viszonylag következetesen, hanem egy ellenkező előjelű is (ahogy az Nietzschénél, Schelernél, Freudnál és másoknál is) megfogalmazódik.

További probléma a diszkurzusetikával az, hogy – amint azt később maga Habermas is elismeri – rendkívül szűk azon döntések elvi köre, amelyekben racionális viták keretében konszenzus érhető el. A legtöbb döntés kompromisszumban végződik (gondoljunk például az önkormányzati testületek szűk erőforrások feltételei melletti döntéskényszereire), ami nem tartozik a diszkurzusetika hatálya alá. Kései jogelméletében (Habermas 1992) erre a problémára dolgozza ki a német társadalomtudós a procedurális demokrácia koncepcióját.

Különösen zavaró lehet az empirikus igényű társadalomtudományi-politikai írások ismerői számára Habermas etikai-politikai szövegeinek kétszintűsége, azaz az empirikus és a kvázi-transzcendentális síkok együtt-léte, néhol keveredése. Habermas igazi szándéka az etikai normák megalapozása, melyet az itt nem részletezhető kommunikációelméletével karöltve bont ki. Eközben az erkölcsi normákra úgy tekint, mint amelyek a *normális* kommunikáció feltételeiből szükségszerűen adódnak (kölcsonosság, a másik elismerése, kényszermentes nézetegyeztetés, az érdekek nyilvános vitára való előterjesztése, hazugság, félrevezetés kerülése stb.). A baj abból adódik, hogy Habermas olykor empirikus érvényességet is tulajdonít ezeknek a filozófiai leírásoknak. Ez abból adódik, hogy a modern tudományosság kritériumainak megfelelően az empirikus beválást az elmélet hordereje egyik elemének tartjuk, s Habermas sem kíván erről lemondani. Ugyanakkor elméletének sajátos felépítettségére hivatkozva olykor indulatosan elutasítja azokat az empirikus észrevételeket, hogy a racionális észhasználattal ellentétesen az emberek néha erőszakot követnek el vagy egyszerűen nem állnak rá a Habermas által oly nagy erőfördítással tisztázott racionális kommunikáció feltételeire, hanem – mondjuk – vita helyett *lőnek*.

(5) *Tényszerűség és érvényesség* című művében és számos más írásában Habermas közvetlen célja éppenséggel az Európai Unió működése demokratikusabbá tételének végiggondolása és ilyen irányú javaslatok előterjesztése volt. Súlyosan igaztalan tehát Pokol ama megjegyzése, hogy Habermas a fennálló demokratikus jogállam intézményeinek lebontásában és ellenőrizetlen értelmiségi csoportok döntéshozatali mechanizmusokkal történő felváltásában volna érdekelt. Ilyen ítélet kimondására csak az életmű és a személyiség tökéletes félreismerése készíthet. Arról van szó, hogy részben hiányzó demokratikus érdekegyeztetési mechanizmusok és grémiumok működtetését, másrészt pedig – teljességgel a szubszidiaritás elvének megfelelően – a formális demokrácia intézményrendszerét szeretné fokozatosan és átgondoltan kibővíteni bizonyos közvetlenül demokratikus eszközökkel.

Természetesen hosszú évek óta zajlanak viták a habermasi (és apeli) elképzelések teherbíró képességéről. A habermasi etikáról írt tanulmányaim különböző változataiban (Felkai 1988, 2001) ezekről folyamatosan számot adtam. Sajnálom, hogy Pokol Béla ezek tanulságait láthatóan nem ismeri és nem kommentálja.

*Kapitalizmus-ellenesség* Pokol tanulmánya vége felé összekapcsolja a szerinte fenyegető globalizációt – melynek ellenőrizetlen előretörését szerinte a médiahatalmak segítik és részben szervezik, valamint a habermasi politikai etika állítólagos szándékát: a közerkölcsök figyelmen kívül hagyását és a társadalmilag releváns döntéseknek egy roppantul szűk értelmiségi elitre való átruházását. Fentebb igazolni próbáltam, hogy ez a beállítás nem állja meg a helyét a habermasi szövegek fényében. Súlyos gondnak tartom a mai modern kapitalizmus Pokol Béla által is hangoztatott – nagyrészt konkrét elemzések nélküli, a szokásos globalizációellenes csomagolópapírba tekert – bírálatát. Ezekből a fejtegetésekből egyik átfogó társadalomelméleti könyvében (vö. Pokol 2004: 419–423) és most elemzett tanulmányában annyit tudunk meg, hogy valamiféle átláthatatlan, világalomra törő gazdasági-pénzügyi csoportok irányításuk alá vonták-vonják a világon zajló folyamatok túlnyomó részét, melynek következtében a különböző országok és népek tétlen elszenvedői csupán ezen anonim hatalmak ördögi terveinek.

Nincs itt tér arra, hogy megvitassuk a globalizáció és a modernizáció útjait, illetve hogy részletezzük azok negatív és – esetleg – pozitív hatásait. Pusztán azt az elméleti igényemet szeretném jelezni, hogy a magyar társadalomtudomány az ölünkbe hullt szabadság jótékony háttere előtt végre hozzáláthatna a modernizáció és a globalizáció kevésbé elfogult és nem kizárólag marxi forrásokra és elméleti megrögzöttségekre, eszmei elfogultságokra épülő elemzéséhez – amihez egyébként Hankiss Elemér több művében nélkülözhetetlen előmunkálatokat végzett. Ehhez szolgálhatna tanulságul elsősorban Peter Berger könyve a „kapitalista forradalom”-ról (P. Berger 1992), amelyben olyan tények és megfontolások kerülnek kifejtésre, amelyek teljességgel hiányoznak mind a magyar közgondolkodásból, mind a magyar társadalomtudományi oktatásból. E könyvben – adatolva – azon egyszerű belátások fogalmazódnak meg, hogy a kapitalizmus a második világháború után mindenhol jogállamiságot, szabadságot, viszonylagos jólétet teremtett a világ minden általa befolyásolt sarkában, míg a szocializmus kísérletei mindenütt szegénységgel, éhínséggel, szabadságghiánnyal, törvénytelen állapotokkal (azaz diktatúrákkal) és mérhetetlen emberi szenvedésekkel jártak együtt. A kép nyilván pontosítható és természetesen bizonyos tapasztalatok alapján akár kiegészíthető. Alapvetően azonban kérdéses, hogy ez a megfigyelés alapjaiban visszautasítható.

Szociológiatörténészként a náci hatalomátvétel előtti német társadalomtudományi gondolkodás átfogó elemzése (Felkai 2006, 2007) egyebek mellett azon felismerés levonására készítetett, hogy a bal- és a jobboldali politikai és társadalomtudományi nézetek – minden eltérésük, eszmei színezettségük ellenére – megegyeztek kérlelhetetlen, sokszor militáns (s gyakorta kényelmes-gondolattalan), egyértelműen a marxi és egyes marxista megközelítéseket visszhangzó kapitalizmus-ellenességükben és bizonyos, az így diszkreditált kapitalizmussal

„lelki rokonságba” hozott társadalmi rétegekkel. (Természetesen voltak kivételek, mindenekelőtt Max és Alfred Weber, Mannheim Károly, Norbert Elias és Theodor Geiger). Részben ez a masszív kapitalizmus-ellenesség vezetett azután a weimari köztársaság alapjainak szétzilálódásához, a köztársaság legitimációs bázisának összeroppanásához, a kiütkeresés erőszakos formáinak felmagasztalásához s végül a diktatúrának való behódoláshoz.

Sajnos a mai közgondolkodás és a politikai véleményképzés legtöbb dimenziójában hasonló beállítódásokkal szembesülünk. A két nagy szekértáborra szétesett és egymással szemben ádázul acsarkodó, némi társadalomtudományi műveltséget elsajátított értelmiségiek egyaránt egy rendkívül színvonalas, de mégis csak 19. századi közgazdász-filozófus – tudniillik Marx – egyes, a végtelenségig leegyszerűsített elméleti morzsáiból (emberhez méltatlan kapitalizmus, kizsákmányolás, pauperizáció, osztályharc) akarják megmagyarázni a 21. század roppantul bonyolult társadalmainak működését és azok zavarait, nem utolsósorban azért, mert egyszerűen nincs kedvük és erejük újat tanulni. Ebben természetesen az egyetemeken folyó társadalomtudományi oktatás is felelős.

A bevallottan baloldali (sokáig marxista) elkötelezettségű Habermas szellemi teljesítménye azért is olyan jelentős és példaértékű, mert – megítélésem szerint – képes volt az ebben az irányzatban megbúvó csapdák jó részének elkerülésére, az előítéletek és megcsontosodott prekoncepciók elutasítására és a valósággal való teoretikusan igényes és újszerű szembenézésre. (Így például az elsők között igyekezte megmagyarázni baloldali-marxista kollégáinak azt, hogy a modern kapitalizmus többé *nem* a kizsákmányolásból, hanem a technikai-technológiai felfedezések és műszaki eljárások által lehetővé tett mérhetetlen profitból él, hűz hasznot. Hazánkban a mai napig alig ír olyan elméleti szakember, aki ezeket a megfontolásokat magáévá tette volna és levonta volna belőlük a következtetéseket. Sajnos úgy látom, Pokol Béla sem erősíti ezt a „tábort”.) Habermas végső soron nagyon közel került Max Weber (és Peter Berger) felfogásához, miszerint a kapitalizmus kétségkívül sem nem kellemes, sem nem nagyon magasztos gazdasági-társadalmi rendszer, viszont elképesztő mértékben tanulásra és alkalmazkodásra képes, és racionális működéséhez feltétlenül szüksége van mind a magas szintű pénzügyi és gazdasági technikák alkalmazására, mind az átlátható törvényi és uralmi viszonyok – köztük a formális demokrácia intézményeinek – működtetésére, mind a mindezek fenntartásához és továbbfejlesztéséhez elengedhetetlen tudományos, műszaki, műveltségi-képzettségi és humánus készségek át- és továbbadására. Mindez pedig együtt jár a demokrácia eszköztárának állandó bővülésével is, miközben szerinte kétségkívül nem összeegyeztethető a *közvetlen* demokrácia működési mechanizmusaival. (Ezt Habermas korábban erősebben bírálta, mint manapság.)

Tévedés ne essék: a mai Magyarország nehézségei és elhúzódó válsága *nem* „a” kapitalizmus általános diszfunkcionalitásairól szolgáltató bizonyítékokat. Max Weber az ilyesféle rendszert élesen megkülönböztette a racionális nyugati kapitalizmus modelljétől és a *politikai kapitalizmus* címszóval illette. (Ennek ismertetőjegyei a szélsőséges korrupció, a követők kifizetésének kényszere, a jogállamiság „kádi”-igazságszolgáltatással való felváltása vagy összevegyítése, továbbá a gazdasági racionalitások feltételeinek állandó felrúgása és feláldozásuk a politikai érdekek oltárán.) A legtalálóbbnak mégis egy újságíró néhány évvel ezelőtti bon mon-ját tartom: „Ami nálunk van, az nem kapitalizmus, hanem vadszocializmus”.

Igaza volt. Hiszen politikai értelemben bizvást beszélhetünk hazánkban – egy egészen más összefüggésben, más szerzőtől emlegetett kifejezést parafrázálva – a „hosszú” – és a fejekben gyakorlatokban és alkalmazkodási technikákban mindmáig véget érni nem akaró – Kádár-korszakról, amelynek legfőbb ismertetőjegyét a racionális alkalmazkodás- és tanulásképtelenségben, a régi, „bevált” érdekérvényesítési utak makacs követésében látom. (E mentalitás alapvonásait kitűnően tárja fel Örkény Antal [1997], s bizonyos vonatkozásait jelen sorok írója is megtalálta két saját, hazai felmérés eredményeiben. Lásd: Felkai [1997].)

Csak sajnálatosnak minősíthető, hogy ezen lejárt szavatossági idejű gondolkodási, reagálási és alkalmazkodási mechanizmusok továbbélését, sajnálatosan élő hagyományát megközelítésével éppen egy magát feltételezhetően konzervatívként meghatározó jog- és társadalomtudós, Pokol Béla, erősíti, élteti tovább.

## IRODALOM

- Berger, Peter (1992): *A kapitalista forradalom*. Budapest: Gondolat Kiadó
- Felkai Gábor (1988): „Ideális beszédhelyzet és egyetemes kommunikációs közösség. Jürgen Habermas és Karl-Otto Apel diszkurzív felelősségetikája”. *Medvetánc*, 2–3. sz., 33–78. o.
- Felkai Gábor (1997): „Két társadalomelméleti illúzió széttörése a jelenkori magyar közgondolkodáson”. *Szociológiai Figyelő (Szofi)* 1–2. sz., 100–124. o.
- Felkai Gábor (2001): „A diszkurzusetika és a demokratikus politikai eljárások eszménye”. In: Habermas (2001), 7–56. o.
- Felkai Gábor (2006, 2007): *A német szociológia története a századfordulótól 1933-ig*, I–II. köt., Budapest: Századvég
- Felkai Gábor (1999) (szerk.): *Mannheim Károly*. Budapest: Új Mandátum Kiadó
- Habermas, Jürgen (1976/1984): „Was heißt Universalpragmatik?” In: uő: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag, 353–440. o.
- Habermas, Jürgen (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag
- Habermas, Jürgen (2001): *A kommunikatív etika. A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció elmélete*. (Vál. és ford.: Felkai Gábor.) Budapest: Új Mandátum Kiadó
- Locke, John (1993): *Political Writings*. London: Penguin Books
- Mead, George Herbert (1973): *A pszichikum, az én és a társadalom szociálbehaviorista szempontból*. Budapest: Gondolat
- Nagl, Ludwig (1983): *Gesellschaft und Autonomie. Historisch-systematische Studien zur Entwicklung der Sozialtheorie von Hegel bis Habermas*. Bécs: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften
- Örkény Antal (1997) *Hétköznapi igazsága. Igazságossági felfogások egy nemzetközi összehasonlítás tükrében*. Budapest: Új Mandátum Kiadó
- Pokol Béla (2004): *Szociológiaelmélet*. Budapest: Századvég

## Nótári Tamás

### Jogtörténeti megjegyzések a *Pro Plancióhoz*

A Cn. Plancius védelmében mondott beszéd 54 kora őszen hangzott el, közvetlenül a M. Aemilius Scaurus védelmében tartott *oratio* előtt vagy után. Cn. Plancius választási győzelme révén nyerte el az 54-es év *aedilisi* hivatalát, s amint ez Rómában nem ment ritkaságszámba, választási küzdelemben alulmaradt vetélytársa, M. Iuventius Laterensis választási vesztegetéssel/csalással vádolta meg.<sup>1</sup> Vádlótársként L. Cassius Longinus állt mellé,<sup>2</sup> a védelmet, mint oly sokszor Cicero mellett Hortensius látta el, aki – szokás szerint – elsőként ragadta meg a szót.<sup>3</sup> A törvényszék elnökeként C. Alfius Flavus járt el, akiről Cicero – néppárti kötődései ellenére – egyebütt pozitív hangon nyilatkozott.<sup>4</sup> A Cicero és védenca közti szoros kapcsolatot nagyban befolyásolta, hogy a száműzött politikust a Macedoniában quaestorként tevékenykedő Plancius befogadta, ami a szónok értelmezésében felért egy valódi életmentéssel.<sup>5</sup>

Cnaeus Plancius lovagrendi családból származott, feltehetően 96-ban egy tekintélyes és vagyonos adóbérlő fiaként látta meg a napvilágot. *Tribunus militum* és *quaestori* működését követően *aedilisi* hivatalra pályázott 55-ben, amelynek során a nála valamivel fiatalabb Iuventius Laterensisszel került szembe. A szavazatok többségét ekkor megnyerte ugyan, azonban a választást elnapolták, és a következő évben megismételték.<sup>6</sup> Plancius A. Plotiusszal egyetemben nyertesként, Laterensis és Q. Pedius – utóbbi nagyon csekély számú szavazatot szerezve – pedig vesztésként került ki a választási küzdelemből.<sup>7</sup> Laterensis azt tette, amit ilyen esetben Rómában oly sokan: *ambitus*, vagyis választási csalás/vesztegetés miatt vádat emelt Plancius ellen.<sup>8</sup> Laterensis mellett társ-, illetve mellékvádlóként L. Cassius Longinus, Caesar egyik későbbi gyilkosának fivére lépett fel, a védelmet pedig Hortensius Cicero látta el. A vádemelés alapjául azonban nem a 63-ban, Cicero *consulsága* idején született *lex Tullia de ambitu* választotta, hanem az 55-ben Crassus kezdeményezésére a választási kampány során történő vesztegetési pénzek osztogatására létrehozott egyletek alkalmazásának szankcionálására megalkotott *lex Licinia de sodaliciis*. E törvény nem szankciója miatt tűnt kedvezőbbnek a vádló számára – hiszen már a korábbi törvények is kellően szigorú büntetést helyeztek kilátásba: tíz éves száműzetést, a szenátusból való kizárást, a hivatalokra való pályázástól életfogytig tartó eltiltást, és egy bizonyos pénzbüntetést –, hanem eljárásjogi vetülete miatt. A vádló e törvény szerint ugyanis meghatározhatta azon négy *tribust*, amelyekből a bírának ki kellett kerülniük, és a vádlott csak egy *tribust* utasíthatott vissza, vagyis *reiectiós* – az elfogultságra történő hivatkozás, illetve bizonyos bírának különösebb

---

<sup>1</sup> Adamietz, J.: *Ciceros Verfahren in den Ambitus-Prozessen gegen Murena und Plancius*. Gymnasium 93 (1986) 102. sk.

<sup>2</sup> Cic. *Planc.* 58–71.

<sup>3</sup> Cic. *Planc.* 37.

<sup>4</sup> Cic. *Sest.* 114.

<sup>5</sup> Cic. *Planc.* 1–4.

<sup>6</sup> Cic. *Planc.* 50.

<sup>7</sup> Cic. *Planc.* 17.

<sup>8</sup> A választási kampányhoz az ókori Rómában, valamint az *ambitus* tényállásához lásd Nótári T.: Nótári T.: *Jog, vallás és retorika. Studia Mureniana*. Szeged 2006; Nótári, T.: *Law, Religion and Rhetoric in Cicero's Pro Murena*. Passau 2008; Németh Gy. – Nótári T.: *Hogyan nyerjük meg a választásokat. Quintus Quilius Cicero – A hivatalra pályázók kézikönyve*. Szeged 2006; Jehne, M.: *Demokratie in Rom? Die Rolle des Volkes in der Politik der römischen Republik*. Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie Einzelschr. 96. Stuttgart 1995.

indokolás nélküli kizáratására vonatkozó – joga a szokványos *quaestio*s eljárással szemben jelentős csorbítást szenvedett. Az egyébként gyakorlatban levő eljárásban először a vádlott volt köteles megnevezni mindazon bírákat, akikkel rokonságban, sógorságban, illetve ugyanazon *sodalitium* vagy *collegium* tagjaként bizalmi viszonyban állott, majd húsz napon belül a vádló választott ki a négyszázötven bíró közül százat (*editio*), akik pedig a vádlóval nem állhattak az előbb említett kapcsolatokban; ezt követően pedig a vádlott *reiectio*s joga keretében negyven napon belül a kijelölt száz bíró közül ötvenet visszautasíthatott.<sup>9</sup>

A per, tekintve hogy nem a *consuli*, hanem az *aedilisi* tisztség elnyerése kapcsán bontakozott ki, nem bírt különösebben nagy politikai jelentőséggel, Cicerónak azonban a vádlott és a vádlóhoz fűződő személyes kapcsolatai okán igen kényes helyzettel kellett megbirkóznia,<sup>10</sup> hiszen nemcsak Plancius, hanem Laterensis és családja is jelentős szolgálatokat és szívességeket tett neki száműzetése idején.<sup>11</sup> Minthogy azonban Planciusnak volt jobban lekötöztetve, akit már választási kampánya során is támogatót, az iránta fennálló *officium* miatt el kellett vállalnia védelmét.<sup>12</sup> Laterensis ezt nyilvánvalóan rossz néven vette,<sup>13</sup> és igyekezett Plancius Cicerónak tett szolgálatait és vele kapcsolatban szerzett érdemeit kisebbíteni.<sup>14</sup> Nem véletlenül jelezte már beszéde elején Cicero, hogy reményei szerint a bírák méltányolni fogják az ítélet meghozatala során azon érdemeket, amelyeket Plancius a hajdani *consul* személye kapcsán szerzett, annál is inkább, mivel a törvényszék jórészt Cicero barátaiból és jó ismerőseiből tevődött össze, ami már eleve reményt adott a vádlott felmentésére;<sup>15</sup> éppen az ő érzelmeikre kívánt hatni a szónok – szokás szerint hatalmas pátozzsal megfogalmazott<sup>16</sup> – *peroratio*jában.

Miként a *magistratusok* választása Róma köztársasági államrendjének velejárója volt, ugyanúgy szerepet játszott e választásokban a választási csalás/vesztegetés (*ambitus*) is. Már nem sokkal a tizenkéttáblás törvény megszületése után, 432-ben megjelent az első törvényi rendelkezés, amely megtiltotta, hogy a pályázók különlegesen fehérített, ragyogóvá tett öltözékkel hívják fel magukra polgártársaik figyelmét.<sup>17</sup> Az *ambitus* (körüljárás, körbejárás) kezdetben csupán azon tevékenységet jelölte, amely során a hivatalra pályázó körbejárta a választókat, hogy a maga számára biztosítsa szavazataikat.<sup>18</sup> C. Poetelius *tribunus plebis* nevéhez fűződik azon 358-as *plebiscitum*, amely megtiltotta a pályázóknak, hogy a piacokon és a falvakban járják körül a választókat,<sup>19</sup> amely rendelkezés nyilvánvalóan a Rómán kívüli etikátlan szavazatszerzésnek kívánt gátat vetni. A római terminológia szerint mindig csupán az *ambitus* ütközött a jogrendbe, az *ambitio* viszont nem,<sup>20</sup> ez gyakorta egyszerűen *petitio* értelemben szerepelt, jelentése olykor kétségkívül pejoratív volt, ám soha nem lett belőle jogi terminus technicus. Megjegyzendő azonban, hogy az imént említett két *plebiscitum* nem tekinthető *stricto sensu* büntetőtörvénynek.

A második század első feléből két törvény létezéséről tudunk, amely az *ambitust* szankcionálta, ez a 181-ből származó *lex Cornelia Baebia*<sup>21</sup> és egy 159-es törvény,<sup>22</sup> ám ezek tartalmát sajnos

<sup>9</sup> Kunkel, W.: *Quaestio*. In: Kleine Schriften. Weimar 1974. 69.

<sup>10</sup> Vö. Cic. *Planc.* 79.

<sup>11</sup> Laterensis szolgálataihoz lásd Cic. *Planc.* 73. 78.

<sup>12</sup> Kroll, W.: *Ciceros Rede für Plancius*. Rheinisches Museum 86 (1937) 128.

<sup>13</sup> Cic. *Planc.* 72.

<sup>14</sup> Cic. *Planc.* 4. 95.

<sup>15</sup> Cic. *Planc.* 2. 4.

<sup>16</sup> A *peroratio* jelentőségéhez lásd Cic. *Or.* 128. skk.

<sup>17</sup> Liv. 4, 25. E szabályozás eredményességének csekély voltáról tanúskodik azon tény, hogy a ragyogóvá fehérített ruha viselőjének megnevezése (*candidatus*) jelöli ma is számos nyelven a hivatalra pályázót.

<sup>18</sup> Varro *ling.* 5, 28; Fest. 16.

<sup>19</sup> Liv. 17, 25, 13.

<sup>20</sup> Plaut. *Trin.* 1033.

<sup>21</sup> Liv. 40, 19, 11.

<sup>22</sup> Liv. *epit.* 47.

nem ismerjük. A Sulla által megalkotott *lex Cornelia de ambitu* léte némiképp vitatott, a *leges Corneliae* vonatkozó ismereteink korántsem teljesek. Cicero annyiban szól e törvényekről, amennyiben az adott beszédben megjelenő érdekei, azaz a retorikai szituáció kívánja, tehát semmiképpen sem törekszik a teljességre, hiszen nem is az a feladata. A *lex Cornelia de ambitu* létét azonban a következő utalás valószínűsíteni engedi. Ezek szerint a korábbi időkben<sup>23</sup> az elítéltekre azon büntetést mérték, hogy a *magistratus*ra pályázástól tíz évig távol kellett maradniok. Az említett *lex Cornelia* aligha lehetett a 181-es *lex Cornelia Baebia*, hiszen Publius Cornelius Sulla védelmében mondott beszéde és a *lex Cornelia* között több mint tíz év telt el, s minthogy ezen időszakban más, az *ambitust* szankcionáló törvények is születtek, nem tételezhető fel, hogy a büntetési tétel azonos maradt volna.

A Sulla utáni időkben a *quaestio de ambitu* élén általában egy *praetor* állott, így például 66-ban C. Aquilius Gallus töltötte be a *praetor ambitus* hivatalát.<sup>24</sup> Az ezt követő törvényekről Cicero *Pro Murenája* nyújt tájékoztatást. C. Cornelius *tribunus plebis* követelésére 67-ben megszületett a *lex Calpurnia*,<sup>25</sup> amelynek szankcióiról a következőket tudjuk: tartalmazta a *senatus*ból való kizárást, a hivatalokra való pályázástól életfogytig tartó eltiltást (szemben a *lex Cornelia* által megjelölt tízéves időtartammal) és egy bizonyos pénzbüntetést.<sup>26</sup> Egy 63-ból származó *senatus consultum* a *lex Calpurnia* által szabályozottak egy részét kiemelten szankcionálta, így a pályázónak Rómában történő fogadásakor párthívek pénzért történő toborzását, a gladiatori játékokra nagy számú ingyenjegy és -hely kiosztását, és a túlzott mértékű vendéglést,<sup>27</sup> ezen *senatus consultum* feltehetően az említett törvényt értelmezte és konkretizálta. A 64-es év eseményei azonban – elsősorban Antonius és Catilina egyre inkább elharapódzó vesztegetései – újabb törvény meghozatalát tették szükségessé. E törvény lett a 62-es év *consulatus*ára pályázó valamennyi jelölt által támogatott, 63-ban megszületett *lex Tullia*,<sup>28</sup> amely újabb büntetesként tíz év száműzetést is kilátásba helyezett, valamint határozottabban lépett fel a pénzt osztogatókkal szemben, és büntette a törvényből való – állítólagos betegség miatti – távolmaradást. Ezen kívül megtiltotta a pályázás előtti két esztendőre vonatkozóan a gladiátorjátékok rendezését, amely tilalom alól csak azok végrendeletben kötelezővé tett volta adhatott felmentést. A törvény így kívánta megakadályozni a közvetlenül a választóknak történő pénzfizetést, és akarta korlátozni a pályázók kíséretének létszámát (amelynek felduzzadása már-már diadalmenetként a biztos győzelmet sugallhatta a választóknak). Tény azonban, hogy az *ambitus* tényleges határait végeredményben csak a jelöltek anyagi lehetőségeinek korlátai szabták meg.

A vád alapjául nem a Cicero által 63-ban kezdeményezett *lex Tullia de ambitu* szolgált, hanem a M. Licinius Crassus által 55-ben kieszközölt *lex Licinia de sodaliciis*, amely szintén a kampány során alkalmazott etikátlan módszerek ellen kívánt küzdeni. A választási harcban részt vevő *collegiumok/sodaliciumok* a köztársaság utolsó időszakában kifejezetten választási vesztegetések végrehajtására jöttek létre, és szilárd belső szervezeti felépítésük révén a választóközrtek és kerületek (*tribus*) szavazatait bocsátották áruba a hivatalra pályázó jelöltek számára. Számos esetben szervezett utcai zavargások kirobbantására is használták őket. Ennek megfelelően tehát a *lex Licinia de sodaliciis* az erőszakos cselekmények szankciójaként meghatározott büntetéssel, életfogytig tartó száműzetéssel büntette azt, aki *sodaliciumok* „szolgálatát” vette igénybe választási kampánya során.

<sup>23</sup> Ti. a még emítésre kerülő *lex Calpurnia* előtt.

<sup>24</sup> Cic. *Cluent.* 147.

<sup>25</sup> Cic. *Mur.* 46; Dio Cass. 36, 38, 39.

<sup>26</sup> Cic. *Mur.* 47

<sup>27</sup> Cic. *Mur.* 67.

<sup>28</sup> Cic. *Mur.* 5.

Laterensis valószínűleg a peres eljárás sajátosságai miatt választotta e törvényi tényállást vádemelésének alapjául.<sup>29</sup> A szokványos *quaestio*s eljárás során ugyanis mind a harmincöt *tribus* adott bírakat, akik közül a ténylegesen eljárók személyét sorsolással jelölték ki, valamint a vádlottnak jogában állt az így kijelöltek közül számos bíró kizárását kérni. Ehhez képest a Laterensis által választott eljárási formában a vádló négy *tribust* jelölt meg (*iudices edicti*), s a vádlott ezek közül csak egyet utasíthatott vissza – a maradék három *tribusból* delegált személyek alkották a törvényszéket.<sup>30</sup> Cicero ezért a szenátus állásfoglalására hivatkozik, miszerint a bírácoknak azon körzetekből kell kikerülniük, amelyeket a vád állítás szerint megvesztegettek, hiszen saját körzetüket/kerületüket ők ismerik legjobban, s így ők alkothatnak maguknak leginkább képet az eseményekről.<sup>31</sup> A szónok azt állítja, hogy Laterensis a *lex Licinia* nyújtotta eljárási rendből két ponton is tisztességtelen előnyt akar kovácsolni. Egyfelől önérdékből választotta a vádemelés jogalapjául a *lex Liciniát*, annál is inkább, mivel azon cselekmények, amelyekkel Planciust vádolta, nem az ezen törvény által felölelt tényállási elemek, hanem az *ambitust* szankcionáló törvény által meghatározott keretek közé tartoztak. Másfelől pedig nem azon *tribus*okat jelölte meg bíróállítási céljából, amelyekben Planciust jól ismerték, s így jobban megítélhették volna tetteit, hanem önkényesen választott ki tetszőleges kerületeket.

Érvelésében Cicero hosszasan fejtegeti abbéli reményét, hogy a vádlottra nézve nem hátrányt, hanem esetleg akár előnyt is jelent majd, hogy ő *quaestor*ként befogadta – az okfejtésben nehezen szétválaszthatóan keverednek a tárgyszerű és személyes elemek. A védői feladat megindokolásának a szónok a szokottnál is nagyobb teret szentel, hiszen a vád nem csupán Plancius, hanem Cicero ellen is számos dehonesztáló kijelentést fogalmazott meg.

Laterensis felszólította ugyan Cicerót, hogy állítsa egymás mellé a két vetélytárs érdemeit, s vonjon reális mérleget a választás kimenetelétől, vagyis Plancius győzelmétől és Laterensis vereségétől függetlenül. A szónok ezt azzal utasította el, hogy a választók döntése számos esetben nem magyarázható racionális érvekkel, s hogy a tömeg hangulata változékony és kiszámíthatatlan, amit gyakorta nem a korábbi érdemek, hanem a kampány során tanúsított magatartás befolyásol a legpregnansabban.<sup>32</sup> Készséggel elismeri, hogy a mind anyai, mind apai ágon családjában számos *consult* felmutatni képes Laterensis e tekintetben felette áll a lovagrendi Planciushoz. (Laterensis plebejus nemzetségből származott ugyan, ám a család tagjai által viselt tisztségek révén *nobilis*nek számított.) Azonban éppen e körülmény segítette győzelemhez Planciust: Laterensis szülőföldje, Tusculum már annyi *consult* és egyéb *magistratus*t adott az államnak, hogy pályázóként nem kelthetett feltűnést dicsőséghez szokott szűkebb pátriájában, s így különösebb támogatásra sem számíthatott. Ezzel szemben Plancius szülővárosa, Atina nem örvendett sohasem különösebb tekintélynek, így a közösség egy emberként állt a mindnyájuk közös dicsőségét szolgáló, feltörekvő férfi mellé. Plancius pályafutásának rövid méltatása után Cicero rátér védence befolyásos, a győzelem megszerzésében oroszlánrészt vállaló apja méltatására.

Ezt követően a szónok a Plancius ért konkrét vádakra, illetve az általa állítólagosan elkövetett törvénytelenésekre válaszol.<sup>33</sup> Ennek során hosszabban időz a *lex Licinia de sodaliciis* jogsértő, a törvény szellemével ellentétes alkalmazására a bírák kiválasztása kapcsán, valamint kitér az *aedilis*választások során már korábban is tapasztalható visszasságokra, nevezetesen arra, hogy az 55-ben Crassus mint *consul* által felügyelt választást is el kellett halasztani egy évvel.<sup>34</sup> E korábbi választás alkalmával állítólag titkos megállapodások születtek a négy

<sup>29</sup> Cic. *Planc.* 36.

<sup>30</sup> Cic. *Planc.* 36; 41.

<sup>31</sup> Cic. *Planc.* 37. skk.

<sup>32</sup> Cic. *Planc.* 5–35.

<sup>33</sup> Cic. *Planc.* 36–57.

<sup>34</sup> Cic. *Planc.* 49. sk.; 53. sk.

pályázó (Plancius, Laterensis, A. Plotius és Q. Pedius) között, amelyeknek értelmében Plancius és Poltius szövetséget kötöttek, illetve bizonyos *tribus*okat átengedtek Laterensisnek és Pediusnak<sup>35</sup> – az elbeszélés e ponton némiképp áttekinthetlenné, egyéb támpontok és információk híján követhetlenné válik. A tényleges vádakra, nevezetesen a felderített, vesztegetésre szánt összegre<sup>36</sup> ugyanakkor a védő alig veszteget szót – e momentum vagy valóban jelentéktelen lehetett, vagy pedig Cicero zseniális könnyedséggel siklott, illetve vezette át hallgatóságát felette.

A Laterensis<sup>37</sup> és Cassius<sup>38</sup> által felhozott általánosabb érvényű felvetésekre Cicero kimerítő részletességgel reagál, ezzel beváltva a bevezetőben tett azon ígéretét,<sup>39</sup> miszerint részletesen fogja ecsetelni Plancius érdemei, valamint neki tett szolgálatait, mielőtt a tényleges vádpontokat megcáfolta. Vagyis a vádlott személyéről és tetteiről saját személyére irányítja rá a figyelmet, s a beszéd stílusa itt barátjához és megmentőjéhez, Planciushoz intézett hálahimnusszá magasztosul.<sup>40</sup> Mint számos korábbi és utóbbi elkövetkező alkalommal meggyőzően sulykolja bele hallgatóságába azon meggyőződést, hogy önkéntes és önfeláldozó száműzetésbe vonulása szörnyű polgárháborútól és vérontástól kímélte meg a római népet, valamint igyekszik tisztázni a triumvirekhez fűződő, távolról sem ellentmondásmentes, ám az adott helyzetben harmonikussá stilizált viszonyát. Száműzetése és menekülése érzékletes leírásával, valamint Plancius heroikus megmentővé stilizálásával patetikus *peroratió*ban kelti fel hallgatóságában a vádlott iránti részvétet<sup>41</sup> – s nem hatástalanul, hiszen, mint tudjuk, az eljárás eredményeként Planciust felmentették.

---

<sup>35</sup> Cic. *Planc.* 38; 53. sk.

<sup>36</sup> Cic. *Planc.* 55.

<sup>37</sup> Cic. *Planc.* 58–71.

<sup>38</sup> Cic. *Planc.* 72–100.

<sup>39</sup> Cic. *Planc.* 4.

<sup>40</sup> Cic. *Planc.* 80–82.

<sup>41</sup> Cic. *Planc.* 101–104.

**Plajos Rita**

**A bírák szerepe és a bírói jogalkotás William Blackstone és Jeremy Bentham jogelméletében**

William Blackstone és Jeremy Bentham kétség kívül a 18. századi angol jogtudomány kiemelkedő képviselői. Bár a korkülönbség nem nagy (Blackstone 1723-ban, Bentham pedig 1748-ban született), kevés egyetértés mutatkozik közöttük, amikor az angol jog és jogrendszer sajátosságairól, fejlődési és fejlesztési irányairól van szó. Ugyanakkor mindketten nagy hatást gyakoroltak a jogi gondolkodásra: Blackstone ma is kedvelt forrása az amerikai bírósági döntések alátámasztásának, míg Bentham azok táborában tekinthető „alapító atyának”, akik a common law jogrendszer hiányosságaira és bizonytalanságaira hívják fel a figyelmet, hogy azután a kontinentális – törvényeken, jogszabályokon alapuló – jogrendszer mellett tegyék le a voksukat. A 18. századi angol jog megítélése nem is lehetne ellentmondásosabb, ha e két jogtudós munkáit vizsgáljuk. Miben is rejlik a különbözőség?

Míg Bentham a felvilágosodás gyermeke volt, Blackstone a konzervatívok, a status quo fenntartására törekvők csoportját erősítette. Ő még annak a generációnak volt a szülőtte, aki szerint az angol rendszer (beleértve a kormányzatot és a jogot is) úgy jó, ahogy van, hiszen az a szerves történelmi fejlődés eredménye, és mint ilyen tiszteletet érdemel, mert évszázadok bölcsessége rejlik benne. Bentham egyik legélesebb kritikájának pont ez képezi a magját: Blackstone az akkori rendszer fenntartásának támogatója és nem is rejti véka alá az angol jog, társadalom és kormányzat iránt érzett csodálatát a négy kötetes, mind Angliában, mind pedig Amerikában igen nagy népszerűségnek örvendő, *Commentaries on the Laws of England* című művében. Nem csupán azt mutatja be, hogyan fejlődött a jog az akkori időkig, de azt is állítja,

hogy a fejlődés iránya így volt jó. Ahogy Bill Long<sup>1</sup> professzor írja: a művét olvasva az ember nem állhatja meg, hogy azt gondolja, Blackstone teljes mértékben elkötelezett amellet a gondolat mellett, hogy a 18. századi angol társadalom elérte az igazságosság, igazság és bölcsesség csúcsát. Természetesen hozzá kell tenni, hogy oxfordi tanárként nagyrészt a kiváltságosok gyermekeit oktatta, akik kétség kívül a legtöbbet profitáltak a fennálló rendszerből (maga Bentham is a tanítványa volt 16 évesen.), nem meglepő tehát, hogy Blackstone a privilégiumok, és a „fontolva haladás” elkötelezett híve volt.

Bentham ezzel szemben hitt a francia felvilágosodás azon eszméjében, mely szerint minden megjavítható, ha a racionalitás elveit követjük, és nem fogadta el a társadalom berendezkedését és a fennálló intézményeket azok tekintélye, történelmi gyökerei, vagy más olyan indok alapján, amely messze viszi a vizsgálódót az ész parancsától. Ezeken az ideológiai alapokon elindulva hamar rátalált arra az elvre, mely munkásságát (több, mint 70.000 kézzel írott oldal) végigkísérte és annak alapját adta: a lehető legnagyobb szám lehető legnagyobb boldogsága. Bentham szerint az ember önző lény, legalábbis abban az értelemben, hogy saját boldogságának maximalizálására törekszik. Ennek a folyamatnak két összetevője van, melyek befolyást gyakorolnak a delibérációra: a boldogság vagy öröm és a fájdalom<sup>2</sup>. A cél tehát az első maximalizálása, míg a másikat el kell kerülni. Azonban a hasznosságnak nem csak egy (a magánszemély) dimenziója létezik, hanem számot kell vetni a közösséggel is. Ekkor az egyes emberek haszna és fájdalma összeadódik, amelyek eredőjeként mérhetővé válik a közösség haszna és fájdalma is. Ez az a pont, ahol Bentham szerint megragadható a társadalom, az állam, kormányforma szervezésének mikéntje.

Ha ugyanis belátjuk ezt az egyszerű összefüggést, lehetséges egy olyan világ, melyben minden egy objektív mércével mérhető: a hasznosság mércéjével. Ez az az axióma, ami köré

---

<sup>1</sup> B. Long: William Blackstone, forrás: <http://drbilllong.com/jurisprudence/black.html> (látogatás dátuma: 2009. május 24.)

<sup>2</sup> Hegyi Szabolcs: Bentham utilitarizmusa, Sectio Juridica et Politica, Miskolc, Tomus XXIV. (2006), 38. oldal

szerinte építeni lehet és kell a társadalmat, annak intézményeit, a kormányzatot és természetesen a legnagyobb szám legnagyobb boldogsága elv megvalósításának szolgálatába kell állítani a jogot is, mint a koordináció legfontosabb elemét. Ezen a ponton azonban észre kellett vennie, hogy az akkori, precedenseken alapuló, kazuisztikus angol joganyag és a bírói tevékenység nem képes kielégíteni az utilitarizmus követelményeit. Így tehát Bentham korai munkássága egy részében a common law kritikájával, megújításának lehetőségeivel foglalkozott, és szembehelyezkedett a „minden úgy van jól, ahogy van” blackstone-i eszméjével a *Fragments on Government - Comments on the Commentaries* című művében.

Mivel a felfogásuk a bírák szerepének és a bírói jogalkotásnak a tekintetében is igen markánsan különbözik, a következőkben Blackstone és Bentham ezen problémákkal kapcsolatos vitájának néhány elemét szeretném megvilágítani.

### **A jog történelmi gyökerei és autoritásának forrása**

Blackstone a tradicionális common law megközelítés egyik képviselője. Ellentétben azonban Bentham kritikájával, miszerint ragaszkodik a fennálló rendszerhez, valamint a reformok és fejlődés útjában áll, korántsem vallott elavult nézeteket. Tény, hogy a történelmi szemlélet révén sajátos jogfelfogást képviselt. Nézete szerint a fennálló common law rendszer gyökereihez kell visszanyúlni, ha meg akarjuk érteni annak rendszerét és működését. A szász időket tekinti etalonnak, annak a „tisztá” kornak, amikor a jog az volt, aminek lennie kellett: a puszta ész, ráció megtestesülése, időtlen idők óta fennálló szokások gyűjteménye. A normann hódítás egyik legrosszabb következménye volt az, hogy ezeket a régi szokásokat eltorzították, majd a feudalizmus intézményeinek kialakítására és fenntartására használták a fennálló rendelkezéseket. Ez nem jelentett mást, mint a jog lesüllyesztését, mely deformálódott ugyan,

de a gyökerei révén feltárható annak eredeti értelme - és pontosan ez a bírák feladata. Ezt nevezzük a jog deklaratív elméletének.<sup>3</sup>

Ilyen módon tehát a bíró aktív szerepet játszik a jog megtalálásában, de amint fellelte az eredeti szász szokást, visszatér az ősidők jogi elképzeléseinek passzív közvetítőjévé.<sup>4</sup> Azaz a bíró szerepe egyedül az, hogy kimondja a jogot, anélkül, hogy ő maga alkotná, vagy fogalmazná meg azt.<sup>5</sup> (Természetesen semmi nem igazolja, hogy a bírák valóban így tekintettek volna a saját tevékenységükre, vagy hogy a szász korban kialakult joganyag önmagában megfelelő lett volna a 18. századi viszonyok rendezésére. Blackstone célja mindössze annyi volt, hogy racionalizálja a bírói kreativitást.)

Kétségtelen azonban, hogy a történelmi megközelítést előtérbe helyező ítélkezésemélettel Blackstone nem is kicsi mozgásteret adott a bírának az anyagi jogi reformok keresztülviteléhez, mindezt tetszetős köntösbe bújtatva: harmóniába hozzák a szász időknek tulajdonított joganyagot az akkori kor immár liberális igényeivel.<sup>6</sup>

Blackstone megközelítése ma valószínűleg nem állná meg a helyét, de érdemes elgondolkodni azon, hogy végső soron Blackstone ezzel a jog létrehozásának hátterére, keletkezésének okára irányította a figyelmet. A jogalkalmazásban (az USA-ban például mind a mai napig az alkotmány értelmezésénél) nehéz esetekben ez a feladat vár a bírákra. Ez mindig egyfajta fikció – akár Blackstone-ról és a szász időkről, akár az amerikai bíróságokról és az alkotmányozókról van szó – ami Bentham szerint nem megfelelő eszköz. Összességében tehát a fenti elmélet szerint nem lehet és nem is szabad a bírói tevékenységet alkotóként felfogni, az sokkal inkább restoratív.

Blackstone a jog autoritásának kérdését is ezeken az alapokon rendezte. A common law jogrendszer szerinte a hagyományokból, az ésszerűség közösen osztott felfogásából, a hosszú,

---

<sup>3</sup> C. Elliott, F. Quinn: English legal system, Pearson Education, 2007, 18. oldal

<sup>4</sup> Blackstone ebben az értelemben nevezte a bírákat orákulumnak, mint a jog továbbítói és nem pedig magyarázói.

<sup>5</sup> G. J. Postema: Bentham and the Common Law Tradition, Clarendon Press, Oxford, 1986, 194. oldal

<sup>6</sup> R. A. Posner: The Economics of Justice, Harvard University Press, 1983, 25. oldal

időtlen idők óta tartó használatából és abból a tényből származtatja autoritását, hogy az akkori királyság egész területén, univerzálisan elfogadták azt. Központi elem az elméletében a konszenzus, mely elvileg a szokások tekintetében összeköti az egyes cselekvőket: konszenzus van arról, hogy egy-egy szabály jó, helyes, hasznos. Ez számára elegendő ahhoz, hogy a jog a cselekvőkkel szemben engedelmességre tartson igényt, és azt meg is kapja.

A blackstone-i történelmi megközelítéssel élesen szembehelyezkedett Bentham. Teljesen másképp látta a jog eredetét, autoritásának forrását, a bírák szerepét, feladatát, és a jogalkotásban, a jog megreformálásában betöltött szerepüket. Szerinte ugyanis egykori tanára figyelmen kívül hagy több olyan tényezőt, melyeknek döntő jelentőségük van a valós kép kialakításában.

*A bölcsesség kritikája.* A történelmi megközelítéssel szembeni egyik kritikája az volt, hogy az egész elmélet egy hamis meggyőződésen alapszik, nevezetesen azon, hogy őseink valahogy bölcsőbbek voltak, mint mi magunk. A száz idők idealizálása könnyen arra a tévútra vezet minket, hogy elfelejtkezünk arról, hogy akkor is emberek éltek, tőlük származik a jog, és pusztán a történelem tiszteletére alapozva kritika nélkül fogadjuk el az akkori időkből származó szabályokat. Feltételezzük, hogy olyan igazságokat implementáltak a szabályokba, melyek kortól és időtől függetlenül fennállnak. Az az állítás azonban, hogy őseink mindenben tökéleteset, vagy épp csak jót alkottak nemhogy nem igaz univerzálisan, de bizonyos esetekben egyértelműen igazolható, hogy nincs így.<sup>7</sup> Bentham szerint egy gyakorlatiasabb megközelítés lesz célravezető: a jogi realizmus talaján állva tagadni az örökérvényű jogi elveket.<sup>8</sup> Szerinte a létező jogot azért alkalmazzuk, mert a szabályok elfogadottak valamilyen módon, és nem azért, mert feltétlenül ezeket a szabályokat kell ésszerűen alkalmazni.<sup>9</sup> Egy már fennálló rendszerhez

---

<sup>7</sup> G. J. Postema, op. cit. 195. oldal

<sup>8</sup> P. Carrese: The cloaking of power: Montesquieu, Blackstone, and the rise of judicial activism, The University of Chicago Press, London, 2003, 139. oldal

<sup>9</sup> G.J. Postema. op. cit. 195-196. oldal

alkalmazkodunk, anélkül, hogy kutatnánk a kialakulásnak, ésszerűségének kérdéseit. Ebből pedig az következik, hogy kritika nélkül alkalmazzuk a meglévő szabályokat, a reform legcsekélyebb esélye nélkül.

*A konszenzus kritikája.* Azonban ha a történeti megközelítést még el is fogadjuk, és egyetértünk azzal, hogy a történelem tapasztalatai (feltétlen) tiszteltet érdemelnek, Bentham akkor sem tud egyetérteni az autoritás blackstone-i forrásával. Mint említettem, Blackstone elméletében központi helyet kap a konszenzus, abban az értelemben, hogy a szabályok szerinte a cselekvők, végső soron a közösség egyetértéséből származtatják autoritásukat. Ezt a magyarázatot valamelyest zavarosnak véli. Mi lesz szokássá (és így szabállyá), azaz miről mondhatjuk azt, hogy konszenzus van a cselekvők között? – teszi fel a kérdést. Egyáltalán nem lehetünk ugyanis biztosak abban, hogy valamely szabály ténylegesen konszenzusban gyökerezik, illetve, hogy a releváns emberek konszenzusában.<sup>10</sup>

Ráadásul, ha el is fogadjuk ezt a tételt, figyelembe kell venni azt is, hogy szokásjoggá az válik, amit a bíróságok kiemelnek, alkalmaznak az adott elterjedt gyakorlatból. Ez pedig a bírák saját mérlegelésére van bízva, függ az egyes ügyektől, a személyes meggyőződésektől, stb. Hol van tehát itt az a konszenzus, ami megvolt az eredeti szokásban? Ami konkrétan joggá válik ugyanis, már nem azonos a korábbi szokással.<sup>11</sup> Tehát a blackstone-i legitimitás elmélet nem helytálló, és nem képez igazi alternatívát ebből az okból sem a parlamenti jogalkotás ellenében.

Bentham tehát három lépcsőben intéz támadást Blackstone elmélete ellen: megkérdőjelezi a történelmi megközelítés helyességét, majd (azt elfogadva) a közösség

---

<sup>10</sup> Például ha 1000 ember a legnagyobb egyetértésben keresztülsétál X földjén minden nap, akkor ez szokást – és így jogot megalapozó konszenzust teremt? A helyzet vizsgálatakor nem az 1000 ember és a közöttük fennálló egyetértés érdekel minket, hanem sokkal inkább X reakciója. A gyakorlat X önkéntes hozzájárulását mutatja, vagy egyfajta kényszert, ami X-re nehezedik amiatt a konszenzus miatt, ami mindenki között megvan őt kivéve (mivel ő nem szeretné, hogy a földjén járkáljanak)? És melyik felfogás a helyes?

<sup>11</sup> J. Waldron, M. and H. Friedman: Custom redeemed by Statute in.: M. D. A. Freeman: Current legal problems 1998: Volume 51: Legal Theory at the End of the Millennium, Oxford University Press, 1998, 108-109. oldal

tagjainak konszenzusát (mely nem alkalmas arra, hogy a jog autoritásának forrása legyen), és az egyszerű közösségi szokásokból joggá vált szabályok mögötti közösségi konszenzus és támogatás meglétét.

### **A bírák, mint jogértelmezők**

Blackstone-nak a jog történelmi gyökereiről vallott nézete meghatározta a bírák szerepét is: elméletében a jog meghatározásának végső letéteményesei a bírák. Olyan hagyományok őrzőiként tekintett rájuk, mint akiket a tanulás, a tapasztalat és a jogrendszer működtetésében és működésében eltöltött hosszú idő alkalmassá tett erre a feladatra, mert szert tettek az ún. mesterséges értelem, érvelés (artificial reason) sajátosan jogászai képességére.<sup>12</sup>

Azt azonban elismeri, hogy a jogfelismerés és értelmezés folyamatában a bíró nem tévedhetetlen. Nem lehet ugyanis automatikusan egyenlőségjelet tenni a bíró véleménye és a jog között, mert van olyan eset, hogy a bíró eltéveszti a jogot.<sup>13</sup> Ebből kifolyólag tehát nem is a bíró véleménye alkotja a jogot, jogi szabályt (még akkor sem, ha azt explicit módon megfogalmazza az ítéletben), hanem a jogesetben rejlő szabály maga. Ez viszont azzal a következménnyel jár, hogy az adott szabály mindig újra és újra megfogalmazható, nincs egy autentikus változata, és az egyes kirajzolódó definíciók, szabályok mindig alávethetők a tradíciók mentén kialakult ésszerűség-tesztnek.<sup>14</sup> (Bentham erre a tételre válaszolva fogalmazta meg kritikáját: ebben az esetben nincs szabály, amit a cselekvő megismerhet. Csak azt tudják a közösség tagjai, hogy adott ügyben hogy döntött a bíró, de a szabályt magát sohasem ismerhetik meg.)

Blackstone a bizonytalanságok ellenére szilárdan hitte, hogy nem önkényes a common lawban elfogadott bírói „jogmeghatározás”, a bírák nem tekinthetők despotáknak. Nem fogadta

---

<sup>12</sup> A.J. Sebok: Legal positivism in american jurisprudence, Cambridge University Press, 1998, 26. oldal

<sup>13</sup> W. Blackstone: Commentaries on the laws of England, Univerity of Chicago Press, Chicago, 1979. (1. kötet, 71. szakasz)

<sup>14</sup> G.J. Postema, op. cit. 194-195. oldal

el, hogy a precedensek a jog több lehetséges értelmezéséhez vezethetnek el.<sup>15</sup> A történelmi gyökerek szerinte eléggé meghatározzák a jogot ahhoz, hogy egy tanult és a jogban jártas réteg, a bírák rétege, képes legyen azt megfelelően működtetni, a tévedés és önkény kizárásával. Blackstone a törvények értelmezésének (a törvényekben deklarált, lefektetett jogok meghatározásának) feladatával is a bírakat bízta meg, és mint látni fogjuk a bírói jogalkotásról szóló részben itt is igen széles – de nem korlátoktól mentes - mozgásteret biztosít nekik, tulajdonképpen a jogértelmező funkció köntösébe bújtatva.<sup>16</sup>

Összességében elmondható, hogy Blackstone a bírák legfőbb feladatának a jogértelmezést tekintette, de elmélete jóval szélesebb mozgásteret hagy nekik. A jogértelmező funkció mögé bújtatva olyan felhatalmazást kapnak, ami valóban elmosza a vonalat a jogértelmezés és a jogalkotás között, de nem enged teljes önkényt.

Bentham a blackstone-i felfogást a bírák szerepéről finoman szólva is pontatlannak és naivnak tartotta. Szerinte ugyanis az akkoriban fennálló rendszer nem volt más, mint bíró-alkotta jog, mely a történelmi szokások, a szokásjog álarca mögé bújik.<sup>17</sup> Abban egyetértett Blackstone-nal, hogy a fennálló rendszer működtetése a bírák feladata és abban sem tér el a két álláspont, hogy ez lenne a kívánatos státusz. Csakhogy véleménye szerint a bírák nem csupán működtetik a jogrendszert, hanem közben jogot is alkotnak – amire viszont nincs felhatalmazásuk és nem is lenne szerencsés ilyet adni. Nem azért, mert képzettségük, tapasztalatuk, személyes kvalitásuk nem megfelelő a feladat ellátására (bár a helyes hasznosság-kalkulációra való képességük megkérdőjelezhető), hanem egyszerűen azért, mert ennek a lehetőségnek az elfogadásával végletesen összemossánk az ítélkező és törvényhozói funkciókat, melyeket pedig el kell különíteni (Expositor és Censor).

---

<sup>15</sup> C. Elliott, op. cit. 19. oldal

<sup>16</sup> P. Carrese, op. cit. 145-147. oldal

<sup>17</sup> J. Waldron op. cit. 96. oldal

Mindezek mellett pedig nem szabad elfelejteni az ilyen módon alkotott jog önkényességével, helyességével, megismerhetőségével, visszaható jellegével kapcsolatos problémákat sem, melyekre a jog kodifikációjáról szóló részben térek ki.

## **A jog működése**

Blackstone a történelmi megközelítést felhasználva azt a nézetet vallotta, hogy bölcs elődök és évszázados hagyományok kövezték ki a 18. századi jog útját. Ezek a hagyományok és az azok mögött rejlő konszenzus adja a jog autoritását. Mindezt elismerve a cselekvők hozzáigazítják tevékenységüket a szabályokhoz, a szabályok be nem tartása esetén pedig a bíróságok hoznak ítéletet. Bentham másképp magyarázta a jog működését.

*A várakozások tézise.* Hasonlóan minden máshoz, ő a jogot is a hasznosság szolgálatába kívánta állítani. Mint az emberi cselekvéseket összehangoló eszközt vizsgálta, hogyan működik. Arra jutott, hogy a jog bizonyos várakozásokat generál, melyek révén koordináló funkcióját kifejti.<sup>18</sup> Azaz az egyes szabályok úgy működnek, hogy alkalmazzák őket bizonyos esetekben, meghatározott körülmények felmerülésekor. Az ismétlődő alkalmazás azt a várakozást generálja így a cselekvőkben, hogy ha valaha ők hasonló helyzetbe kerülnek, az ő esetükre is az adott szabály lesz az irányadó. (Azaz ha rendszeresen olyan ítéletek születnek, melyek szerint rablás elkövetése esetén a sértett oldalán felmerülő kárt a tettesnek meg kell térítenie, az az elvárás fogalmazódik meg az emberekben, hogy a következő rablás folyamán is ezt a szabályt alkalmazza az eljáró bíróság. Ez az elvárások tézise.) Amennyiben ezek az elvárások sérülnek, a jog, illetve az adott szabály veszít koordináló képességéből, adott esetben teljesen el is veszíti azt. Bizonytalanság lesz ugyanis úrrá a cselekvők körében, akik nem fogják tudni, hogyan is kell viselkedniük – a szabály vagy a kivétel lesz az irányadó. Ez viszont nem

---

<sup>18</sup> G. J. Postema, op. cit., 196-198. oldal

hasznos a közösségnek. Ez az elvárás, várákozás az, ami meghatározza Bentham alapvető nézeteit a bírák jogalkotásával, a common law precedens-jellegével, a kodifikáció szükségességével kapcsolatban.

A várákózások tézise az oka annak is, hogy Bentham a 18. századi angol rendszert rosszabbnak látta, mint a despotizmust. Szerinte ugyanis ez utóbbi rendszerben a cselekvők tudják, hogy minden ügy eseti elbírálás kap, azaz az adott vita a despota akarata és – mondjuk ki – önkénye alapján fog rendeződni. Így a résztvevőkben nem generálódnak elvárások, illetve ha mégis kialakulóban van ilyen, az ellen a despota tud tenni valamit. Ellentétben ezzel, az angol jogrendszerben az egyedi bírói döntések (precedensek) alapján kialakulnak a cselekvőkben az elvárások (ezt is várják tőlük), de azokat egy újabb eseti bírói döntés bármikor lerombolhatja – hatalmas kárt okozva ezzel a tevékenységek koordinációjában.

### **A bíró, mint jogalkotó**

Blackstone alapállásban tagadja a széles körű bírói jogalkotás lehetőségét, azonban mint látni fogjuk, enged kivételeket speciális, bár tisztán éppen nem körvonalazott esetekben. Egyik jellemzője elméletének az, hogy előszeretettel engedte meg a fikció alkalmazását<sup>19</sup>, mert szerinte ez volt az egyetlen mód arra, hogy kiküszöbölje, megkerülje az ésszerűtlen törvényhozás hibáit. A bírák ugyanis szerinte nem jogosultak a törvények érvénytelenítésére (ő maga is elismerte a parlamenti szupremáciát). Egy példa ezzel kapcsolatban az ingatlan-tulajdonra vonatkozó szabályozás<sup>20</sup>. A törvény a normann idők feudális rendszerében született, és sok törvény, ami funkcionális volt az akkori időkben, az akkori viszonyokra, diszfunkcionálissá vált a megváltozott körülmények között – valójában megbénította volna az ingatlan-forgalmat. Mégis a rendelkezés szilárdan tartotta magát, nem csak precedensekben,

---

<sup>19</sup>A.J. Sebok op. cit. 28. oldal

<sup>20</sup>R. A. Posner, op. cit., 27. oldal

hanem törvényileg is. Az angol bírák egy szellemes jogi fikció felhasználásával kerültek meg, melyet azután a parlament is hallgatólagosan elismert.

Az előző esetben egy jogtechnikai eszköz alkalmazásával alakították a bírák a fennálló joganyagot. Blackstone azonban bizonyos esetekben közvetlenül elismerte a bíróságok szerepét a jogalkotásban. Ugyanakkor az ő elméletében sem jelentett ez korlátlan lehetőségeket, nyílt utat az önkény, egyéni megfontolások és személyes preferenciák előtt. Több korlátot is megjelöl, melyet a bírácoknak figyelembe kell venniük a tevékenységük során.

1. Elsősorban a *stare decisis* elv (azaz a korábbi precedensekhez való ragaszkodás) jelentett korlátot. Blackstone arra hívja fel a figyelmet művében, hogy a bírák nem valamiféle önmérsékletet kell, hogy tanúsítsanak, amikor a precedensekről van szó. Azok figyelembe vétele ugyanis nem lehetőség, hanem kötelezettség, ám ezt nem egy természetjogias megközelítés mondatja vele, hanem inkább a megfelelő eljárás biztosítékát látja a precedensekhez való ragaszkodásban.<sup>21</sup>
2. Másrészt a bírót köti esküje is, miszerint az elé kerülő ügyeket az ország joga szerint fogja elbírálni.
3. Előfordulhat – mondja -, hogy valamely bíró nem ért egy-egy szabályt, vagy nem gondolja jónak az adott esetre történő alkalmazását. Mindez azonban még nem jogosítja fel arra, hogy a meglévő jogot átalakítsa, megváltoztassa, ezzel ugyanis az esküjét szegné meg. Azaz az egyes bírók véleménye, az olykor ideiglenes meggyőződések, félreértések nem vezethetnek a jog figyelmen kívül hagyásához. Ha a bíró nem érti a szabályt, nem jogosult újat alkotni. Feltételeznie kell, hogy van valamiféle ésszerűség az adott rendelkezésben, így továbbra is kötelező lesz a számára azt követni.

---

<sup>21</sup> P. Carrese, op. cit. 141. oldal

4. Ha azonban az adott szabály nyilvánvalóan ellentétes az ésszerűséggel, a bíró nincs hozzá kötve.

Blackstone érvelését nem könnyű követni: először azt mondja, hogy a bírák a jog letéteményesei, kötve vannak a precedensekhez, majd arra jut, hogy nincsenek annyira kötve, ha a precedens ésszerűtlen. Azután egy újabb csavarral azt mondja: attól, hogy nem értenek egyet vele, még nem szabad egy-egy szabály irracionálisát feltételezni – tehát ekkor is ragaszkodni kell a precedenshez.<sup>22</sup> Ha azonban a *stare decisis*, a bírói eskü, az ésszerűség feltételezésének korlátai átléphetők a konkrét eset speciális körülményei miatt, a bírói jogalkotás lehetségessé válik. A precedensek megkerülése tehát lehetséges, ilyen módon (több kritérium fennállása esetén) a bírónak lehetősége van a jog javítására, reformjára. Blackstone előrébb valónak tartotta az ésszerűség alapelvének érvényre jutását, mint a precedensekhez való szolgai ragaszkodást.

Speciális eset a bírói jogértelmező-jogalkotó munka tekintetében a törvények helyzete. A törvények és a bíróságok egymáshoz való viszonyában Blackstone leszögezi, hogy a parlamentnek elsőbbsége van, és a bírák nem érvényteleníthetnek egyetlen parlamenti aktust sem. Ugyanakkor, ha a parlamenti jogalkotás lehetetlenre irányul, akkor az nem érvényes, és ha ebből kifolyólag további, abszurd következmények merülnek fel, amelyek manifeszt módon ellentmondanak a józan észnek, azok érvénytelenek lesznek – ám nem bírói érvénytelenítéssel.<sup>23</sup>

Blackstone tehát a következőképp érvel: a bírák a letéteményesei a jognak, ők azok, akik a törvényeket értelmezik, ám azokat érvényteleníteni nem lehet. Megadja azonban a bírói diszkréció lehetőségét (az *equityre* hivatkozással), ha olyan következmények merülnek fel egy adott törvénnyel kapcsolatban, amelyeket a parlament nagy valószínűséggel nem látott előre,

---

<sup>22</sup> *ibid.* 141-144. oldal

<sup>23</sup> A.J. Sebok *op. cit.* 25. oldal

nem gondolt át.<sup>24</sup> A bíró ilyenkor is csak szűken élhet ezzel a lehetőséggel, vigyázva, hogy ne teremtsen precedenst. Ha azonban a parlamenti rendelkezés egyértelmű, még akkor sem lehet figyelmen kívül hagyni, ha nyilvánvalóan ésszerűtlen.<sup>25</sup> Tehát a bírák nem jogosultak felülbírálni a parlamenti döntéseket, azt viszont megtehetik, hogy a minden bírót megillető diszkréció keretében enyhítsék a törvény nem kívánt „mellékhatásait”. Lehetne arról vitatkozni, hogy mennyire kell egy törvénynek egyértelműnek lennie ahhoz, hogy kizárjuk ezt a fajta bírói lehetőséget. Nagy valószínűséggel lehetetlen ilyen rendelkezést alkotni. Arra kell tehát jutnunk, hogy a bíró jogértelmező funkciója mögött a törvények esetében is ott rejlik a jogalkotás lehetősége, melynek nincsenek objektív korlátai – minden csak értelmezés kérdése.

Bentham elméletének egyik sarokköveként élesen kritizálta a bírói jogalkotást és jogfejlesztést is. Blackstone álláspontját, miszerint a bíró kizárólag jogértelmező és jogalkalmazó, csak végső és nagyon szigorúan körülírt esetben jogalkotó, elvetette, mint olyat, aminek a valósághoz semmi köze nincs. Bentham úgy tartotta, hogy az angolszász jogrendszer rákfenéje a bírói jogalkotás, mert kiszámíthatatlanná, bizonytalanná teszi a jogot, ráadásul a bírák nem is kontrollálhatók ebben a tevékenységükben. Még a blackstone-i korlátok betartásával sem lehet megengedni a bírói jogalkotást, számos okból kifolyólag. A következőkben ezekből tekintek át néhányat.

*A visszaható hatály kritikája.* Bentham azt állította, hogy a bírói jogalkotás mindenképpen igazságtalansághoz vezet a common law rendszerben.<sup>26</sup> Az okfejtése érdekes, és érdemes megfontolni. Szerinte amikor a bíró új jogot alkot, azt nem teheti meg másképp, mint visszaható hatállyal.<sup>27</sup> Ez azonban elfogadhatatlan, azért a bírák úgy tesznek, mintha az adott - lényegében új - szabály már benne lett volna előző döntésekben implicit módon, azaz a

---

<sup>24</sup> C. Wolfe: The rise of modern judicial review, Rowman&Littlefield, 1994, 19. oldal

<sup>25</sup> P. Carrese, op. cit. 146. oldal

<sup>26</sup> G. J. Postema, op. cit., 207. oldal

<sup>27</sup> R. Cross, J. W. Harris: Precedent in English law, Oxford University Press, 1991, 30. oldal

common law jogrendszer részét képezte volna. Azt állítják, hogy az új jog nem is új, ennek azonban messzemenő következményei vannak: egyrészt ebből az következik, hogy a feleknek tudniuk kellett, vagy legalábbis kellett volna azt a szabályt, ami akkor még nem is létezett, legalábbis nem explicit módon, másrészt pedig az, hogy az új szabály, már kötelező erővel bírt a cselekvéseik idején.

Ez a fajta jogalkotás nagyban eltér a törvényi jogalkotástól, és ez az amit Bentham<sup>28</sup> és az ő nyomán Bill Long professzor is dog-lawként jellemez<sup>29</sup> (Azaz kutya-jogként: megvárom amíg a kutya valami rosszat csinál, és megbüntetem érte, pedig előzetesen nem tudott és nem is tudhatott azon szabály létezéséről, amit megsértett a viselkedésével.)

*Az elvárások tézise.* Bentham véleménye szerint a bírácoknak minden körülmények között ragaszkodniuk kell a már meglévő precedensekhez, még hozzá a korábban már említett közösségi elvárások miatt. Ha van egy szabály, amit már hosszú idők óta alkalmaznak, az emberek megalapozottan gondolhatják, hogy a következőkben is ez a szabály lesz cselekvéseik mértéke. Amint a bíró úgy gondol magára, mint akinek lehetősége van a joganyag módosítására, befolyásolására, és ezen vélt felhatalmazás nyomán egy-egy ügyel kapcsolatban kivételt állapít meg a főszabály alól (új jogot alkot), lényegében egyéni örömet, boldogságot „vásárol” annak a félnek akinek az érdekében a kivételt teszi, ugyanakkor nem gondol arra a zűrzavarra, amit ezzel univerzális szinten okoz a közösségnek. Észben kell tartani, hogy a közösségben kialakult egyfajta várakozás, elvárás, miszerint adott szabályt alkalmazni fognak a bíróságok bizonyos körülmények fennállása esetén. Ha kivételt teszünk, ezeket az elvárásokat romboljuk le, orientáció nélkül hagyva a közösség tagjait. Ahogy Bentham Lord Bacon szavait idézi: ez olyan, mintha az egész házat felgyújtánánk, csak hogy egyetlen tojást megsüssünk.

---

<sup>28</sup> ibid. 31. oldal

<sup>29</sup> B. Long: Bentham's Legal Writings, forrás:<http://drbilllong.com/jurisprudence/Benth.html> (látogatás dátuma: 2009. május 24.)

*A bírói jogalkotás elfogadásának lehetősége.* Amikor új jogot alkot a bíró két út lehetséges: vagy úgy tesz, mintha a szabály már létezett volna korábban is, és megpróbálja azt levezetni korábbi precedensekre utalásból (ekkor beszélünk kutya-jogról), vagy bevallja, hogy új jogot alkotott. Ez utóbbi esetben azonban nagy árat kell fizetni a vallomásért: a jogrendszer teljes bizonytalanságát és kiszámíthatatlanságát ismerjük el.<sup>30</sup> Bentham szerint mindegy, hogy melyik megoldást választja a bíróság, az eredmény ugyanaz: káosz és rendetlenség a jogban, a funkciókban, a cselekvők mindennapjaiban.

*A hasznosság-kalkuláció és a bírák.* Röviden érdemes utalni Bentham bírákkal szemben támasztott másik kritikájára is. Szerinte ugyanis nem csupán „külső” okok vezetnek ahhoz a felismeréshez, hogy a bírák nem megfelelő letéteményesei a jogalkotásnak, hanem utal azok képességeire is. Véleménye szerint a szabályok kialakítását a hasznosságnak kell koordinálni. Azaz az egész jogrendszert úgy kell felépíteni, hogy az maximalizálja a közösség hasznát a tagok tevékenységének koordinálása révén. A hasznosságnak azonban rengeteg eleme van, ezek összehatása adja meg az irányt. Az azonban nem mindegy, hogy mely elemeket emeljük ki és vesszük számításba. Nyilvánvalóan ami az egyik csoport számára hasznos, az a másik számára nem lesz az, ami az egyik közösségnek jó, az a másiknak nem, és ami az egyik embert boldoggá teszi, az a többieket nem feltétlenül. Számos elemet kell tehát megfontolni. Hasznosság a gazdaság, a társadalom, az erkölcs, az ésszerűség, a kiszámíthatóság, a jogbiztonság szempontjából. Partikuláris ésszerűség és univerzális ésszerűség – azaz egy konkrét ügyben hozott, a főszabály alól kivételt megállapító bírói döntés jó lehet az egyik félnek, míg közösségi szinten az elvárások lerombolásával jóval nagyobb kárt okozhat.

Bentham úgy látta, hogy a bírák az adott munkakörülmények között nem feltétlenül képesek megfelelően szelektálni a rendelkezésre álló, megfontolásra váró hasznosság-elemek között. A bíró tevékenységénél fogva egy-egy adott ügy szempontjából szemléli a szabályt.

---

<sup>30</sup> G.J. Postema, op. cit. 209. oldal

Ettől az ügytől nehéz – ha nem lehetetlen – elvonatkoztatni. A felek személye, az ügy körülményei, a bíró személyes benyomása, meggyőződése, a konkrét esethez való viszonya mind-mind olyan tényezők, melyek relativizálják hasznosság-kalkulációjának helyességét. Szerinte csak a törvényhozók képesek univerzálisan, átfogóan szemlélni az igényeket és a hasznosság-kalkulációjuk jóval gyakrabban lesz helyes, mint a bíráké. Egy újabb érv a bírói jogalkotás és a common law hagyományos megközelítése ellen.

A fenti problémák együttese tehát bizonytalansághoz vezet a bírói funkciót és jog tartamát tekintve. Bentham többször is felhívja a figyelmet arra, hogy bármilyen jól bevált szabályról van is szó, az hihetetlen változáson mehet át a bírói hatalomnak köszönhetően. A szokásokat rosszul alkalmazhatják minden szankció nélkül, és megjósolhatatlan változtatásokat hajtanak rajtuk végre, torzítva azok eredeti jelentését és célját.<sup>31</sup>

Azért tehát, hogy elkerüljük a fenti problémákat, meg kell tagadni a jogalkotói funkciót a bíraktól. Innen már csak egy út vezet a 18. századi angol jogrendszer megmentéséhez: a ragaszkodás a stare decisis elvéhez a végsőkéig, a bírót minden körülmények között kössük hozzá a korábbi precedensekhez.

### **A stare decisis elv, mint a common law megmentője**

Amint azt az előzőekben láthattuk Blackstone ítélkezésemélete nagyban támaszkodik a történelmi hagyományokra. Ami azonban mindenképp kiemelést érdemel, hogy – Benthamhez hasonlóan - ő is elismerte a jogfejlesztés szükségességét, ám azt megvalósíthatónak látta az akkoriban fennálló keretek között. Elsődlegesen a jogi fikcióra támaszkodott, amikor olyan reformról volt szó, amit mindenképp keresztül kellett vinnie (lásd ingatlan adás-vételére vonatkozó szabályok). Másodsorban azonban elismerte a bírói

---

<sup>31</sup> J. Waldron op. cit. 100. oldal

kreativitást más módon, akár explicite is, mint jogújító, kivétel-megállapító tevékenységet. Véleménye szerint a common law rugalmassága, alkalmazkodó képessége a bírák tevékenységében rejlik, és ezért sok téren nyitott volt a bírói funkció még szabadabbá tétele felé. Ez azzal is járt, hogy nem ragaszkodott szolgai módon a stare decisis elvéhez- a korábbi precedenst el lehetett vetni, ha az ellentétes volt az ésszerűséggel. Azzal azonban, hogy mi az ésszerűség, problémás esetekben hol vannak a határai, az egyéni ésszerűség-felfogások ütközése esetén mi a teendő nem foglalkozott behatóan.

Ezzel szemben Bentham úgy látta, hogy sem az ésszerűség, de még a hasznosság követelményei sem támaszthatják alá a precedenstől való eltérést.<sup>32</sup> Amikor kivételt állapít meg egy bíró a szabály alól, azt csak egyféleképpen teheti meg: ha másik precedensre utal, mert ez az egyetlen lehetőség arra, hogy legitim döntés szülessen. A hasznoságnak és más alapelveknek ugyanis semmi köze nincs a legitimitáshoz. Legitim egy döntés csak akkor lehet, ha precedensekkel, pontosabban az azokban rejlő szabályokkal támasztjuk azt alá. Olyan ügyek esetében pedig, amikor nem áll rendelkezésre precedens, analógiát kell alkalmazni. Ha tehát a bíró új jogot alkot, annak levezethetőnek kell lennie a korábban rendelkezésre állt joganyagból, amely így már nem is lesz „új”.

Bentham elkötelezett híve volt a kiszámítható, tiszta jogrendszernek, ahol az egyes szabályok megismerhetők és a kötelezettek ezeknek megfelelően tudják cselekvéseiket koordinálni, dönteni arról, hogy mi jó számukra és mi rossz, mi okoz örömet és mi fájdalmat. Épp ezért hangsúlyozza, hogy az új tényállások esetében is, amikor még nem áll rendelkezésre arra irányadó jog, a bírónak az analógiát kell választania mert az még mindig jobb megoldás, mint bármely más alapelvekre való hivatkozással új szabály bevezetése - bármilyen nyilvánvaló

---

<sup>32</sup> G.J. Postema, op. cit. 198. oldal

alapelvről (akár a hasznosságról) legyen is szó.<sup>33</sup> Ennek pedig az az oka, hogy így a cselekvőknek legalább lehetőségük van arra, hogy a meglévő és ismert szabályokból jó következtetést vonjanak le és a jog szerint tudják tevékenységüket koordinálni, míg ha semmiféle jogi előírásból nem vezethető le a kivétel (ami így új szabály a főszabályhoz képest), erre esélyük sincs. Az új esetekben ugyanis az a sajátos helyzet áll elő, hogy nincs olyan szabály, ami orientálja, koordinálja a cselekvőket. Ők viszont egymás várható döntéseitől és tevékenységétől teszik függővé saját cselekvésüket. Ha tudom, hogyan fogja a bíróság megítélni az egyes döntéseimet és cselekedeteimet, azoknak megfelelően fogok viselkedni. Ilyen helyzetben az analógia biztosabb alapot ad, mint a hasznosság számolgotása.

Érdeemes azonban megjegyezni, hogy Blackstone-hoz hasonlóan Bentham szerint is vannak olyan esetek, amikor a bíró alkothat új jogot: ha nyilvánvaló egy-egy döntés hasznossága. Ilyen esetekben elismeri, hogy hatályon kívül lehet helyezni az adott szabályt és egy másikkal lehet azt helyettesíteni. Ezekben a speciális esetekben azonban nem igényel számolgotást a hasznosság, hanem az teljesen és mindenki számára nyilvánvaló.

## **A kodifikáció és törvényhozás**

A kodifikációt Blackstone nem tartotta szükségesnek, sőt végső soron a rugalmasság és a további organikus fejlődés gátját látta benne. Ráadásul nem is tartotta képesnek saját kortársait és a fennálló rendszert arra, hogy kodifikáció kezdődjön a fennálló joganyag rendszerezésével, és természetesen revíziójával.<sup>34</sup> Ellenzett mindent, ami nem természetes úton, történelmi

---

<sup>33</sup> Bentham szerint azonban a hasznosság kiszámításában való tévedés és nehézségek nem egyenlően hatnak a bírókra és törvényalkotókra, mert nem ugyanolyan körülmények között fejtik ki tevékenységüket. Bentham szerint a bírácoknak sokkal nehezebb helyesen megítélni a cselekvés irányát, mert a hasznossági számítás elemeinek meghatározása, a releváns elemek kiemelésének különböző módjai közül választás oda vezet, hogy végső döntésük nem lesz összhangban a közösség elvárásaival. Ezzel ellentétben azonban az analógia alapján való döntés nagy valószínűséggel összhangban lesz azzal, hiszem olyan szabályokra fog a bíró alapozni, melyek már bizonyítottan összhangban vannak azzal.

<sup>34</sup> „Ha a jogot népgyűléseken, még ha annak képviselőit alapuló gyűlésein is, akarjuk körvonalazni, túlságosan herculesi a feladat, hogy előlről kezdjük a törvényhozást, és egy új rendszert szűrjünk le több, mint 500 tanácsnok eltérő, egymásnak ellentmondó véleményéből. Egy egyedüli törvényhozó, vagy egy vállalkozó szellemű szuverén, Szolón, vagy Likurgusz, egy Jusztiniánusz, vagy Frederik bármikor elő tud állni egy tömör és talán egységes

hagyományokon alapulva ment végbe, mint ilyet természetesen a kormányzati szervek által véghezvitt mindennemű társadalmi változást is. Emlékezzünk rá, hogy Blackstone a privilégiumok és fennálló társadalmi különbségek támogatója volt.

Ezzel a felfogással természetesen nem a parlament és a törvényhozás egyéb lehetőségeit tagadja. Nem hanyagolta el a törvényhozást sem, de csak korlátozott szerepet tulajdonított neki: fel kell oldania a common law precedensek közötti ellentmondásokat, illetve kiegészíteni és kijavítgatni a common law doktrínáját<sup>35</sup>. Az igazi munka azonban szerinte a bírákra várt. Az ő feladatuk volt a jog új körülményekhez való adaptációja, fejlesztése és lehetséges reformja is - csak apró lépésekben, csak lassan.

Megjegyzendő, hogy Bentham azon kortársai is, akik a progresszív, haladást és reformokat kívánók táborához tartoztak, úgy gondolták, hogy a jog fejlesztése csakis a bírói szerveken keresztül lehetséges. Véleményük szerint mint az ősi bölcsesség, és ésszerűség megtestesítője, a joganyag fejlesztését nem lehetett volna másra bízni – még a parlamentre sem<sup>36</sup>. Összehasonlításképp Blackstone megjegyzi művében, hogy a Római Birodalomnak is fontosak voltak a szokások, de csak a „szabad években”, mert amint a császári zsarnokság megszilárdult, a kontinentális jog megtagadta szokásait és a császár lett egyedüliként a jog forrása, és értelmezője.<sup>37</sup>

A kodifikáció és a jog megreformálásának a kérdésében Blackstone és Bentham álláspontja nem is lehetne ellentmondásosabb. Bentham egész életében azért küzdött, hogy a bírák és a precedensek helyett a parlamenti jogalkotás és a törvények, majd törvénykönyvek

---

tervvel az igazsággal kapcsolatban. De azok közül, aki találkozott már azzal a nehézséggel, amivel bármely törvényi jogunk ágának újramodellezésekor kell szembenézni, ki fogja azt gondolni, hogy könnyen keresztülvihető a common law bármely alapvető pontjának a megváltoztatása, annak minden függelékével és következményével együtt, és helyette másik szabály felállítása?” (saját fordítás) W. Blackstone, op. cit. 3. kötet 267. szakasz

<sup>35</sup> R. A. Posner, op. cit. 27-28. oldal

<sup>36</sup> G.J. Postema, op. cit. 197. oldal

<sup>37</sup> P. Carrese, op. cit. 144. oldal

vegyék át az angol társadalom életének irányítását. Rendkívüli jelentőséget tulajdonított ezeknek a szerinte kívánatos változásoknak, melyek az angolszász rendszer további fejlődésének egyetlen útját jelentették számára, és amelyek megoldottak volna egy sor problémát.

*A hagyományok és a törvény.* Az előbbieket ellenére, a törvények és kodifikáció iránti elkötelezettsége dacára tévedés lenne azt hinni, hogy Bentham elvetette a szokásjogot, illetve a szokásokban gyökerező értékeket. Ő maga is elismeri, hogy ezek az értékek léteznek és a jog részét képezhetik, de szerinte a bírói funkció viszonylagos korlátlansága miatt sokkal nagyobb biztonságban lennének ezek az értékek törvényi formába öntve, mint kiszolgáltatva a bírák kényének-kedvének. Nem arról van tehát szó, hogy minden történelmi hagyománnyal és tiszteletre méltó intézménnyel szakítani akart, amikor a kodifikációt tűzte ki célul – sőt, saját bevallása szerint épp ezek védelme miatt volt szükség a törvényi jogra<sup>38</sup>.

Élesen szembehelyezkedett azzal a teóriával, amelyet Blackstone és hívei oly lelkesen hangoztattak, és még a haladást pártolók is elfogadhatónak vélték: modernizáció, fejlesztés a bírói kar tevékenységén keresztül. Szerinte a szokásjog egyszerűen nem fejleszthető így, mert a mindennapok realitása mást mond: egy-egy szabály nem egységesen kerül alkalmazásra a bírói kar különböző tagjai által, sőt még ugyanaz az ember sem mindig ugyanúgy alkalmazza.<sup>39</sup> Hogyan várhatnánk eredményes, hatékony jogfejlesztést így? Hogyan várhatnánk, hogy a bíró-alkotta jog megfelelően fogja koordinálni a közösség tagjainak tevékenységét?

*A jog megismerhetősége.* Bentham szerint nem csupán azzal van a gond, hogy új szabályok születnek, hanem azzal, hogy mindegyik az egyes esetek eldöntése során kerül sor. Az angolszász gyakorlatban ugyanis szinte lehetetlen elválasztani egymástól két funkciót: az egyes eset elbírálását (mely eset speciális igényei folytán a bíró egy elfogadott szabályt helyezett hatályon kívül), és egy új szabály bevezetését. A döntésbe foglalt szabály ugyanis

---

<sup>38</sup> J. Waldron op. cit. 96. oldal

<sup>39</sup> Ibid. 100. oldal

automatikusan joggá válik. Az efféle jogalkotás pedig káros, szinte végzetes következményekkel jár például a jog megismerhetősége szempontjából.

Ahogy Bentham írja: meg kell értenünk, hogy nem a bírának kell tudniuk ezeket a szokásokat, hanem nekik kell tudatni azokat velünk, emberekkel. Mindez hogyan történik? „*A bíró - egy szűk szobában, ahol talán százan látják, talán ötvenen hallják, és talán húszan tudnak úgy elhelyezkedni, hogy tanuljanak is valamit a meghallgatásból - szóban bejelenti a bírói határozatot. Ilyen módon tudatják a bírói döntéseket azzal a 8 millió emberrel, akiről aztán feltételezik, hogy ismerik azt.*”<sup>40</sup>

Ráadásul amikor jogi értékkel bíró szokásokról van szó, egyszerűen nincs is mit megismerni. Ha feltételezzük ugyanis, hogy mindenki, akit érint a kérdés, jelen van a kérdéses tárgyalóteremben, és hallja az ítéletet, akkor sem fogják tudni mi a szabály. Csak azt, hogy adott körülmények fennállása esetén így döntött a bíróság. De nincs semmi, amiből további következtetéseket vonhatnának le magára a szabályra vonatkozóan. Azaz: még mindig nem tudjuk, mit mond a szabály.<sup>41</sup>

*A befolyásolás képessége.* Végül pedig meg kell azt is fontolni – mondja Bentham – hogy mi a jobb megoldás? Olyan testület kezébe adni a jogalkotás hatalmát, amelynek legalább néhány tagját a közemberek választották (parlament), azok, akiknek majd be kell tartani a meghozott törvények rendelkezéseit, vagy adjuk a bírának, akikre gyakorlatilag a „közembereknek” semmiféle ráhatása nincs.<sup>42</sup> Azaz döntenünk kell: legyen-e legalább elvi lehetőségünk a joganyag alakítására, vagy ne?

*A hozzáférhetőség javítása.* Bentham elkötelezett híve volt a bírói jogalkotás megszüntetésének, és egy stabil, kiszámítható jogrendszer megteremtésének. A kodifikációval véleménye szerint nyilvánvalóvá válnának azok a szabályok, melyeket meg kell őrizni, és azok,

---

<sup>40</sup> J. Bentham: *A Comment on the Commentaries and a Fragment on Government* –The Athlone Press, London, 1997, 193. oldal

<sup>41</sup> J. Waldron op. cit. 111. oldal

<sup>42</sup> *Ibid.* 100. oldal

amelyeket meg kell változtatni. Az akkori állapotok nagy hibájának tartotta a túlzott jogászi hatalmat. A hétköznapi ember, az „egyszerű cselekvő” csakis a jogászokon keresztül juthatott hozzá az alkalmazandó szabályokhoz, akik azonban gondoskodtak arról, hogy a nyelvezetet is akként alakítsák, hogy azt ne érthessék csak a szakavatottak.<sup>43</sup> A törvények esetében a szabályokat közzé lehet tenni, mindenki számára megismerhetővé válnának a cselekvés mércéi. A bíró-alkotta jog, a precedensek esetében egyszerűen nincs olyan szabály, amit tudatni lehet a cselekvőkkel, mert azok esetről-esetre alakulnak, ráadásul az ítéletben sem bízhatunk, mert – ahogy azt Blackstone is elismeri - a bíró véleménye nem mindig azonos a joggal.

Bentham szinte kifogyhatatlan az érvekből, amikor a kodifikáció támogatásáról és a bírói jogalkotás megszüntetéséről van szó. Számára a közösség hasznosságának, mint fő célnak a megvalósításához elengedhetetlen eszköz a jog, de olyan jog kell, amit kontroll alatt lehet tartani, és nem függ egy kiváltságos réteg, a bírák rétegének, korlátoktól mentes önkényétől.

## **Összefoglalás**

Látható tehát, hogy Blackstone és Bentham elmélete sok ponton különbözik egymástól, ám nem feltétlenül tekinthetők egymás ellentéteinek, sőt bizonyos esetekben Bentham a Blackstone által elvetett gondolatokat folytatja tovább.<sup>44</sup>

Blackstone történelmi megközelítést alkalmaz, a status quo konzervativizmus képviselője, és mint ilyen, a fennálló rendszert védelmezi. Ezen túl azonban számos ponton találkozhatunk a fejlesztésre való hajlandóságával, és ezen túl nem szabad elfelejteni a joganyagot rendszerező és összefoglaló munkásságáról sem, mely nem csupán az angol jogra volt nagy hatással, hanem az amerikai jogfejlődésre is. Olyan alapelveket fogalmazott meg, melyek máig használatosak – és nem csak a common law, hanem a kontinentális

---

<sup>43</sup> R. A. Cosgrove: *Scholars of the law*, NYU, 1996, 77-78. oldal

<sup>44</sup> R. A. Posner, *op. cit.* 31. oldal

jogrendszerekben is, mint pl. a jogalkotói szándék feltárása, a nyelvtani értelmezés szabálya, stb.<sup>45</sup> Semmiképp sem tekinthető tehát olyannak, aki vakon ragaszkodott egy eszméhez, melyet az örökkévalóságig meg akart őrizni. Épp ellenkezőleg. Csupán arról van szó, hogy az ő szemléletében a szokásjog, az ősi szokások magát az angol szabadságot testesítették meg, a bírák pedig közvetve ennek voltak az őrzői. A szabadságot pedig semmiképp nem szerette volna feladni, még a törvények-nyújtotta biztonságért és kiszámíthatóságért sem. Az ő felfogásában a parlamenti joganyagnak – mint a pillanatnyi igények kielégítőjének - versenyeznie kellett az ősi hagyományokkal, az esetről esetre kifejlesztett, és az íratlan angolszász jogban megtestesülő szabályokkal és azok forrásaival. Az, hogy ebben a versenyben ki győz, a bírák kezében van, akik korlátok között ugyan, de alakíthatják, módosíthatják a jogot – új jogot alkothatnak, mindezt természetesen a közösség érdekében és javára.

Lényegében az angolszász joganyagnak ez az összetettsége, komplexitása és bizonytalansága volt az, melyből Benthamnek végül elege lett és radikális reformokért kiáltott: átalakítani a fennálló rendszert a modern igényeknek megfelelően, a feudalizmus elavult korlátait egy tollvonással megszüntetni. Ehhez azonban nem elégedett meg a megfontolt haladással, a parlamentet és a törvényi jogot akarta előtérbe helyezni – összhangban a modern kor követelményeivel. Pályája elején még hitt a common law reformálhatóságában, annak megmenthetőségében, de csakis úgy, ha a bírák lehetőségeit a jogalkotás tekintetében korlátozzák, sőt megszüntetik. Blackstone-nal ellentétben nem a fejlődés kulcsát, és a rugalmasság megőrzésének biztosítását látta a bírói karban, hanem a bizonytalanság és így a további fejlődés, végső soron a hasznosság érvényre jutásának a gátját. Az ő felfogásában – ahogy az későbbi műveiből is látszik – a törvények, a kodifikáció jelentik a megoldást és következésképp egy parlament kezében kell, hogy összpontosuljon a jogalkotás.

---

<sup>45</sup> C. Wolfe, op. cit. 18-19. oldal

### **Irodalomjegyzék:**

1. J. Bentham: A Comment on the Commentaries and a Fragment on Government – , The Athlone Press, London, 1977.
2. W. Blackstone: Commentaries on the laws of England, Univerity of Chicago Press, Chicago, 1979.
3. P. Carrese: The cloaking of power: Montesquieu, Blackstone, and the rise of judicial activism, The University of Chicago Press, London, 2003.
4. R. A. Cosgrove: Scholars of the law, NYU, 1996.
5. R. Cross, J. W. Harris: Precedent in English law, Oxford Univesity Press, 1991.
6. C. Elliott, F. Quinn: English legal system, Pearson Education, 2007.
7. Hegyi Szabolcs: Bentham utilitarizmusa, Sectio Juridica et Politica, Miskolc, Tomus XXIV. (2006)
8. B. Long: William Blackstone. Forrás: <http://drbilllong.com/jurisprudence/black.html> (látogatás dátuma: 2009. május 24.)
9. B. Long: Bentham's Legal Wirtings.  
Forrás:<http://drbilllong.com/jurisprudence/Benth.html> (látogatás dátuma: 2009. május 24.)
10. R. A. Posner: The Economics of Justice, Harvard University Press, 1983.
11. G. J. Postema: Bentham and the Common Law Tradition, Clarendon Press, Oxford, 1986.
12. A.J. Sebok: Legal positivism in american jurisprudence, Cambridge University Press, 1998.
13. J. Waldron, M. and H. Friedman: Custom redeemed by statute in.: M. D. A. Freeman: Current legal problems 1998: Volume 51: Legal Theory at the End of the Millennium, Oxford University Press, 1998.
14. C. Wolfe: The rise of modern judicial review, Rowman&Littlefield, 1994.

## **Pokol Béla**

### **Közerkölcs/közmorál, kritikai morál, világmorál**

Az utóbbi évtizedekben domináns morál- és erkölcselméletek terén két szembenálló pozíció látszik kirajzolódni. Egyikben, melyet Hegelhez, később Jheringhez, majd Nicolai Hartmannhoz köthetünk, ma pedig főként a komunitariusz (közösségelvű) morálméletek (pl. McIntyre) a fő hordozói, a társadalmi közösség szellemi képződményeinek szintjén önálló erkölcsi/morális szabály- és értékrendszer létezik, melyet a mindenkor új generációk tagjai csak szocializálnak, belsővé tesznek, és ezután az ehhez igazodást belülről a lelkiismeret, kívülről a közösségi helytelenítés szankcionálja. E pozíció néhány képviselője szerint lényeges sajátosság még, hogy az erkölcsre/morálra irányuló elméleti reflexiók csak feltárhatják ezt az objektíven létező szabály-és értékrendszert, és ezzel tudatosabbá tehetik az ehhez való viszonyt, ám ezt nem módosíthatják, az ettől eltérő értékek hirdetése legfeljebb csak zavart okozhat ebben. A szembenálló másik pozíció a felvilágosodás individualista szemléletében alakult ki és fő megfogalmazójának Kantot kell tekinteni, mai képviselője elsősorban Habermas diskurzusetikája, és ez a morált az egyes ember tudatos döntéséhez téve már a kiindulópontokban eltekint a társadalomban létező és az egyént kívülről kötő morális/erkölcsi szabályok lététől. E második pozícióból fakad, hogy a morális/erkölcsi értékek rendszerének egyéni, tudatos alakítása felé semmilyen korlátot nem állít a létező közösségi erkölcs/morál képében, és ez lehet az adott elmélet kiindulópontjának módszertani következménye, mint Kantnál, vagy egy történelmi utalással arra - mint Habermasnál -, hogy ma már nem létezik a régebben még létező erkölcsi szabályok rendszere, és az egyéni morális döntések kialakításának szabadsága az átfogó közösségek helyességre vonatkozó nézeteitől a modern állapotok tartozéka. Ezen állítás tarthatóságát még a két pozíció elemzése közben empirikusan szemügyre vesszük majd, amihez anyagot az amerikai Lawrence Kohlberg morálszociológiai vizsgálataiból vesszük.

Még általánosságban jelezni kell, hogy az erkölcs és a morál kifejezések sokszor szinonimaként használatosak, de van olyan használatuk is, melyben az „erkölcs” a társadalmi közösség szabályrendjére vonatkozik, míg a „morál” inkább az egyén ehhez igazodó erkölcsi döntésének kifejezésére, és akkor ezt morális döntésnek nevezik inkább. Ebből ered, hogy az a pozíció, mely ab ovo eltekint a társadalmi közösség szintjén levő objektív erkölcsi rend lététől, tendenciaszerűen inkább a morál kifejezést használja e kérdéskör tárgyalásánál. De e kettébontásnak vannak olyan változatai is, melyek az erkölcsöt mint közerkölcsöt ragadják meg, és alacsonyabb státusú közösségi normatív rendnek tekintik, míg a morált egy e feletti, reflektáltabb és absztraktabb normatív rendnek, mintegy az erkölcs felettes megítélőjének. Ennek bemutatására Otfried Höffe és a magyar Heller Ágnes elemzését lehet felhozni, és a két tisztán szembenálló pozíció bemutatása után ezek is helyt kapnak a következő elemzésekben. Az elméleti pozíciók részletes tárgyalása után külön ki kell térni a vizsgált szféra realitása és fogalmi készlete közötti feszültségekre, melyek ugyan bizonyos fókig minden szellemi szektorban léteznek, de itt a mindennapokban tömegesen használt fogalmak és a elméleti reflexióban létrejött fogalmak között szinte semmi közösséget nem lehet találni, így ez a helyzet elemzésre szorul. Ezután átfogóbban annak elemzésére kerül sor, hogy a történelmi változások során a mai modern korokig hogyan változott általában a szellemi szférák - jog, tudomány, művészet, erkölcs - anyagának változtathatósága. Ugyanis, ha tartalmilag megnézzük az erkölcs-morálméletek két említett irányzatának szembenállását, a közösségi erkölcsöt feltevő,

és az egyéni morális döntést ehhez szilárdan hozzákötő, illetve ezáltal azt meg nem változtatható pozíciót, és ezzel szemben a morált az egyén szabad reflexiójával önmaga számára létrehozó pozíciót, akkor az utóbbit mint a közösségi erkölcs anyagának teljes szabadsággal változtatható pozícióját, míg az előbbit, mint a közösségi erkölcsöt mozdulatlanak és változatlanak feltevő pozíciót ragadhatjuk meg, és így is kifejezhetjük a szembenállásuk egy fontos aspektusát. Ennek középpontba emelése aztán összehasonlíthatóvá teszi az erkölcs/morál területének két szembenálló pozícióját a más szellemi szektorokban a változtathatóságról és ennek korlátairól szóló vitákkal és itt megfigyelhető történelmi trendekkel.

## 1. Közkerölcs és egyéni morál

Nézzük Hegel, egyének feletti, objektív közkerölcsöt kiemelő álláspontját az erkölcs/morál kérdésében: „De az egyének egyszerű azonosságában (...) az erkölcsös úgy jelenik meg, mint az egyének általános cselekvésmódja - mint *erkölcs* (Sitte) -, az erkölcsösnek megszokása pedig mint második természet, amely az első, pusztán természetes akarat helyébe lépett... (...) A pedagógia az emberek erkölcsössé tételének művészete (...) Az erkölcsi nem elvont, mint a jó, hanem intenzív értelemben valóságos. (...) Az erkölcsivel kapcsolatban tehát mindig csak a két szempont lehetséges, hogy vagy a szubsztancialitásból indulunk ki, vagy pedig atomisztikusan járunk el, s a egyediségtől mint az alaptól emelkedünk fölfelé.” (Hegel 1971:183-186). És mivel az ember természetes érzéki hajlandóságai felett a közösség objektív erkölcsi normái csak szoktatással válnak a felnövekvő ifjú ember második természetévé – teszi hozzá Hegel - „Ennyiben az erkölcsöshöz hozzátartozik a szokás (..) mert ez megköveteli, hogy a szellem edzett legyen önkényes ötletekkel szemben, s ezeket megtörje és legyűrje, hogy az ésszerű gondolkodásnak szabad útja legyen „(uo.).

**Rudolf von Jhering** bő félévszázaddal ezután, az 1870-es években Hegel nyomán haladt az erkölcsi-morális rend megragadása felé. Alapgondolata az, hogy az addigi elméletek által középpontba emelt erkölcsi és morális érzék, melyet az egyes emberek tudatában létezőnek vélnek, és amelyet a morálnak és az erkölcsnek gondolnak a filozófusok, már csak derivátum, és ezeken túlra kel figyelni igazán az elemzőnek: a társadalomban lévő objektív erkölcsi-morális rendre. Az egyes ember születése után csak szocializálja az objektív erkölcsi rendet, és ez belső morális érzékként, lelkiismereti irányítóként hat cselekedeteire és gondolataira, ám a kutatót nem csaphatja be az egyes ember szubjektív meggyőződése, hogy ő csak lelkiismerete alapján cselekszik. Szublimáltan, megnemesítve a társadalom létezésének szükségleteit, de az erkölcs és a morál lelkiismereti parancsai csak olyan magatartási mintákat és értékköveteléseket állítanak fel az egyes ember felé, melyek valamilyen közvetítéssel a társadalom adott korszakban és feltételek közötti fennállásához nélkülözhetetlenek. Ha e fennállási feltételek megváltoznak, akkor a történelem tanúsága szerint megváltozik a társadalom objektív erkölcsi rendje, és más normákat és értékköveteléseket továbbítanak az új generációk tagjai felé, így azok már más morális érzék és lelkiismereti parancsnok által hajtva fognak cselekedni és gondolkodni: „Das Verhältniss der objektiven sittlichen Ordnung, zu der ich neben dem Rechte auch die Moral und Sitte zähle, und des subjektiven sittlichen Gefühls drehte sich für mich gänzlich um, nicht letzteres erschien mir mehr als die Quelle der ersteren, wie die herrschende Theorie lehrt, sondern erstere als die des letzteren. Alle sittliche Normen und Einrichtungen haben nach meiner Überzeugung ihren letzten Grund in den praktischen Zwecken der Gesellschaft” (Jhering 1898:X.). A jheringi morálfelfogás fő kritikája Kant szubjektív morális tudatot abszolutizáló elméletével szemben fogalmazódott meg. Hogy példával világítsuk meg a

szembenállását: a kanti etika abszolút morális parancsként megfogalmazott büntetéseméletével szemben Jhering nézőpontja a büntetés társadalom fennállásához szükségességét hangsúlyozza, és így ha ez a szükségesség esetleg egy esetben már nem áll fenn, akkor értelmetlen a büntetés.

A morál és az erkölcs társadalom működéséhez és fennállásához szükséges feltétel-nyújtáskénti megfogalmazása mellett Jhering ezek eltérő történelmi fokon megjelenő formáihoz is a külső társadalmi evolúcióból veszi a magyarázatot. A kezdeti emberi közösségek létfeltételeinek fizikai környezethez tapadása és ennek folyamatos fizikai erővel legyűrése e közösségekben az erényeket a fizikai erővel azonosította, és a latin vis, virtus (erő) az angolban a „virtue”-erény kifejezés még ma is hordozza ezt. De a német Tugend (erény) kifejezés is a taugen, tauglich „alkalmas” kifejezésből létrejövő az erény kezdetben fizikai alkalmasságot megragadó jellegét mutatja a mai kutató számára, és ahogy a magasabb fejlettségre érkező emberi közösségek társadalmi a fizikai erőn túl bonyolultabb feltételek biztosítását és ezeknek az egyének közvetlen létérdekei fölé emelkedő, sőt néha szembenálló jellegét hozta létre, indult meg a szellemítettebb erények etimológiai rögzítése, és jött létre az erkölcs és a morál parancsainak mai szellemi-értékszintű rögzítése. Ebben a fejlődésben egyben a korábban differenciálatlan és jórészt a külső viselkedésre figyelő erkölcsi világ differenciálódása indult meg, és jött létre a modern európai fejlődésben a jog, a morál és a külső viselkedési (illem, udvariasság) erkölcsi normarend különbsége.

Jhering három kifejezést használ a jogon túli erkölcsi-morális világ jelzésére: a „Sitte”, mely evolucionárius kiindulópontként valamikor még a teljes szférát befogta, mára már csak a külső érintkezési- és beszédformákra vonatkozó normákat jelenti; a „Sittlichkeit”, mely már a belső érzelmi hozzáállást is involválja a megkövetelt magatartások mellett; és végül a „Moral”, mely még tisztábban a belső érzületet emeli ki a megkövetelt cselekvésben. Magyarra fordításban azonban a két utóbbit nem tudjuk különválasztani, és Jhering-nél is nehéz elvi különbséget találni erre, sokszor összemosódik, és inkább úgy tudjuk megragadni, hogy egyik oldalról pusztán a megkövetelt magatartás tanúsítását magában foglaló Sitte - és ez ma már tartalmilag az illem és az udvariasság normarendszereit jelenti -, másik oldalról a belső érzülettel kísérést is kiemelő „sittliche” és „moralische” szavak kettébontása a fontos. Jhering több kísérletét a világos elválasztás megadására úgy lehetne összefoglalni, hogy a mai Sitte (erkölcs) parancsai már csak a konkrét külső viselkedési- és beszédformák kötelező normáit jelentik (az illem, az udvariasság, divat normarendjeivel), míg a morális parancsok absztraktabb síkon fogalmazódnak meg (segítsd a szegényt, ne legyél keményszívű az elesettekhez, legyél önfeláldozó szeretetteljes, őszinte legyél kapcsolataidban, légy bátor a rosszal szembeszállásban stb.) és ezek kifejtésénél, illetve ezek mások általi megsértésénél az egész belső lelkiismereti világ pozitívan, vagy felháborodva negatívan megmozdul. Ám az utóbbi - az erősebben belső érzületként megjelenése ellenére is - az ember külső társadalmának nélkülözhetetlen életfeltételeit védi. Még egy átmenetet is találhatunk Jheringnél a külső cselekvési minta-követés és a belső lelkiismeret melletti cselekvés felé eltolódás jelzésére, a puszta illemtudó cselekvés és a tisztességtudó cselekvés különválasztásával, az elsőre a „Schicklichkeit” a másokra az „Anstand” kifejezésekkel (i.m. 32-36.p.).

Jhering ad egy történelmi bemutatást is az európai kultúrákban a valamikori egységes erkölcsi rend differenciálódására, és a puszta külső viselkedésre szűkülő erkölcs mellett a morál és a jog különválására. Leírásában a görögöknél a „diké” még az egyén felé irányuló teljes normarendet együtt jelentette, sőt itt még az egységes etikai felfogásban az „esztétikai” is benne volt, és a jó egyben a szépet is jelentette. És hogy ez az emberi közösségek alsó fokain általánosan is jellemző volt, azt mutatja, hogy az ősi héberben is a „mischpat” ugyanígy a jogi, az morális, és erkölcsi rendet együtt jelentette, azzal a különbséggel a görög diké-hez képest, hogy a

héberben e rend isteni parancs-jellege állt a középpontban: „Alles ist Mischpat: das Ritualgesetz sowohl, welches unserer „Sitte“ entspricht, wie die zehn Gebote, in denen Moral und Recht noch ununterschieden neben einander liegen. Ganz dasselbe gilt vom dhárma der Inder” (Jhering 1898:52-53). Ez az egység aztán a rómaiaknál szűnik meg, ahol egyik oldalra elválik a jog, a másik oldalra a morál és az erkölcs, de e két utóbbi itt még együtt marad. A morál és az erkölcs nyelvileg nem is kap külön jelzést a rómaiaknál, mindkettőre a „mos”, „mores” szavak vonatkoznak, és ezt még a szokásjogra is használják. A későbbi nyelvi fejlődés folyamán aztán a németben válik külön a pusztán külső viselkedésre vonatkozó erkölctől („Sitte”) a belső érülettel kísért cselekvésre a „Sittlichkeit” és a morális cselekedet kifejezése. A legújabb időkben aztán e három társadalomirányítási rend - erkölcs, morál, jog – mellé további külső magatartásirányítási rendként még létrejött negyedikként a divat, és a modern társadalom embereinek viselkedését ezek irányítják.

A morális jó és rossz különbségét is a társadalom létfeltételeiből vezeti le Jhering, és szemben a kanti etika tanításával az emberi cselekvések nem önmagukban jók vagy rosszak morális értelemben, hanem ha szublimáltak is, de a társadalom fennállásához és harmonikus működéséhez szükséges célok és funkciók biztosítása szempontjából minősülnek ilyenek. És az eltérő emberi közösségek társadalmi fennállásához szükséges eltérő létfeltételek mellett az egyiknél morális jónak minősülhet az, ami másik társadalomban halálos bűnnek számíthat. Sőt ugyanannak a társadalomnak eltérő állapotában is az azokhoz szükséges létfeltételek másként minősíthetők a cselekvések morális értékét, és például a háborúban az ellenség megölése nem bűn, míg béke idején az emberölés morálisan bűnnek számít. A jó és a rossz éppúgy, mint a teljes morális-erkölcsi rend az egyes társadalmak létfeltételei és céljai oldaláról határozódik meg: „Gut in physischen Sinne nennen wir, was unsern Körper oder unserer Empfindung wohl thut, böse oder schlecht, was uns schadet oder unangenehm berührt. Ganz in demselben Weise nennt die Gesellschaft von ihrem Standpunkt aus in Bezug auf das menschliche Handeln gut im sittlichen Sinne dasjenige, was ihr Dasein fördert oder ihr Wohlsein erhöht, schlecht, böse dasjenige, was demselben Abbruch thut (Jhering 1898:218-219). A morális kötelesség éppígy a társadalom létének és céljainak egyén felé parancs formájában megjelenésként kap megfogalmazást Jheringnél: „Pflicht ist das Bestimmungsverhältniss der Person für die Zwecke der Gesellschaft” (i.m. 227.p.). Az egyén saját fenntartásának biztosítását az egoizmusával és a gyönyörözésre törekvésével végzi, az egyéni létehez szükséges társadalom fenntartását pedig az erkölcsi és morális kötelességek követésével, a belenevelt morális érzék és lelkiismeret működésén keresztül. (Csak zárójelben kell megjegyezni, hogy Jheringgel szinte egy időben, de tőle függetlenül az osztrák Georg Jellinek is hasonlóan alapozta meg a kanti „individualetikával” szembeállított „szociális etika” koncepcióját, lásd különösen Jellinek 1967:15-41)

**Nicolai Hartmann** az 1920-as évek végén Kant szubjektív moráleméletével szemben szintén Hegel nyomán építette ki az erkölcsi-morális szférára vonatkozó etikai elméletét, különösen az 1925-ös Etikája után - ahol egy kanti apriorisztikus alapozást még elfogadott a materiális értékek magyarázataként - az 1932-ben megjelent monográfiájában (Hartmann 1925; 1932) Átfogóbban is a társadalom szellemi szektorainak illetve az egyéni szellemi fejlődés viszonyát a középpontba állítva az egyéni öntudat fokozódó átszellemítettségének tekinti azt a folyamatot, melyben a megszülető mindenkori generációk tagjai a pusztán lelki öntudatból eljutnak a nevelés és a fejlődésük hatására a társadalomban felhalmozott szellemi tartalmak elsajátítására, és ezek segítségével aztán cselekedeteik ezekben a társadalom közösségének elért fejlettségi fokán mindenkor újra termelik a közösség és benne saját létfeltételeiket. Hartmann fontos kiemelése, hogy a közösség egészének szintjén objektívált (rögzített) szellemi tartalmak - jogi normák, erkölcsi értékek és szabályok, művészeti élmények és ismeretek - elsajátítása nyomán egy

általános jogérzék, erkölcsi érzék, szépérzék jön létre mindenkor az egyes emberekben, és ez egy stabil rendszerben összegzi az adott szellemi szektorok anyagának működését. Pl. hogy az egyes szituációkban mi az erkölcsileg helyes, azt az elsajátított erkölcsi normák mellett az erkölcsi érzék spontán módon is jelzi. Az ily módon stabilizált objektív erkölcsi rendet aztán Hartmann csak lassú spontán változásként látja módosulónak, de a tudatos elméleti reflexiók morálfilozófiai változtatásait csak zavarónak tekinti, illetve hiábavalónak is, amelyet a közösség objektív erkölcsi/morális rendje amúgy is kivet magából: „Das Ethos aber vergegenständlicht sich auch in der „objektivierten Moral“. Damit tritt ein zweites Moment neben das rein empfundene Gelten, gleichsam als zweites, äußeres Gelten. Moral eben ist mehr als lebendiges Ethos. Sie ist die Ausprägung gewisser Typen wertvollen Verhaltens in bestimmten Begriffen, in denen die Wertnuancen eingefangen und für jedermann verständlich objektiviert ist. Begriffe solcher Art sind wohlbekannt als die von „Tugenden“; ihre ebenso festgeprägten Gegenstücke sind Begriffe von „Untugenden“, oder „Lastern“. Aller herrschend gewordene „Moral“ bewegt sich in solchen Begriffen. Aber ebenso wohlbekannt wie sie selbst ist auch das Odium, das ihnen anhaftet. Nichts ist im lebenden Geiste steriler, nichts neigt so sehr zum „Absinken“, nichts ist so hemmend im Fortschreiten des Ethos als die Tugend- und Laster-begriffe. Nichts zieht so sehr wie sie die Moral herab von ihrem echten Wert- und Ideengehalt. Sie sind es, die auf die Dauer stets der echten Moral ein „Moral“ im schlechten Sinne vorschreiben, mit der sich dann freilich sehr bequem und stereotyp „moralisieren“ läßt. (...) Die wirkliche Moralität, wo überhaupt sie besteht, läßt die objektivierte Moral hinter sich, empfindet sie als leblosen Formenkodex, der mit ihrer Bewegung nicht Schritt hält” (Hartmann 1962:526-527.p.)

**(Morálszociológiai adatok)** Az elméleti reflexiók bemutatása közben nézzük meg, hogy az empirikus felmérések mit mutatnak a jelen vitában, vagyis hogy ténylegesen a mai társadalmak vonatkozásában mennyire van jelen a rögzítődött erkölcsi normák rendszere, melyet a mindenkori új generáció tagjai csak elsajátítanak - ahogy a hegeli, jheringi, hartmanni pozíció állítja -, vagy ezzel szemben milyen mértékben jött létre az egyéni tudatos morális reflexió kiszakadása a közösségi erkölcsi rend, vagy más szóval közmoral kereteiből, és semmisültek meg ezek - mint, ahogy az a kanti pozícióból módszertanilag ered, vagy mai időkben a habermasi pozíció történelmi változásokra utalással állítja. Ehhez az amerikai Lawrence Kohlberg empirikus morálfelmérése áll rendelkezésre, nézzük ezt meg közelebbről.

Lawrence Kohlberg erkölcs-morálszociológiai felmérései az egyes ember morális tudatosságának fejlődéséről a következőképpen összegezhetők (Lind 1982:25-42; Lind/Wakenhut 1982:59-80). Az erkölcsi ítélőképesség fejlődése függ az intellektuális fejlődés színvonalától, és ettől függ az erkölcsi ítélet érettsége is. Az erkölcsi fejlődés világosan elkülönülő szakaszokból áll, kezdetben az erkölcsi megítélés fejlődése a gyermeknél a büntetés elkerülésére irányuló igyekezettől és a külső tekintélyektől függ, de autonómmá válásával később ez megváltozik, és e fejlődés mindenkinél ugyanazokon a szakaszokon megy végbe, még ha nem is mindenki jut el a legfelső szakaszokig. Kohlberg egy több évtizedig tartó empirikus vizsgálsorozatot indított el, melyben kis gyerekek fejlődését kísérte végig, mindig visszatérve ugyanannál a csoportnál évtizedenként az erkölcsi ítélőképesség fejlődésének állására. Ez alapján egy hatszakaszos sémát dolgozott ki: az első és a második szakasz prekonvencionális szint, itt csupán a külső tekintély, és a cselekvést közvetlenül fizikailag befolyásoló tényezők - büntetés, jutalom - a fontosak. A konvencionális szint a következő, ez a 3. és 4. szakasz, ahol a közvetlen következményektől való függés csökken, és a család, illetve más fontos csoportok elvárásait, mint kötelességeket követnek. Itt a „jó fiú”, a „kedves lány”, a „jó feleség” mintájából származó normákat mint kötelességet követnek már, függetlenül a közvetlen büntetéstől vagy jutalomtól, és ezen a szakaszon a mások véleményére való figyelés a központi fontosságú. Így a sztereotípiák rabjai is lehetnek ezen a szinten az erkölcsi ítékezésben az emberek

(3. szakasz), de a 4. szakaszban is - már átfogóbb eszmékkal felvértezve - a társadalmi rend és a tekintélykövetés a fontos. Végül a harmadik szinten a poszt-konvencionális szinten az 5. és a 6. szakasz van. Az 5. szakasz a társadalmi szerződések, a hasznosság és a személyiségi jogok erkölcsi ítélkezésben való érvényesítésének szakasza, ahol az emberek tudatában vannak az értékek és álláspontok viszonylagosságának, és megpróbálják kritikusan szemlélni a készen kapott normákat, és az egyének jogaiból kiindulva kritizálják ezeket, ha kell. Végül a 6. szakasz az elvi alapokon nyugvó „egyetemes princípiumok alapján való erkölcsi ítélkezés” szakasza. Ezt ugyan nem találta meg Kohlberg az empirikus felmérésében, csak feltette, hogy ez következik, mint legfelső szakasz. Igaz, hogy kritikusai e szakasz feltételezését, mint a liberális ideológiájából származó nézetet bírálták (Váriné Szilágyi Ibolya 1994:60). Csak felhívjuk a figyelmet, hogy a kanti etikában és mai utódelméleteiben, így a habermasi diskurzusetikában éppen e hatodik szakasznak kellene általánosnak lenni, ahhoz, hogy ne csak pusztán teória legyen, és legalább valamilyen köszönőviszonyban legyen a valósággal!

E szakaszok gyakorisága tehát a felmérés szerint a következő: az amerikai férfiak 60%-a tíz éves korukra a második szakaszra jutott, 26%-uk még az 1. és 14%-uk már a 3. szakasz szerint volt jellemezhető. De 18 éves korra az 1. szakasz már teljesen eltűnt, és 20% lett a 2. szakasz gyakorisága, illetve 58% a 3. szakaszé, és 20% a 4. szakaszé. Később, 30 éves korukra a vizsgáltaknál eltűnt mind az 1. mind a 2. szakasz, és 31% lett a 3. szakasz és 60% a 4. szakasz szerinti jellemzők aránya, és 7% lett az 5. szakasz, a posztkonvencionális szinttel jellemezhető és így a közerkölcsöt kritikusan-reflexíven alkalmazók aránya. (lásd Váriné Szilágyi Ibolya 1994:61) Váriné Szilágyi Ibolya megjegyzi, hogy már a 4. szakasz aránya is a valóságosnál magasabbnak tűnik, és ez azért lehet, mert Kohlberg mintájában nagyon sok volt a középosztálybeli és felsőfokú végzettséggel rendelkezők aránya, és ténylegesen a teljes amerikai férfilakosságban ez nem áll meg. Kohlberg sémáját leellenőrizték Törökországban, Tajvanon és Mexikóban szintén longitudinális vizsgálati módszerrel, és az eredmény az volt, hogy az első négy szakasz mindenhol megtalálható, de az 5. szakasz csak a nagyvárosi életben élők közül azoknál, akik még ráadásul magasán is képzettek. *Vagyis más kultúrákban és más oktatási rendszernél az 5. szakasz sem létezik!* Még egy kritika, hogy ez a modell túlhangsúlyozza a racionális gondolkodás szerepét a morális fejlődésben, és az érzelmeket illetve a kötődéseket leértékeli a valóságos hatásokhoz képest. Továbbá fontos tudni, hogy később Kohlberg részben maga is korrigálta a konvencionális erkölccsel szembeni lekezelő álláspontját, de korai és váratlan halála megakadályozta az alaposabb revízióban (lásd Váriné Szilágyi Ibolya, 1994).

Kohlberg felméréseiből tehát nyilvánvaló, hogy ténylegesen is létezik a mai társadalmakban a konvencionális erkölcs, és az emberek nagyobb tömegei számára ezek fontosak a magatartási minták formálásában. Az emberek túlnyomó többsége a szerint orientálódik a fiatalkori érése után, hogy az egyes betöltött szerepeire milyen erények szabják meg a konkrét viselkedési szabályaik részleteit, hogy a fiú, vagy a lány, vagy az apa az vagy anyja stb. szerepben hogyan kell a visszatérő szituációkban viselkedni közvetlen szerettei között, vagy ezen túl a városi személytelen érintkezésben milyen követelmények vannak, mi az ami megbotránkoztató, mit az ami helyeselhető más emberekkel való viselkedésünket illetően. Ezeket a kötelező normákat sokban bírálhatja is az egyes ember, és kis eltéréseket enged is szűkebb közösségünk, vagy a városi érintkezésben személytelen közösségeink, de egy határon túl már abnormálisnak és megbotránkoztatónak tarják az eltérést, és az emberek túlnyomó többsége ezt a felháborodást, helytelenítést észlelve lemond a közerkölcs sértését jelentő túlzott normaeltéréstől.

## **2. A közmorál eltüntetése: a kritikai morál**

**(Kant morálemlélete)** A kanti morálfelfogás lényege, hogy a személyen belülről, ott is az érzületre korlátozza a morál kérdését: a morális megítélés aspektusa csak az, hogy milyen érzülettel cselekedett az egyén. Ha ugyan a kötelesség szerint tesz valaki, de ezt nem a kötelesség iránti tisztelet okozza, hanem valami más, akkor legfeljebb csak legalitás lehet a minősítés, de nem moralitás. A morális törvénynek csak egy formális parancsa van, és az egyes szituációkban a konkrét magatartás kialakítása az egyénre van bízva e parancs keretei között: „Handle nur nach derjenigen Maxime, von der du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde”. Ez a morális kategorikus imperatívusz, és ezen alapforma mellett Kant ennek három konkretizálását is megadja (forma, a tartalom és végül a maximák teljes meghatározása szerint): 1) Az általános törvény szerinti megfogalmazás (forma) szerint: „Úgy cselekedj, mintha cselekedeted maximáját általános törvényként akarnád megadni.” 2) Az anyag szempontja mellett: „Úgy cselekedj, hogy az emberiséget mint saját személyedben, mind bármely más személyben mindig célként, és soha nem pusztán eszközként vedd számításba”. 3) Végül a maximák teljes meghatározása szerint: „Úgy cselekedj, hogy a saját törvényhozásodból eredő összes maxima illeszkedjen bele a célok lehetséges birodalmába, mint természeti birodalomba” (Kant 1991:70).

A morál Kantnál tehát az *egyén döntésének aspektusa, azzal a formális kerettel, hogy az általánoshoz (közösséghez) illeszkedést a maximák univerzálhatósága adja*. Az univerzálhatóság mellett a morális minőségnek az is jellemzője, hogy ez egyben autonóm, és az autonómia azt jelenti itt, hogy a materiális motivációktól független, és pusztán a morális kötelesség érzülete miatt tesz így az ember. Az autonómia, vagy szabadság a természet kauzális meghatározottságától való függetlenségét jelenti, és a morális parancs ilyen kauzális meghatározottságtól való elszakadást követeli. Ez a szabadság (az erre való képesség) a kategorikus imperatívusz által előfeltételezett. Ebből ered a kanti etikán alapuló modern morálfilozófiai nézetekben, hogy a társadalmi meghatározottságoktól eleve eltekintenek, ezeket csak mint legyőzendőket veszik figyelembe, ill. nem is kutadják.

Szemben áll Kant minden szokásszerű erkölcs-követéssel - ahogy pl. Hegelnél láttuk, hogy a szoktatással az érzéki-ösztönszerű természeti hajlalmok felett egy második természet épül fel az erkölcsi nevelés után a felnőtt emberben, és rutinszerűen, gondolkodás nélkül fejt ki cselekedeteiben a közerkölcsben bevettüket – és csak a tudatos döntés esetén beszélhetünk morális döntésről: „mert ha megszokásról (assuetudo) van szó, s a gyakori ismétlés nyomán a cselekedetből szükségszerűvé vált egyformaság lett, nem beszélhetünk szabadságból fakadt, tehát morális készségről” (Kant 1991:521). A morál tehát nem is egyszerűen egyéni tudaton belüli kanti felfogásban, hanem itt is csak a tudatos latolgatással hozott cselekedet területén lehetséges.

Kant átveszi Rousseau gondolatát a szabadságról mint öntörvényhozásról, de míg Rousseau az államelméletben dolgozta azt ki, és mint a nép öntörvényhozását írta azt le, addig Kant az egyén öntörvényhozásaként a morálfilozófia alapjává tette. A legalitás a jog kérdése, és míg a morális törvény az egyéneknek írja le a formális kereteket, hogy miként alakítsák ki az egyéni cselekedeteiket (amellett, hogy szakadjanak el a materiális motivációktól), addig a jog a legalitás kényszerparancsait írja le tartalmilag. Igen fontos különbség hogy a jog szabályai tartalmi szabályok, míg a morál törvénye nem tartalmi törvény, hanem csak egy formális keretparancs a magatartás kialakításának milyenségére! (Kant ugyan a kategorikus imperatívuszt kifejítő morálemlélete 1785-ös lefektetése után 1797-ben létrehozott egy részletesebb erénytant is tartalmazó verziót, de az etikai gondolkodás elmúlt kétszáz évében fő hatást az eredeti morálemlélete, a formális kanti etika tette.) A morál tehát az egyének belső szabadságára vonatkozik, és csak a maximák univerzálhatóságának parancsa tartalmazza impliciten az

általános közösségre utalást, míg a jog az egyének másokkal való külső érintkezésében rendezi el a viszonyokat, a szabadságok összeegyeztethetősége szerint. A jognak nem az a feladata, hogy boldogságot hozzon létre, vagy moralitást segítsen elő, hanem hogy a szabad egyének közössége általa lehetővé váljon. Vagyis itt a korábbi felvilágosult abszolútizmus jóléti állami feladatai nem jelennek meg, hanem csak egy formális jogállam: az egyes szabad egyén önkénye más szabad egyének önkényével összeegyeztethetővé váljon.

Nézzük meg Ernst Tugendhat elemzését, aki moráleméleti monográfiájában jól exponálja Kant és Hegel közti különbséget az erkölcs-morálemélet terén. E különbség két összetevője egyrészt a Kantnál eltekintés az egyéni morálisan ítélő számára közösségileg már adott erkölcsi magatartási szabályoktól, illetve a puszta egyéni érzületre szűkülés a morális döntésnél, másrészt Hegelnél pedig a közösségileg már előre adott erkölcsi szabályok léte az egyén felé, illetve ezeknek a külső (közösség által létrehozott) magatartási normák belső érzülettel átítatására figyelés az egyéni követésnél. Tugendhat aztán - eleve Kant álláspontját elfogadva - Hegel álláspontját egy történelmi fordítási tévedésből származónak tekinti, és a görög-római nyelvkincséből származó „ethosz” és „morál” szavaink kétértelműségéből vezeti azt le. Hegel „hibájának” látja, hogy mindkét jelentéshez ragaszkodva tekinti a belső érzület léte mellett a külső-közösségi erkölcsi normákat is az erkölcshez/morálhoz tartozóknak. Arisztotelész ugyanis kora görög nyelvén az „éthé” (jellemtulajdonság) és „ethos” (szokás) szavait egyszerre használta, és az „etikának” nevezte ezekből származtatva ezt a tant. A latinra fordításban aztán a rómaiak a második értelmet jelentő „mos” „mores” szavak alapján nevezték ezt morálnak. Mivel Tugendhat kantiánus módon csak a belső érzület melletti és reflektáltan végzett cselekvést véli a morálhoz tartozónak, ezért fordítási hibaként intézi el azt, hogy Hegel kihasználta e kettős értelmet, és a belső érzület mellett még odakötötte a morált a külső közösségi normákhoz is. „Außerdem ist hier ein Übersetzungsirrtum unterlaufen. In der aristotelischen Ethik kommt nämlich nicht nur das Wort éthos (mit langem „é”), das Charaktereigenschaft bedeutete, sondern auch das Wort „ethos” (mit kurzem „e”) vor, das Gewohnheit heißt, und es ist dieses zweite Wort, worauf die lateinische Übersetzung paßte. (...) Von daher ist die merkwürdige deutsche Übersetzung durch „Sitte” zu verstehen, wie wir sie z. B. in Kants Buchtitel „Metaphysik der Sitten” finden. Kant hat dabei überhaupt nicht an Sitten im gewöhnlichem Sinn (Brauchtum) gedacht, sondern verwendete das Wort einfach als Übersetzung für ‚mores’, das seinerseits nicht mehr in seinem ursprünglichen Sinn verstanden wurde, sondern als angebliche Übersetzung eines griechischen Wortes. Erst Hegel macht sich dann den ursprünglichen Sinn des Wortes „Sitten” zunutze, um gegenüber der Kantischen Moral eine angeblich höhere Form von Moral, genannt Sittlichkeit, zu konstruieren, die dadurch charakterisiert sein sollte, daß sie im Brauchtum und im Hergebrachten fundiert sei” (Tugendhat 1994:34-35).

\*\*\*\*\*

Nézzük meg ezután a kanti vonalon haladó Jürgen Habermas utóbbi évtizedekben kifejtett moráleméletét, és ebben a közmorál tagadását, illetve ennek helyére a morálfilozófusok kritikai moráljának emelését. A részletesebb elemzés előtt összegezve azt lehet mondani erről az elméletről, hogy kezdetben, az 1980-as években Habermas még alacsonyabb szinten elismerte a közerkölcs létét, és csak az életvilág közösségein túli, tudatosabb szintű érintkezésben hozta be a közerkölcs morális felülbírálásaként a morált, de az 1992-es morálfilozófiai főművében már elvetette az alacsonyabb szintűnek minősített közerkölcs létét, és a történelmi fejlődésre utalással azt állítja, hogy mára már megszűnt a konvencionális erkölcs, és csak a tudatos megvitatásra, diskurzusra alapozott morálnak van létalapja.

**(Habermas kritikai diskurzusetikája)** Habermas az 1980-as években a kommunikatív cselekvéseméleti főműve után foglalkozott több tanulmányban a morál és az erkölcs kérdéseivel, és ezek összegző művének részeit magyarul is megjelentették (Habermas 2001). Majd ezek nyomán 1992-ben egy nagy morálfilozófiai szintézisben összegezte elgondolásait „Faktizität und Geltung” címmel. A következőkben e két mű alapján elemezzük Habermas moráleméletét.

*1) Habermas moráleméleti gondolatainak formálódás.* Az alacsonyabb szintű „közerkölcs” és az életvilág összefüggése: „Az erkölcsi érvelés résztvevőinek szemszögéből az életvilág, amelytől a vita közben távolságot tart, a közerkölcsiség szférájának mutatkozik, ahol összefonódnak egymással az erkölcsi, a kognitív és az expresszív eredetű kulturális evidenciák. A életvilágban a kötelességek olyannyira behálózzák a konkrét életvezetési szokásokat, hogy magától-értetődőségüket a háttérbizonyosságból meríthetik. Az igazságosság kérdése itt csak a jó életre vonatkozó, már mindig is megválaszolt kérdések látóhatárán belül merülnek fel (...) a normák áthagyományozott egésze csak elvek alapján igazolható, illetve a csak tényszerűen érvényes dolgok halmazára esik szét. Megszűnik az érvényesség és a társadalmi érvénybenlevőség életvilágbeli összeolvadása” (Habermas 2001:167.)

A „Morális tudat és kommunikatív cselekvés c. részben (169-217) - szintén a *Moralbewußtsein...* c. kötetből - a Kohlberg általi erkölcsi fejlődésre vonatkozó empirikus felmérést elemzi, és használja fel. De ennél a felhasználásnál kritikusan ki kell emelni, hogy Habermas nem zavartatja magát Kohlberg kimutatásától, mely szerint a társadalom nagyon nagy többségénél a közerkölcs, a konvencionális erkölcs szintjén való cselekvés uralma a jellemző, és a posztkonvencionális elvi-kognitív morál empirikus létezésének hiánya volt kiolvasható belőle: az ő ismertetéséből elméletének alátámasztását sugallja ez a felmérés. Tehát míg az elfogulatlan elemző kifejezetten Habermas cáfolatát látja Kohlberg felméréséből, ő inkább alátámasztásként elemzi ezt.

Végül „A gyakorlati ész pragmatikai, etikai és morális használatáról” c. rész (218-229 p.) zárja a kötetet, és ez 1991-ből való, az *Erläuterungen zur Diskursethik* c. kötetéből. Itt összegzi röviden az egész moráleméletét, és kiemeli, hogy míg az erkölcsi diskurzus a jóra, a jó életre irányul, addig a morál és a morális diskurzus az igazságosságra törekszik a cselekvésekben, és ez a kanti kategórikus imperativusz univerzalizáló elve alapján lehet csak megállapítani. Amikor az egyes döntését az ember úgy tematizálja, hogy nem pusztán a célszerűt nézi meg, hanem egyén identitását szemlélve azt kérdi, hogy milyen életet akarok én élni, és ebből a szempontból az adott cselekvés, hogy viszonyul ehhez, akkor az erkölcsiség kérdését teszi fel. De ha azt kérdi, hogy cselekvése igazságos-e, vagyis cselekvésem maximája ezután bárki számára normaként ajánlható-e, akkor a morál területére lép fel. Tehát míg az *első még partikuláris egy szintig (hisz mégis az én identitásom szabja ezt meg, amit partikuláris élettörténetem is befolyásol), addig a morális igazodás már univerzális.*

Habermasnak ezt az állítását azonban vitatni lehet, ha azt emeljük ki, hogy az egyes ember az önidentitásához az alapokat a társadalmi környezetéből veszi, és ez által jóváhagyottan, abból szocializálva belsővé tettek a normatív támpontjai. Ez a társadalmi környezete pedig mindig az igazságosság szempontjait is figyelembe veszi az egyes normák kialakulásánál. *Így Habermas, mikor az igazságosság kérdéseit elszakítja az erkölcsiségtől és absztrakt elvekből deduktív érveléshez kötve engedi csak létezni egy külön morális szféra alakjában, implicite tagadja a társadalmi közösségek igazságossági elképzeléseit, és - ki nem mondva- a teoretikus szűkebb filozófuskörökhöz telepíti át ennek meghatározását.* „Még az etikai kérdések sem követelik meg az egocentrikus nézőponttal való teljes szakítást, hiszen saját életem teloszára vonatkoznak. Ebből a szempontból más személyek, élettörténetek és érdekhelyzetek csak annyiban tesznek szert jelentőségre, amilyen mértékben interszubjektíve osztott életformánk keretében az én

identitásomhoz, az én élettörténetemhez, az én érdekhelyzetemhez kötődnek. (...) Amint azonban maximáinkat a mások maximáihoz való összeegyeztethetőség szempontjából vetjük ellenőrzés alá, máris a morális nézőponthoz közeledünk” (221-222.p.). A hiba itt is ugyanaz Habermas érvelésével, mert az ember a saját élete „teloszára” a normatív támpontokat nemcsak a „szűk önző” környezetből veszi, hanem az európai társadalmak szűk környezeteinek normatív támpontjait pl. a kereszténység univerzális elvei, a görög drámák normatív tanulságai stb. stb. is évezredek óta befolyásolják. *Vagyis leértékeli Habermas a szűkebb közösségek normatív támpontjait az önzésre, és csak ettől függetlenül - az intellektuális körökhöz áttolva - látja az igazságosság elveinek érvényesülését.*

De van itt még egy komolyabb gond a Habermas által az alacsonyabb rendűnek definiált közerkölcs feletti, morálhoz lépésnél, amennyiben ez az értékszintű morál területét leszűkíti az igazságosság értékére. A morál nála az igazságosság kérdésévé válik, és noha ez egy nagyon fontos szempont, de így a hűség, a hála, az áldozatkészség, az őszinteség stb. értékei és ezek konkretizálásai az egyes szituációk morális megítéléséből kiesnek. Az igazságosság pedig alapvetően az egyenlőség különböző tesztjeiként és mércéiként kerül pontosításra, és így egyetlen tételben összefoglalhatóvá válik: a diszkrimináció tilalmában, és ennek legfeljebb a pozitív diszkrimináció általi kiegészítésével. (A morális kérdés diszkrimináció kérdése körüli elrendezése Habermason túl a mai liberális individuáletika fő áramlatának, és főként ennek mindennapi politikai harcokban felhasználásában amúgy is a fő jellemző!)

*2) Habermas „Ténylegesség és érvényesség c. kötetéből kiemelhető morálemlélete* Habermas 1992-ben megjelent Faktizität und Geltung c. összegző jellegű morálfilozófiai művében az előbb jelzett elemzések szélesebb bázison jelennek meg, és ez a mű a morálon kívül a politika és a jog átfogó elméletét is tartalmazza. E kötetben annyiban radikalizálódik Habermasnak az egyéni morálon túli közerkölcssel szembeni fenntartása, hogy míg ott a közerkölcs egy alacsonyabb szinten, mint az életvilág evidenciáinak része még megjelent, és az egyéni tudatos morális reflexió magasabb foka csak felülbírálhatta ezt, addig ebben a kötetben már nem is létezik a közerkölcs. Ezt mint szokáserkölcset felfogva, a modernizációs fejlődéssel eltűnni látja, és míg a morál elveit értékeit a kulturális tudás részeként fogja fel, addig ezek magatartási szabály szintű pontosítására már csak a jogot látja csak lehetségesnek. Ezzel a jogot a morális szférához közelítette, ám ezt nem a mai politikai demokrácia által működtetett politikai törvényhozás kezébe igyekszik adni, hanem a kritikai morális elveket folyamatosan megvitatató civilszervezetek kezébe, akik folyamatos diskurzusban az egyes törvények tartalmát a morális elvekből vezetik le. *Így a kritikai morállal összekötött jog képe bontakozik ki elméletéből, leváltva a politikai demokrácia és az ehhez kötött törvényhozás intézményeit.* Itt bontakozik ki tisztán a kanti morálemléletben már eleve benne levő tudatos morál-létrehozás mozzanata, mert a pozitívalódott, döntéssel létrehozott jog kitágításaként a morális elvekből dedukált szabályok mindenkori rendszere - a diszkurzív morálra alapozott jog - szintén folyamatos döntésekkel létrehozott rendszer lenne. A diskurzusokban folyamatosan kialakított morális ítéletek és az ezek alapján létrejövő cselekvésminták a morál teljes mértékben tudatos döntéstől függővé válását jelentik, ahogy valamikor az újkor hajnalától a korábbi szokásjog pozitívalódott, vált tudatos döntéstől függővé a tudatos törvényhozás képében.

A megszűnt közerkölcs, vagy közmorál utáni, mai morál az absztrakt elvek és értékek morálja, melyet az egyes visszatérő szituációkra társadalmi szintű magatartási szabályként csak tudatos megvitatással lehet megteremteni. Így ebből implicite az is folyik, hogy ezeket a tudatos-konkretizáló vitákat csak morálfilozófiai kérdésekre szakosodott és ehhez rendszeresen ismereteket gyűjtő emberek képesek. *Vagyis míg Habermas explicit szándékai szerint ez a mai széles társadalmi közösség megvitatása alapján működő morál lenne, addig a tényleges állapotok*

*miatt ez egy szűk szellemi elit kritikai moráljaként lehetséges csak.* Ráadásul mivel a szűk körök által megvitatott és magatartási szabállyá konkretizált morális követelmények csak a tömegművelődés alapján tudnak sokmillió körökben terjedni, a tömegművelődés tulajdonával rendelkező tőkés körök közbejötté miatt csak az általuk preferált értékeknek és érdekeknek megfelelő morális diskurzusok kapnak erre esélyt.

Habermas kritikai morálja (vagyis szűk morálfilozófiai elitkörök által létrehozott morálja) tehát mindig csak a tömegművelődés szelektív terjesztése alapján tud közmorállá válni. Ám ez a tényleges széleskörű hatáshoz rögtön jogi normává is kell, hogy váljon. A modern, komplex társadalomban ugyanis elégtelen a morális elvek általi magatartásirányítás három irányból is - mondja Habermas. Először is *túlságosan absztraktak*, "kognitíve meghatározatlanok" ahhoz, hogy az egyes szituációkban irányítani tudják a cselekvést. A jogalkotási folyamatban a létrejövő jogszabályok ezt a határozatlanságot tüntetik el. Ebből következik a morális irányítás másik problémája, a *motivációs bizonytalanság*, amely az általánosságban mindenki által elismert morális elveket a mindenkori szituációkban való alkalmazáskor kíséri. Végül harmadik problémát jelent itt a morális elvekből az egyes szituációkban jelentkező *kötelezettség hozzárendelésének kérdése*. Mindenki által elfogadott elvnek tekinthető - mondja Habermas -, hogy az éhhalál előtt állót meg kell menteni, mégis ennek lebontása, a "címezett kör" pontosítása nem olyan egyszerű, mint ahogy azt a fejlett államok jólétben élő polgárai és a harmadik világ éhező övezeteinek kontrasztja mutatja (Habermas 1992:148). A morális irányítás tehát elkülönült jog nélkül nem megy - vonja le a következtetést Habermas.

A jog és a morál között Habermas egy másik dimenzióban is eltéréseket fedez fel, és ebből a szempontból is a jog közvetítő természetét állapítja meg. A morál és a jog különbsége úgy is megfogadható - mondja -, hogy míg a morál a kulturális tudás szintjén szerveződik, addig a jog mind ezen, mind a cselekvési rendszerek szintjén megjelenik. "A jog mindkettő egyszerre: tudásrendszer és cselekvésrendszer. Éppúgy megfogadható normatételek és interpretációk szövegeként, mint intézményként, azaz cselekvésirányítóként... Mivel a jog ily módon a társadalom és a kultúra szintjén egyidejűleg rögzítve van, képes az elsődlegesen tudásként létező észmorál (Vernunft-moral) gyengéit kiegyenlíteni." (Habermas 1992:146). Fontos kiemelni az idézet tartamának teljes súlyát azzal, hogy nyomatékosan utalunk a morál szintjén a magatartási szabályok létének elvetésére Habermasnál! Ez csak a kulturális eszmék, elvek és érvek területe, és a korábbi idézeteiből tudjuk, hogy szabályok szintjén csak a közkerülés területén lehetnek magatartási szabályok. Ám a közkerülés a konvencionális erkölcsöt jelenti - a „tényleges érvényben-levőséget” - és a posztkonvencionális társadalmakban ezek már leértékelődnek. Így érthető, hogy Habermas ebben a műben a morál eszme jellege mellett az ezek szükséges szabályokká konkretizálásának felmutatásához a jogot emeli a középpontba. Valaminek mindig ilyen szintre kell konkretizálni a morális eszméket, és ez a posztkonvencionális morál társadalmában csak a jog lehet. Habermas e fejtegetéseinek problematikuságának észleléséhez azonban ismét fel kell hívni a figyelmet Kohlberg empirikus elemzéseire, aki kimutatta, hogy a legfejlettebb nyugati társadalmakban is a konvencionális erkölcs szinten cselekszenek igazán az emberek, és a posztkonvencionális szint feltevése csak elméleti konstrukció, melynek hatására várja csak el az e konstrukciót elfogadó morálfilozófus az e szerinti tömeges cselekvéseket, ám ezt az empirikus felmérések nem támasztják alá. Habermas, aki korábbi morálfilozófiai anyagában egész fejezetet szentelt Kohlberg elemzésének (lásd Habermas 2001:122-126), ebben a művében lényegében figyelmen kívül hagyja ezt. Ám ez a negligálás nem tünteti el fejtegetéseinek problematikuságát a posztkonvencionális társadalmak moráljáról. A közmorál leváltásának és eltüntetésének azonban ez csak az első fázisa.

A morális eszmék joggá transzformálása aztán Habermas e művében a kommunikatív hatalom kategóriájának behozásával valósul meg. Ezt tulajdonképpen a tömeges politikai akaratképzés politikai pártokra és időszakos választásokra alapozott mechanizmusával szemben fogalmazta

meg, mivel ez utóbbiban a társadalom tömegei csak a néhány évenkénti szavazás által határozzák meg, és legitimálják a törvényalkotó parlamenteket, és ez kevés a diskurzusetika fényében. E helyett az állami döntések folyamatos megvitatását megvalósító civilszervezetek és civiltársadalom kerül a középpontba Habermasnál, és ez a folyamatos állami döntési megvitatási mechanizmus jelenti a kommunikatív hatalmat. Ennek révén a mai csökkent értékű demokrácia helyett a minőségibb deliberatív demokrácia létrejöttében reménykedik (Habermas 1992:186; magyar nyelven részletesen lásd Pokol 1993). A közmorál leváltása így a tömegdemokrácia leváltásával egészül ki.

Habermasnál a jog alkotási folyamataiban történik meg a morális eszmék közvetlen behozása a kommunikatív hatalom és civilszervezetei általi törvényjavaslat-megvitatásokon keresztül. Igaz ez a milliók általi tömeges választások és az így létrejött parlamentek leértékelését és hatalomcsökkenését vonja maga után. A folyamatos civilszervezeti vitákban ugyanis a realitásban csak nagyon szűk értelmiségi csoportok tudnak részt venni, előképzettségük és főként napi szellemi munkájuk és munkaterhük által lehetővé téve. Továbbá általánosabb hatást e szűk értelmiségi viták közül is csak az válthat ki, melyek mögé a nagy tömegmédiák odaállnak, és kiemelten terjesztik, míg a médiatulajdonos körök által nem támogatott viták és vélemények a szűk körű viták után elhalnak. Így miközben Habermas a kommunikatív hatalmat szubjektív szándékai szerint úgy tervezi el, hogy ez a társadalom demokratikus deficitinak csökkentését és ennek deliberatív demokráciává alakítását fogja megteremteni, addig a tényleges hatásában ez inkább az államhatalom szűk értelmiségi és mögöttük álló tőkés körök alá rendelését valósítaná meg. Csak jelezni kell, hogy a deliberatív demokrácia hívei Habermason túlmenve olyan országos csúcserntelmiségi fórum felállítást terveztek el a demokrácia feljavítása címszava alatt, amely a milliók általi megválasztott parlamenti törvényét felülbírálná, és megakadályozhatná hatályba lépésüket. (Lásd Philip Pettit ez irányú terveinek ismertetését Pokol 2003).

**(A közerkölcs és a kritikai morál további elkülönítései)** Mint a bevezetően jeleztük, *Otfried Höffénél* a közerkölcs és a tudatos, emelt szintű morál kettébontása hasonlóképpen jelenik meg, ahogy Habermas 1980-as években írt anyagaiban volt látható, de *Heller Ágnes* általános etikáról írt anyaga is egy hasonló kettébontást ír le. Nézzük először Höffét, majd Hellert.

Höffénél a konkrét közösségekben létező morál és erkölcs (Moral und Sitte) jelenti azt, amit Habermasnál a közerkölcs alatt láttunk, és ennek az emelt szintű reflexióval kiszabadított változatát itt az erkölcsiség (Sittlichkeit) kategóriája fogja be – ahogy Habermasnál a morál, kritikai morál tette ezt -, ám itt jobban kiugrik a kettő között az elsőnek a korlátozottabb viszonya. Ugyanis leírásában a konkrét életfeltételek a feltétlen erkölcsiség normáját korlátozzák, a klimatikus viszonyok, a kulturális szokások, stb. stb. mint meghatározott keretek közé szorítják be a feltétlen erkölcsiség által megkívántat, és így az nem tud teljesen megvalósulni: „Der Anspruch menschlichen Handelns auf Unbedingtheit (Sittlichkeit) mit den jeweiligen Randbedingungen, den klimatischen, geographischen, wirtschaftlichen u. a. Lebensbedingungen, den traditionellen Glaubensüberzeugungen sowie dem Stand empirischer Kenntnisse verbindet. Da das Unbedingte nur in geschichtlich wechselnden Verhaltensweisen und Institutionen zur Darstellung kommt, wird Sittlichkeit ohne die Konkretion in Moral und Sitte nicht wirklich” (Höffe 1992:187). Höffe leírásában - implicite - tehát létezik egy feltétlen erkölcsiséget jelentő eszme-érték-normarendszer, ami az empirikus feltételek korlátai miatt tud csak kevert, nem tiszta morálként és erkölcsként megjelenni, ám ez csak alacsonyabb rendű, és az erkölcsiség feltétlensége ad alapot arra, hogy az egyes ember kritizálja közössége morálját és erkölcsét: „Die Sittlichkeit ist nicht mit einer bestimmten Moral identisch, vielmehr bezeichnet sie den unbedingten Anspruch, von dem her die Moral ihre Rechtfertigung, oder

auch Disqualifizierung erfährt” (im. 248.p). Van itt persze egy kettősség, mert egyrészt Höffe nem ismeri el, hogy e korlátoktól, tényleges empirikus feltételek nélkül lehetséges lenne ez a tiszta, feltétlen erkölcsiség megvalósulása, ám másrészt most láthattuk, hogy mint eszmei bázis mégis létezik ez, és ez jelenti a létező közmorál és közerkölcs kritizálási alapját.

Ténylegesen aztán e kettősség úgy szűnik meg a legtöbb morálteoretikusnál, hogy a közerkölcs és a közmorál alacsonyabb rendűségét proklamálják, és egy megvalósítandó feltétel nélküli morált hangoztatnak. (Miért kellene megelégedni egy korlátozott, alacsonyabb rendűvel?!). Láttuk, hogy Habermas a kezdeti, Höfféhez hasonló álláspontja után ebbe az irányba tolódott el, de a kevésbé szofisztikált jogi moralisták átvéve a közmorált vagy közerkölcsöt leértékelő álláspontot, egyszerűen az önmaguk által létrehozott kritikai morált tekintik „a” morálnak - anélkül, hogy ezt a csúsztatást már nyilvánosan tematizálnák -, és evidensként „a” morálnak tekintik elméleti alkotásukat (lásd magyar nyelven gyűjteményes kötetüket Bódig et al szerk. 2004; kritikájukhoz Pokol 2008).

Heller Ágnes 1988-ba írt általános etikájában szintén egy közvetítő álláspontot látszik elfoglalni a közerkölcs és a felettes tudatos morál közötti viszonyban, de végső kifutása inkább az utóbbi felé tolja el álláspontját, vagyis ha más fogalmi keretek között is, de a Höffe általi verziót olvashatjuk tőle is. Elemzésének lényege, hogy az eddigi történeti fejlődésben az erkölcs két struktúraváltását teszi fel, melyben a külső tekintélyként adott, tradicionális erkölcsi normák általi magatartás irányítottága helyére egyre inkább a közösségek normáinak az egyének általi tudatos, belső leellenőrzése alakul ki, és így a pusztá engedelmeskedés helyett belsővé tett norma lelkiismeret általi szankcionálása biztosítja a tömeges normakövetést. De másrészt ez a tudatos ellenőrzés a közösségi normák elvetése felé is ösztönözhet, ha az egyének általi leellenőrzés átfogó elveinek és értékeinek nem felelnek meg a közösségi erkölcs normái. Úgy tűnik elemzéséből, hogy a két struktúraváltásban az adja a fokozatot, hogy míg az első csak létrehozza a külső tekintélyben adott erkölcsi norma utólagos belső, egyéni leellenőrzését, és így a belsővé tett normák követésének lelkiismeret általi pótlólagos szankcionálását, addig a második struktúraváltás már teljes mértékben elveti a külső tekintély általi elfogadást, és az ilyen fokra jutott egyénnél csak a belső ellenőrzés általi elfogadás után van közösségi normakövetés. Pontosabban ezt már akkor nem is lehet közösségi normának nevezni, mert nincs külső közösségi szankció - vagy legalábbis ez nem hat - hanem csak belső, lelkiismereti szankció, és ez az *erkölcsi autonómia* érettségi foka. Heller különböző értékeléseket tesz e fejlődési tendenciát vázolva, de végül is a tiszta belső követést és a külső szankcionálás eltűnését tekinti megfelelőnek a jövő társadalma számára, és ahogy ő nevezi, az erkölcsi autonómia létrejöttét. (Csak zárójelben kell felhívni a figyelmet, hogy míg Kantnál a morális autonómia az egyén anyagi és érzéki-érzelmi motivációktól való szabadságát, attól függetlenségét jelenti, addig itt az erkölcsi autonómia tartamilag a közösségi erkölcsi normáktól való szabadságot jelenti, az attól való autonómiát...). Vagyis más szavakkal és fogalmakkal, de Habermas és Höffe álláspontja ez is.

Nézzük Heller álláspontját szövegszerűen: „Röviden, az erkölcs nem egyéb, mint mindenfajta, erkölcsileg fontos cselekedetben megteremtődő, megőrzött, kibővített és fenntartott erkölcsi autonómia. Az erkölcsi autonómia azt jelenti, hogy a személy szabadon választja meg azt a cselekedetet, amely egybevág az általa érvényesnek elfogadott normákkal. Az erkölcsi autonómia kritikai oldala (érvénytelenítés, bizonyos konkrét magatartási normák elutasítása) és pozitív oldala (kiállunk elvont normák, eszmék, sőt akár univerzális normák mellett) egyaránt az interakcióban válik valósággá (Heller 1992:82). Kifejti, hogy ma még az erkölcsi autonómia, a belső lelkiismeret általi magatartásirányítás csak kisebb köröket jellemez, nem általános, ám eközben létrejön a közerkölcsi, külső tekintélynormák lerombolódása, és ez csak akkor nem

válik nagyobb veszéllyé, ha ez a belső irányítottság tömegessé válik a jövőben: „A struktúrában rejlő veszély csak akkor küzdhető le, ha a „lelkiismeret mint végső döntőbíró”-nak nevezett struktúra konkretizálódik az etikai világban, és „magától értetődővé” válik az etikai világok (így többes számban) lakosai számára” (i.m. 143.p.) A közerkölcs és a közmorál felolvasása, és a kritikai morál (itt: erkölcsi autonómia) univerzális világmoráljának létrejötte ez, még ha ez nem is kap olyan feszes kidolgozást, mint Habermas diskurzusetikája és az azzal összekötött jog normarendje.

### 3. A témakör realitása és fogalmakba öntése közötti feszültségek

Az erkölcs és a morál területének elemzése közben ki kell térni a mindennapi szóhasználat és az elméleti feldolgozások fogalmainak alapvető eltérésére, és arra, hogy bár minden társadalmi szféra vizsgálatánál vannak fogalmi homályosságok, de ebben a szellemi szektorban ez a homályosság magát a közös szóhasználatot is megkérdőjelezi. Nézzük közelebbről a fogalmi gondokat és homályosságokat.

1) Az első rögtön az, hogy a hétköznapi szóhasználatban a „morál” szó szinte meg sem jelent hosszú ideig, és az „erkölcs” (a „jó erkölcsök” az „erkölcsös”) használata volt inkább megfigyelhető. Ám ez kb. az 1700-as évek elejétől, a latin után a nemzeti nyelvek kialakulásának idején az európai népek nyelveiben a szexuális erkölcsre szűkülve lett használatos, és az „erkölcsös ember” (főleg asszonyok és lányok) minősítése a szexuális érintkezés visszafogottságát jelentette (lásd McIntyre: 1999:61). Az 1900-as évek elejére pedig a férfiember szexuális szabadosságának nagyobb tolerálása révén az „erkölcs”, „erkölcsös” szóhasználat szinte egyetlen értelme az asszony férjéhez való hűsége, és a lány érintetlenségének házasságig való megőrzésére lett. Az „erkölcsrendészet” mint a prostitúció ellenőrzésének rendőrségen belüli részlege pontosan kifejezi azt, amit az európai nyelvekben az erkölcs alatt a mindennapokban értett a legtöbb ember az utóbbi évszázadban. Ám látni kell azt is, hogy épp az legutóbbi évtizedek e téren a nagy tolerálást hozták létre - a férfiak után - még a fiatal lányoktól elvárt szexuális visszafogottság terén is, és így az „erkölcsös” egyetlen tömeges használata is lényegében megszűnőben van. Bár empirikus vizsgálat kellene a pontos képhez, de a tapasztalatok azt mutatják, hogy már csak az egészen idősek használják ebben az értelemben az „erkölcs” és az „erkölcsös” szavakat mint követelményt.

Az erkölcs kifejezés egy másik szélesebb körű használatát talán a kereskedők és az iparúzők ármegállapítására, és a vagyoni jogi szerződések értékegyensúlyának megkövetelésénél láthattunk még az elmúlt évtizedekben mind a magyar, mind a német jogi szóhasználatban, amikor a jó erkölcsökbe ütköző szerződés semmisségét, vagy a német magánjogban a tartalmilag ugyanezt jelentő „Treu und Glaube” mérce betartását tették kötelezővé. Egyrészt azonban ezt az 1800-as évek végéről itt hagyott formulát csak a legritkábban használták bírói gyakorlatban a jogbiztonságot lehetetlenné tevő homályossága miatt, másrészt az ide vonatkozó követelményeket a kereskedelmi és üzleti körök mindennapjaiban és vitáiban inkább a „tisztesség” standardjainak tekintik, és az erkölcs és morál kifejezések nem jelennek meg.

Végül említeni lehet a mindennapi szóhasználatban az utóbbi évtizedekben elterjedt szakmai etikákat (az „ügyvédi etika”, „újságíró etika” „médiаетika” stb.), melyek a külső állami szabályok mellett az egyes foglalkozási ágak átfogó kamarai szervei által létrehozott részletesebb magatartási szabályainak gyűjteményeit jelentik. Tartalmilag azonban ezek inkább csak az állam jogi szabályozásának önmegtartóztatását, és e helyett a magatartási szabályok részletezésének szakmai önkormányzatokra delegálását jelentik, és csak annyi köze van az

erkölchöz, amennyi a jog esetében is megfigyelhető. De az ezzel foglalkozó néhány leírás sem köti ezeket az erkölcs- és moráleméletekhez.

Ebből a helyzetből ered az, hogy az erkölcs és a morál kifejezések a hétköznapi használat hiányában (vagy mint láttuk egy teljesen szűk értelmű használat miatt) csak az elméleti reflexiókban léteznek. Ebből következik aztán az ezzel foglalkozó teoretikusok nagy szabadsága ezek tartalmának alakításában, mely szabadság a mindennapokban tömegesen használt fogalmaknál nem lehetséges, mert ezeknél a használt tartalom a kötelező kiindulópont az elméleti reflexióknál is. De ez a szabadság az erkölcs és a morál teoretikusainál azzal is növekszik, hogy míg a többi szellemi szektorban professzionális működtetők nagy tömege egy közös nyelvhasználatban őrzi az adott szellemi szektor szavait és fogalmait (jogászok, közgazdászok, irodalmárok, orvosok, mérnökök, szociológusok stb.), és az ettől eltérést rögtön élénk tiltakozás kísérik az e szavakra vonatkozó eltérő tartalmak bevitelénél, addig a morál és az erkölcs területén nincsenek őrzőként professzionális közösségek a mindennapi élet tömeges használatára felett - most tekintsünk el az egyes vallási közösségeken belüli istentiszteleti prédikációban, vagy a gyónási tevékenység közbeni esetleges erkölcsi-morális neveléstől, mivel ez nem az egységes társadalom szintjén jelenik meg, és csak az átfogó társadalmi közösség kis részeit érinti. Ez a strukturális sajátosság pedig azt hozza létre, hogy a morállal és az erkölccsel foglalkozó teoretikusok szinte minden kontroll nélkül *önmaguk adhatnak tartalmat* az általuk megkonstruált erkölcsi és morális képnek.

Ebből következett az is az elmúlt évszázadban, hogy csak az egészen szűk körű egyetemi végzettségű csoportja találkozott a morállal egyáltalán a morálfilozófusok egyszerűsített morálfelfogásainak leírásainak képében – ez alig három-négy százalékot jelentett az elmúlt évtizedekig az európai országokban -, és ezeknek is csak töredéke vette használatba ezeket a fogalmakat. Az erkölcs és a morál kifejezései és az erre vonatkozó kliséi, szlogenjei, mércéi - a mindennapi tömeges használatától elkülönülve – így eleve egy szűk, műveltebb körön belül hatnak és használatosak. Persze a morállal szinonimaként szélesebb körben is használnak más fogalmakat azokra az aspektusokra, melyek a moráleméletekben is megjelennek, pl. hogy egy magatartás egy szituációban tisztességes, vagy illendő, illetve ennek ellenkezője, de ezek nem kötődnek a szélesebb használók tudatában az erkölchöz vagy a morálhoz. Ez a helyzet létrehozta, hogy csak a filozófiailag, társadalomtudományilag képzettek és ez közül is csak egy részük használja az egymás közötti szűk értelmiségi vitákban a morálfilozófusok fogalmait és morális elméleteit, illetve a médiához hozzáférés esetén publicisztikákban ezek egyszerűsített verzióinak kifejezéseit tömeges olvasásra is megjelentetik. Ám a felhasználásnak és a tömegek felé terjesztésének ez a médián keresztüli útja spontán módon létrehozta a politikai célok és eszmei táborok szerinti elfogult morális leírásokat és morális fogalmi elterjesztéseket. *Vagyis a morállal és az erkölccsel foglalkozó teoretikusok nemcsak szabadok a tartalmak megadásánál, fogalmaik kialakításánál, hanem a tömegek felé terjesztésében a médiára rászorulva spontán módon átpolitizálódtak és politikailag többé-kevésbé instrumentalizált morális leírásokat adhatnak csak.* A milliók felé a médiaterjesztésben a napilapokban, a nagynézettségű televíziós magazinokban stb. csak annak a moráleméletnek van esélye megjelenésre a szűk értelmiségi körökben létrehozottak közül, melyek a média adott része felett domináló tőkés csoportok és értelmiségi segítők, illetve mögöttes társadalmi csoportjuk érdekeivel és véleményeivel egyezően konstruálják meg „a” morál követelményeit.

Másik gond az erkölcs és a morál elméleti reflexióival, hogy az elmúlt kétszáz évben felfutó moráleméletek is egy szűkítést hoztak létre a vizsgált szektorban, noha itt a szűkítés egyáltalán nem a szexuális térre szűkítést jelenti, ami a mindennapi szóhasználatot jellemzi. A szűkítés itt abban áll, hogy a lelkiismereti érzület került a középpontba, és a cselekedetek *lelkiismereti*

*érzülettel kísérése* metszi ki az erkölcsi és morális viselkedés területének határait. Mint láttuk, abban van eltérés a hegeli és a kanti moráleméleti vonalban, hogy mennyiben kötik a lelkiismereti érzületet az objektíven fennálló közösségi erkölcsi normákhoz, de e normák érzülettel kísérése áll a középpontban mindkettőnél. Így azonban kiesik a magatartási szabályok egy óriási területe, amely az illem, a tisztelettudás, az udvariasság területeként kap megfogalmazást, ám ezekben nincs érzülettel kísérés a magatartási minták betartása közben. Az ember ezek szerint inkább *külsőleg viselkedik*. Sok vizsgálódó ezek egy részét különösebb elemzés nélkül mint az erkölcsös magatartás részeit fogja fel, más részét pedig teljesen figyelmen kívül hagyja, vagy egyáltalán nem is reflektál ezekre. Különösen, amelyek morálemléletek az előbbi két pozíció közül a belső szubjektív érzülethez kötötték a morált - mint a kanti - tekintenek el teljesen ettől a területtől. Pl. Kant csak morálról és a jogról beszél, és az ő korában is ténylegesen létező sok-sok száz illemnorma, a tisztelettudás, illetve az udvariasság nagytömegű szabályanyaga egyszerűen nem kap megfogalmazást nála, és ezzel eltünteti ezeket, de ugyanez jellemzi az ebbe az irányzatba tartozó összes elméletet. E területek behozása ma inkább a normaszociológiai és erkölcsszociológiai leírásokban található meg, de ezek eléggé szegényes elméleti tudatossággal rendelkeznek, így nehéz ütköztetni fogalmaikat a morálemléletekkel, másik oldalról pedig a morálemléletekkel foglalkozók általános sajátossága az empirikus leírásokkal szembeni teljes közönyösség.

Az elméletek közül szinte csak Rudolf von Jhering 1883-as morál és erkölcs leírása és elmélete tartalmazza a szűkebb területen túl az illem, a tisztelettudás és a udvariasság normáinak elemzését is, ezeknek az lelkiismereti érzülettel kísérés melletti, szűkebb értelemben vett morális cselekvésekhez való viszonyát, illetve a történelmi trendeket e magatartási szabályok változása terén. Leírásában nyilvánvalóvá válik, hogy noha az elmúlt kétszáz évben a korábbi, sok-sok ezer illem- és udvariassági norma már sokkal szűkebb körre szorult vissza, és az egyes egyének szabadabban dönthetnek az érintkezésekben a magatartásuk részleteinek alakításáról, de számtalan ilyen norma létezik ma is, és ezek jó részének megsértése a legnagyobb közbotrányokozás lenne, akár jogi szankcionálást is magával vonva, de a környezete teljes megvetésétől övezve élhetne csak tovább az ezeket megsértő. Próbáljon meg valaki a nagy meleg ellen védekezve meztelenre vetközni egy vasútállomáson, vagy használja toalettnak szükséglete elvégzésére a óratarás közben tantermet! - és még ezer ilyen tiltó illemnormát lehetne felsorolni, melyeket állandóan betartunk, és így szinte ki is esik a tudatunkból. Ezek azonban a normáink nagy részét alkotják, és az ettől eltekintő morálemléletek, melyek csak az érzülettel kísért szűkebb morális normákat illetve értékeket, másik oldalról pedig csak a jogot fogják be kategóriáikba, elvétik a realitást.

Nézzük meg közelebbről, hogy az érzülettel kísért kötelező cselekvések és a pusztán külsődleges viselkedést megkövetelő magatartási minták miként alakultak a történelmi fejlődésben. Az elemzés kiindulópontjaként Rudolph von Jhering erkölcs- és morálemlélete adhat jó támpontokat, aki - mint láttuk - az újkor hajnalától indulóan egy egységes és főként külső viselkedésre figyelő erkölcsből látta létrejönni a későbbi évszázadokban a differenciálódó normarendeket (Jhering 1898). Leírása szerint ebben a fejlődésben a korábban differenciálatlan és jórészt a külső viselkedésre figyelő erkölcsi világ differenciálódása indult meg, és jött létre a modern európai fejlődésben a jog, a morál és a külső viselkedési (illem, udvariasság) szokáserkölcsi normarend különbsége. Jhering ad egy történelmi bemutatást is az európai kultúrákban a valamikori egységes erkölcsi rend differenciálódására, és a pusztán külső viselkedésre szűkülő szokáserkölcs mellett a morál és a jog különválására.

Az erkölcs és a morál kifejezések terén a Jhering által tett kettébontást érdemes a ma domináns fogalmi kiemelésekhez hasonlítani. Mint említettük, a leginkább bevett distinkció szerint az

erkölcs a társadalomban létező erkölcsi normákat, értékeket és eszményeket jelöli, míg a morál ennek egyének általi szocializációja után az egyes egyének belső erkölcsiségét. Vagyis ugyanannak a dolognak két oldala ebben a megfogalmazásban az erkölcs és a morál. Ám így az a Jhering által kiemelt vonás, hogy bizonyos, erkölcshez sorolt normák esetén csak kissé vagy egyáltalán nem jelenik meg a belső érzülettel kísérés, míg másoknál ez a döntő, elsikkad. A ma domináns erkölcs- és moráleméleti megfogalmazásban inkább a tendencia figyelhető meg, hogy mind az erkölcs, mind a morál esetén a belső érzülettel kísért cselekvések állnak kizárólagosan az elemzés középpontjában, és történelmi fejlődésre is tekintettel, mint pusztán szokáserkölcsöt eltűnőben látják és félretolják az érzülettel kísérés nélkül végbemenő, kötelező cselekvéseket, az illem és az udvariasság elemzését. Jhering ez utóbbiakra vonatkozó elemzéseiből azonban látható, hogy ezek egyáltalán nem tűntek el, és nem is tűnhetnek el, ám az a kiterjedtség, amit pl. az 1700-as évek végén az európai társadalmak felső köreiből elért a kötelező illem- és udvariasság normarendje már nagymértékben csökkent, és szabadabban egyéni választás alakítja az érintkezésekben a viselkedések egy részét. A félretolás csúcsa pedig mint láttuk Habermas morálemlélete, mely ezt a történelmi fejlődést eltűnővé az állítja, hogy mára a szokáserkölcs eltűnt, és a morál már csak az eszmények és értékek szintjén létezik, melyeket az egyes egyének az érintkezéseikben expliciten „kitárgyalnak” és tudatos elfogadás révén e szerint cselekszenek.

Közelebb lépve az érzület nélküli, külsődleges magatartáshoz érdemes nyelvileg is külön választani erre a „viselkedés” kifejezést, mely a magyar nyelvben is - a német „Benehmen” szónak megfelelően – az emberi érintkezésekben a külsődlegességet emeli ki, szemben a „cselekszik”, „cselekvés” kifejezések teljesebb körű értelmével, melyek a cselekvést kísérő érzületet és ezek másokra hatását is bevonják. A pusztán viselkedést az emberi érintkezésekben hagyományosan két normarend irányítja, az illem és az udvariasság normarendjei. Leellenőrizve az illem és az udvariasság szabályait a legkülönbözőbb (kínai, hindu, arab, egyiptomi, zsidó, görög, római stb.) népeknél és a történelmi változással e népek életében ezek változási tendenciáit Jhering arra a belátásra jutott, hogy a fejlettebb társadalmi körülmények között egészen hasonló illem és udvariassági szabályok figyelhetők meg - a felszínen minden szeszélyesség látszata mellett -, és ez objektív funkció ellátását valószínűsíti. Ezeket elemezve, végül az illemnél két funkciót jelöl meg. Ezek egy része a mélyebb erkölcsi normák *elővigyázatossági normáiként* foghatók fel, mintegy körbevéve az ember cselekvését, és előre megakadályozva az olyan szituációkba kerülést, melyek a mélyebb erkölcsi normák sértését hozhatják létre, másik része pedig tiltja az emberben lakó „állati” megjelenését, azaz a ember biológiai létezésével együtt járó cselekvések - biológiai szükségleteink által ösztökélt cselekvések - nyilvánosság előli elrejtését követeli meg, illetve ezek nyilvánosság előtt maradt részeit (evés, ivás, ásítás stb.) bizonyos formák közé tereli. Az udvariasság sok-sok viselkedési formája mögött szintén két funkció emelhető ki, az egyik az érintkezésekben a kötelező tisztelet érvényesítése, másik az érintkező felek között a jóindulatú hozzáállás külsődleges demonstrálása. Fontos még kiemelni, hogy Jhering tagolásában az illem szabályai mindig tiltást tartalmaznak (tehát az illetlennek nyilvánított magatartási formák tiltását jelentik az illemszabályok) szemben az udvariasság szabályai mindig pozitív tennivalókat írnak elő.

E felvetések után érdemes egy összképet vázolni arról, hogy fogalmilag miként lehet az közösségek mindenkor egyénei felé irányuló magatartásirányítási mechanizmusainak differenciálódását tagolni.

#### **4. Erkölcs, morál, jog, külsődleges magatartási normák**

A különböző etnológiai kutatások alapján azt lehet látni, hogy a kezdeti közösségekben a visszatérő szituációkban minden magatartási minta pontos szokásnormákban rögzítődött, melyek a megfelelő reakciónak bizonyult tapasztalatokat tárolták, és ezeket az új generációk tagjai a kezdeti szocializációjukban a szavakkal, fogalmakkal, hitekkel és rítusokkal együtt elsajátították. Az erkölcs, morál, tisztelet, illem, jog stb. itt még differenciálatlanul egységben volt, és az ide tartozó magatartási minták a legkonkrétabbak voltak, az egyes visszatérő szituációkra szabva, így absztraktabb normák, vagy értékek, ezekre szavak és fogalmak még nem léteztek. A konkrét normák bírálata, vagy az egyének részéről ezek belső gondolati feldolgozása és hittel követésük egyszerűen fel sem merült. Az egyszerű közösségek természeti környezethez tapadása és ebben egyszerű, helyesnek bizonyult reakciómódokkal élése az egyének reflexív gondolkodását nem igényelte, illetve nem is tette lehetővé ezt, és csak külsődleges magatartási minták alakultak így ki, hagyományozták ezeket át. Mivel ezen a szinten még alternatív cselekvési lehetőségek sem nagyon voltak, így e normák kötelező ereje sem lépett az egyének tudatába, és szinte természeti törvényszerűségként követték ezeket. (Graham Sumner megfigyelte az 1900-as évek elején az ilyen körülmények között élő eszkimó törzseknél, hogyha egy helyzetben mégis el kellett térni a bevett szokásnormáiktól, akkor szinte fizikai fájdalmat éreztek az eszkimók.)

Az egyre komplexebb körülmények között élés és ehhez alkalmazkodás azt követelte a későbbi emberi közösségektől, hogy magatartási normáikat és az ebbe rejlő tudásukat absztraktabb szinten fogalmazzák meg, és alternatív cselekvési minták is kialakultak, melyek között már absztraktabb magatartási támpontok szerint választhattak a közösség tagjai. De ezen a szinten a közösségekben belüli hierarchikus viszonyok és a nagyközösségen belüli, alá-fölérendeltségi viszonyokban élő közösségi csoportok között már ugyanabban a szituációban eltérő magatartási minták is kötelezővé váltak, miközben a más normák követésére kötelezett csoportok tagjai számára a többi közösségi csoport eltérő normái is ismertek voltak. Mindez a magatartási normák absztrahálódását hozta létre, melyek felett az egyes egyének már reflexívebb viszonyt alakítottak ki, eltérések is gyakorivá váltak, amire kemény szankciók és megtorlások alakultak ki, most már erőszakkal is biztosítva a közösségek normatív rendjét. A magasabb szinten a szocializációba a kötelező normák elsajátítása mellé - ennek biztosítására - a mesészerű narratívák is beléptek, mely a „gonosz” normasértő sorsát ecsetelték, és a mesék, homéroszi elbeszélések, színművek, költemények, vallási tanítások stb. mind a külsődleges normakövetés biztosításának belső érzülettel való segítségét, és a kötelező normák lelkiismeret általi, belső szankcionálását hozták létre egy fejlettségi szint felett. A gondolkodás, a tudás és a normák absztrahálódása, illetve alternatív magatartási normák együttélése egyes közösségekben belül az eltérő hierarchiájú kisközösségekre szabva tehát differenciálta a valamikori egységes normarendet, és a közösségek vezető csoportjának fizikai szankcióval alátámasztott jogi normarendje mellett az absztrakt normák, ezekből kiemelt erények és erkölcsi értékek is megjelentek, mint a magatartások absztraktabb támpontjai, melyek egyrészt tudatosabbá tették a konkrét szituációkban megkövetelt magatartási minták részleteit - miért épp így kell ezeket alakítani - másrészt lelkiismereti erősítést fűztek ezek követéséhez, harmadrészt pedig egyes magatartási normák kritikájához (pl. mint ósdi, elavult) adhattak alapot.

Az európai népek fejlődésében azt mutatja az itteni kép, hogy a kezdeti állapotokban a még egységes normarendszer vallási parancsok és normák képében jelent meg, a mindennapi élet minden szituációjára kiterjedve. Később ezek lehúzódtak egy sor területről, ezek vallásilag közömbössé váltak, és csak ha a fennálló közösség, államot uraló csoportjai számára fontosak voltak tették ezeket kötelezővé jogi normák képében. De a vallásilag közömbössé vált területeken a jogon túl voltak még olyan magatartási szabálycsoportok is, amelyek pusztán a

közösség helyeslésén alapultak, és ezek megsértésekor sem a vallási testületek szankciói, sem az állam erőszaktestületeinek jogi szankciói nem léptek be, de a közösség egészének közvéleménye megvetéssel sújtotta e szabályok megsértőit, és így biztosította ezek betartását. Ez volt az össznormarendszer differenciálódásán belül az erkölcs elkülönülése, és a jognak illetve az erkölcsnek ez az elvállása a történelemben először a rómaiaknál figyelhető meg a köztársasági fejlődésük Krisztus előtti évszázadaiban (Schulz 1960:23-44). Ahogy az apáknak a gyerekeikkel és feleségükkel, rabszolgáikkal szemben, illetve ezeknek egymás közt viselkedni kellett, azt alapjaiban erkölcsi normák rögzítették, és miközben a jog formailag az egész család élete felette az élet és halál urává tette a családfőt, ez csak mint átfogó keret működött a tényleges érintkezések erkölcsi szabályozása felett. Ekkor már a szituációkra szabott normák mellett egyre inkább absztrakt standardok és mércék megadásának szintjén is létezett a közösség részéről az egyének magatartásának szabályozása az erények, az erkölcsi elvek és értékek képében.

A jog és az erkölcs mellett egy sor illem- és udvariassági norma is körbeírta az emberek egymás közötti érintkezésének és a nyilvánosság előtti viselkedésének mintáit, és ezek jó része az európai népek történetében hosszú ideig jogi szankcionálást is kapott. Az illem normái melyek legnagyobb része az ember biológiai létéből fakadó szükségleteinek közösség előli elrejtését és meghatározott módjait követeli meg a fejlettebb szintre eljutott emberi közösségekben - ezek kialakulása előtt a középkori Európában a pestis, kolera stb. tömegjárványai mutatták ezek betartásának fontosságát -, és jórészt a családi, illetve a szűk közösségi szocializációban adódnak tovább, és kapnak később is szankciót megsértés esetén a helytelenítés és a megvetés formájában. Az illem mellett az udvariassági szabályok mint a kötelező tisztelet normarendje fogalmazható meg, és hosszú ideig ezek egyáltalán nem a jogon kívül voltak, hanem kemény jogi szankciót is kaptak. Ez egyrészt adódott az alá-fölérendeltségi viszonyok egész életet meghatározó rendjéből, melyben pl. az alárendeltek alázatos köszönése a felsőbbek felé, ezek alázatot kifejező megszólítása stb. stb. az alárendeltség sűrű demonstrálását és ennek megerősítését szolgálták, és ez a legalapvetőbbben hozzájárult az ekkori hierarchikus közösségi rend stabilitásához. De másrészt a kötelező tisztelet szabályainak egy része fakadt az akkori erőszakon nyugvó közösségi érintkezési formák távoltartásának biztosításából is. Például a kézfogással közeledés a másik felé ekkor a fegyver hiányának demonstrálását szolgáltatta jó ideig, vagy a magasabb rendűhöz meghajlással közeledés, vagy a tőle hátrálással eltávozás kötelezettsége az alávetettség demonstrálása mellett szintén a felsőbbrendűek fizikai fenyegetettség előli védelmét is szolgáltatta (lásd Jhering 1898:322-354). Az egyenlőség mindennapi érintkezésekben elterjedése az 1800-as évek végétől felgyorsulóan, illetve a fizikai fenyegetettség minimálisra csökkenése s mindennapokban a modern állami apparátusok korában a kötelező tisztelet udvariassági normáinak létét nagymértékben csökkentette, és a megmaradtakat is teljes mértékben kivette a jog szankciója alól. Azonban ilyen formában az udvariassági szabályok tömege létezik a mindennapi érintkezésekben a társadalom eltérő műveltségű és életkörülmények között élő rétegei szerint differenciált szabályrendszerekben, és amellett, hogy ezen szabályok ismerete és betartása az érintkezésekben az adott társadalmi réteghez tartozást, illetve nem ismerete az ezen kívül állást demonstrálja - így e társadalmi rétegek határainak stabilitását biztosítják -, a mindennapi érintkezéseket harmonikusabbá és a fizikai nyersségtől, erőszaktól távoltartottá teszik. (Az eltérő társadalmi rétegek belső zártságát és a más réteghez tartozók távoltartását szolgáló udvariassági szabályok és más rítusok elemzésére lásd Bourdieu „finom megkülönböztetésekről” szóló munkáját (Bourdieu 1979), a fizikai erőszaktól távoliságot biztosító funkciójukra lásd Jhering 1898).

Elfogadva Jhering elemzését arra a belátásra kell jutnunk, hogy az emberek külsődleges viselkedésére, illetve döntései jó részének fogalmi elhelyezésére az illem és az udvariasság

mellett a divat normáit is be kell vonni a vizsgáldásba. Jhering idején ugyan jórészt csak a testi megjelenés alakítása és a pusztán öltözködési normák jelentették a divat fő területét, de mára a napi élet legkülönbözőbb szektorában a választásokat a divat normái is megszabják. Hogy melyik könyv, film, zene, filozófiai irányzat stb. a kötelezően olvasandó, megnézendő, azt ezek belső értéke, illetve az egyén értékmerői mellett a vonatkozó divatnormák is megszabják. Aki nem látta, nem olvasta ezeket, vagy nem a divat által kiemelt filozófiai irányzat híveként olvas könyveket, az a társasági élet közösségi érintkezéseiben kívülállónak válhat, és mint „műveletlen” vagy „ósdí” lesz minősítve. A legtöbb ember számára – önbecsülése fontossága okán - aztán ez a szankcionálás kötelezővé teszi a divat normái által kiemelték szerinti igazodást.

A modern európai társadalmak – és ezek kirajzásából létrejövő más társadalmak - vonatkozásában tehát az össztársadalmi magatartásirányítási mechanizmusokról a következő kép adható.

**1)** A társadalmi együttélés egy sor területén a végső fokon állami kényszerrel is alátámasztott jogi normák léteznek egyrészt az érintkezésekben a harmónia egy fokának biztosítására, illetve az erőszak és a kényszerítés visszaszorítása érdekében, valamint a társadalom intézményei sértésének megakadályozása ellen (büntetőjog), másrészt a magánakaratok egyezségére alapozott tevékenységek alátámasztására és keretekbe foglalására (magánjog, munkajog, pénzügyi jog) továbbá az össztársadalmi szervezésben megvalósuló tevékenységek szabályozására (alkotmányjog, közigazgatás jog, környezetvédelmi jog).

**2)** A külsődleges magatartások meghatározott irányokba történő formálására a pusztán közösségi helyeslés által alátámasztott és szankcionált módon három normarend létezik, melyek követésekor az egyes emberek tudatában nem társul belső érzelmi mozzanat, inkább rutinszerű cselekvésként kerülnek kifejtésre ezek.

- **Az illemnormák** alapvetően az ember biológiai jellegéből adódó tevékenységeinek közösségi nyilvánosság előli elrejtését, vagy itt végbemenő részének meghatározott formák közé szorítását követelik meg. (Mint Jhering megfigyelte, az illemnormák tulajdonképpen mind tiltó normák, az egyes biológiai szükségletek kifejtésének meghatározott módját tilosnak minősítik, míg az udvariassági normák mint a kötelező tisztelet normarendje pedig mind pozitív tevérsre köteleznek, és nem tiltó jellegűek). Az illemnormák tiltásainak megsértése persze a közösség megvetése mellett jogi szankcióval is alátámasztott lehet, amennyiben szélesebb nyilvánosság előtt nagyobb felháborodást keltő volt ezek kifejtése, és pl. közbotrányokozásként büntetőjogi szankció is járulhat hozzá. A legtöbb esetben azonban a gyerekkori szocializáció után mindenki rutinszerűen betartja ezeket a normákat, és csak ritkán kell a közösség megvetésének és helytelenítésének hatására visszatéríteni a felnőtt embert ezek követésére.

- **Az udvariassági normák** rendje az érintkezésekben a kötelező tisztelet normái, és míg régebben az érintkezésekben főként a szembenállók alá-fölérendeltségének demonstrálására szolgáltak, addig mára a modern társadalmakban csak az érintkezések harmonikus lezajlását segítik, vagy - mint pl. a férfiak udvariassági formáinál a nők, vagy a fiatalabbaknak az idősebbek felé kötelező udvariassági formáinál - a gyengébbel és a kiszolgáltattal szembeni segítőkészség szimbolikus demonstrálása jelenti a normák tartalmát. (De ebből fakad az is, hogy manapság a keményebb feminizmus képviselői a férfiak nők felé kötelező udvariassági formáit, mint a „gyengébb nem”-nek minősítés szimbolikáját elutasítják.) Mivel az udvariassági normák nagymértékben eltérők a különböző társadalmi rétegeken belül - az egyes rétegeken belüli domináns tevékenység, ehhez szükséges képzettség, fizikai erő kifejtés vagy ettől mentesség és a jövedelmük által lehetővé tett megélhetési körülményeik szerint - ezért ezek nemcsak az érintkezések harmóniáját szolgálják, hanem másodlagosan az egyes emberek

társadalmi rétegzettségben elfoglalt helyére is gyors információkat adnak, így az érintkezésekből létrejövő tartós kapcsolatok rendjét is szabályozzák, és ezzel a társadalmi rétegek határainak fenntartását biztosítják. Ez a funkció az utóbbi évszázadban a korábbiakhoz képest kevésbé jelentős a társadalmi rétegek közötti távolság csökkenésével, de így is fontos szerepet játszik.

- Végül a **harmadik normarend a külsődleges magatartások formálásában a divat**, mely öltözködésünk és testi megjelenésünk szabályozása mellett egy sor szellemi szektorban a döntéseinket és választásainkat befolyásolja, meghatározott irányokba tereli. A régi időkben az öltözködés terén a divat helyett inkább a „viseletről” lehetett beszélni, melyben a különböző társadalmi rétegek tradicionálisan kialakult viseletei – rétegeken belül nők és férfiak szerint elkülönülve – hosszú évszázadokra, vagy legalábbis évtizedekre megszabták az öltözködést és testileg a külső megjelenést, és ez változott meg az 1800-as évektől először a felsőbb rétegekben, majd az iparosodás terjedésével és a tömegtermelés kialakulásával az alsóbb rétegekben is, és jött létre a rövid időközönként változó divat előírásai szerinti öltözködés és a külső megjelenés változtatása. Milliók számára tömegtermelésben létrehozott ruhák gyártása egy egységesítő divat nélkül nem is lenne lehetséges, így ennek megjelenése mint modernizációs kellék érthető, de a divat az egységesített nagy társadalmi rétegek közötti eltérésekre a finom distinkciók alkalmazásával - és ezek által, ahogy az udvariassági normáknál is láttuk az eltérő rétegekhez tartozás gyors informálásával e tény felszíni jelzésével - a mindennapi érintkezésekben a társadalom rétegzett szerkezetének stabilitásához is hozzájárul. Negatívuma mindennek persze, hogy a tömegtermelés igényei miatt a gyors változtatás a divat előírásai terén a manipulálásba is átcsap, és a tegnapi divat szerinti ruhák félredobására, és s állandóan újak vásárlására ösztönöznek. De az öltözködésen túl a divat előírásai a legkülönbözőbb szellemi szektorokban is sematizálják a döntéseket, meghatározott irányokba ösztökélik az embereket, mely jórészt szintén szükségesnek mondható az egyes szektorokban levő óriási tömegű választék miatt. (A sok ezer film, könyv, színdarab stb. közül melyiket nézze, olvassa az ember, a sok filozófiai, művészeti stb. irányzat közül melyiknek váljon hívévé?!). A divat sematizáló támpontjai így mint tehermentesítés szolgálják a komplexé váló szellemi szektorokban való eligazodást. Igaz, ez csak akkor biztosítja a minőség szerinti igazodást, ha a divat csatlakozik az egyes szektorokon belüli értékelést kifejező reputáció rangsorokhoz, és tényleg a kiemelkedőt teszi a divat által támogatottá. E téren ugyanaz mondható el, mint az öltözködés terén a manipuláció kialakulásánál, és az esetek egy részében itt is az igazi értékeken túli szempontok játszanak közre az egye szellemi szektorokon belüli divatos irányzatok, könyvek stb. divat általi támogatásához, mások háttérbe tolásához.

**3)** Elérkezve a morál/erkölcs területéhez ezt mint az egyes egyéneknek a cselekvési választásaikban a személyiségük egészét érületileg megmozgató döntési területet kell első megközelítésben megfogalmazni (lásd Luhmann 1989; 1990.) Jellemzően az egyén az erkölcsi/morális döntésnél a felmerülő alternatívák közül a mindennapjaiban máskülönben bevett és előnyösnek számító alternatívákat nem választhatja, és az esetleg nagyobb költséggel járó, nagy munkateher magára vállalását jelentő, vagy az erre reakcióként a környezetében levő csoportok hatalmasainak megtorlását, hátrányokozását vállaló döntést kell meghozni. Ám ezt a döntést az adott szituációban a társadalom közössége részéről absztraktan lefektetett elvek, normák, értékek és erények teszik kötelezővé, és a felnövekvő gyerek a modern társadalmakban a szocializációja során tanmesékben, énekekben, később regényekben, novellákban, színdarabokban, és a mindennapi elbeszélések értékeléseinek hatására teszi magáévá ezeket, és alakul ki benne fokozatosan ezek lelkiismereti működéssel megerősítése. Ha egy szituációban hátrányokat kell vállalnia, hogy az erkölcsi értékeknek, elveknek megfelelően cselekedjen, és nem tette ezt, akkor büntudata kínozni fogja még napokig, ezzel szemben, ha a mindennapi kellemetlenségek beálltát vállalta az erkölcsi értékek szerinti döntéshez ragaszkodva,

lelkiismerete nyugodt lesz, büszkeség tölti el önmagával szemben, és ez erőt ad további döntéseihez. (Egy önmaga számára is „rongyember” semmilyen területen nem tud kiemelkedőt alkotni, ehhez energiát és motivációt találni magában.) De az egyén nemcsak belülről kap negatív szankciót, vagy pozitív visszaigazolást az erkölcsi döntés vállalása, vagy ettől megfutamodása esetén, hanem a külső környezet is negatív, vagy pozitív hatást fűz ehhez, és az egyes ember ennek anticipálása révén is ösztökélve lesz az inkább erkölcsi normáknak megfelelő döntés vállalására, mintsem a kényelemszeretete miatt ettől eltekintésre. Ha például az ember szülei egy körülmény változása folytán éhezés és nélkülözés elé néznek, és ő jó körülményei ellenére nem segít nekik, mert saját kényelméből esetleg alaposan engedni kellene, akkor nemcsak a büntudat kíséri az ilyen döntést, hanem az erről tudomással bíró környezete is megvetéssel fogja sújtani, és ugyanígy fordítva egy lemondással járó döntés meghozatala után a környezet - akár csak a szűk rokonsági kör - mint a morális tartás megnyilvánulását fogja értékelni. (Persze hozzá kell tenni, hogy a modernizáció egyik aspektusaként kibomló urbanizációval együtt jár a személytelenedés, a közeli ismeretség nélküli személytelen nagyvárosi élet, és az egyén körüli közösségek - szomszédságok, nagycsaládi rokonságok stb. - elporladása a külső morális ellenőrzés és ösztökélés szerepét csökkentette az utóbbi évtizedekben, és így jobban a belső lelkiismereti szankcionálásra marad a morális döntés vállalása!)

A konkrét szituációkra szabott erkölcsi normák mellett az ezekből kiemelt absztraktabb jellemzők is kifejezést kapnak a fejlettebb társadalmakban, és az európai fejlődésben már a görögnél megjelentek az absztrakt erények: az áldozatkészség, a bátorság, a hűség, a jóindulat, segítőkészség, szerénység, illetve ezzel szemben az erényes cselekvésekkel szembenálló rossz magatartás kategóriatáblázata: a gyáva, a rosszindulatú, a hiú, az, irigy stb. bűnei. A modern társadalmak gyermekének szocializációja egy érettségi szint után - mint Kohlbergnél láthattuk - a pusztán szituatív normák mellett ezeket is megismerteti, és a gyerek a nevelés hatására belsővé teszi, illetve az egyes normákat ezek fényében is – most már tudatosabban - elfogadja, de az absztraktabb erények, erkölcsi elvek és értékek ezek kritikájához is hozzájárulhatnak, és a bevett normák egy részének elvetése felé is ösztönözhet.

Fontos, hogy tisztázzuk a konkrét erkölcsi normák viszonyát az absztrakt erényekhez, erkölcsi elvekhez és értékekhez, mert mint láttuk erős tendencia van a morálelméletek terén a közerkölcs és az absztrakt erkölcsi elvek, értékek szembeállítására. Egyszerűbb esetekben nincs gond, mint láttuk a szülő és a gyermek viszonyára felhozott példában, és az elterjedt közerkölcs, illetve az absztrakt elvek és értékek könnyen láthatóan egységben vannak. De a legtöbb esetben inkább arról van szó, hogy egyszerre több erkölcsi elv és érték is bejön a szükséges döntésbe, és egyik szerinti döntést csak a szembenálló érték szerint kötelező döntés kárára lehet meghozni, pedig az is erkölcsi érték által megkövetelt lenne. Például álljon ki az ember az őt és a kollégáit állandóan megalázó főnökével ellen nyilvánosan szembeszállva, amikor az szinte a munkahelye biztos elvesztéséhez vezet, és van három gyermeke, akik ennek révén a legnagyobb nélkülözésnek lesznek kitéve. Az esetek többségében pedig inkább az a helyzet, hogy különböző fokban, de szembenálló erkölcsi értékek szerint az egyik érvényesítése a többi háttérbe tolását vonja maga után. Vagyis nemcsak morális erő kell az e szerinti döntéshez, de nagy gondolati munka is, hogy miként próbáljon egyensúlyozni az ember a szembenálló erkölcsi követelmények között, és az optimális döntést hozza meg. Ez a szellemi döntési teher pedig az emberek legnagyobb része számára a mindennapi élet gyors ritmusában egyszerűen teljesíthetetlen, és ebből eredően a szélesebb társadalom által általánosságban helyesnek gondoltat, és a szocializációjában megtanult normát fogja követni a legtöbb szituációban. Ahogy Eduard Spranger kifejti, a Kanttól induló individualisztikus morálelmélet hajlamos egy elvont Jó/Rossz közötti választásra leszűkítve felfogni az egyes ember morális döntését,

miközben a valóságban az mindig egy sor kényszer és motiváció által körbefont módon, információhiány, illetve szokásosan adott sematikus szituációdefiniálás rutinja mellett történik (Spranger 1936:12, de hasonló kritika egy újabb írásban: Horkay Hörcher 2002:25). (Lásd erre Kantnak egy különösen életidegen morális döntés példáját, amikor egy szemponthoz ragaszkodva az így döntő egész családjának teljes tönkremenetelét is pozitívan említi Kant im. 283.p.).

A Habermas korábbi álláspontjaként, vagy Höffe és Heller moráleméletében látott álláspontként kiemelt alacsonyabb rendű, szabályszerű közmorál kontra magasabb rendű, ezt elvető elvi-kritikai (diskurzus) morál feltételezése kétirányú gondolati hibát vét. Eltekint ez egyrészt attól, hogy a szabályszerű erkölcsi normák is az absztrakt elvek, értékek és erények által formáltak, és megszüntetve-megőrizve bennük ott rejlenek ezek is, másrészt lehetők gondolja az egyének folyamatos cselekvéseiben a mindenkori szembenálló erkölcsi elvek optimalizálására elvégzendő szellemi munkát. Mint Heller kiemeli, ma erre még csak a szellemi elithez tartozó néhány ember képes, de optimista abban a tekintetben, hogy ez általánosan minden ember számára lehetővé válik. Ténylegesen erre a folyamatos életben még egy Heller, egy Höffe, vagy más morálfilozófus sem képes, akik a könyvek ezreinek olvasása mellett az egész életet arra szánták, hogy az általános erkölcsi elvek alapján optimalizáló eljárásokat dolgozzanak ki. Azt, hogy az egyes szituációban mi az erkölcsileg/morálisan konkrétan helyes döntés, a más munka alól felmentett és csak morálfilozófiai dilemmákra szakosodott morálfilozófus is csak a tévedés nagy kockázata mellett tudja megcélozni, nem hogy a mindenféle munkákban teljesen lekötött emberek milliói a mindennapjaikban erre absztrakt elvekből levezetve képesek lennének. És az eddigi történeti menet tapasztalatai inkább a modern ember egyre nagyobb döntési teher alá kerülését mutatják, és nem az ez alóli felszabadulást, amit Marxék még optimistán feltettek a kommunista emberkép kialakulásában reménykedve.

De van még egy további probléma, mely a erkölcsi/morális elvek-értékek szerinti döntés kérdését bonyolultabbá teszi. Ez az ilyen döntések kognitív-ismereti oldalát érinti. Az előbb jelzett szellemi munka - a számba jövő, különböző morális elvek és értékek optimális kombinációjának kidolgozása a felmerült döntéshez és cselekvéshez - csak a döntési teher egyik részét jelenti. A másik része ennek abban áll, hogy magát az egyes szituációt a realitásnak megfelelően definiálja az ember, és az ehhez felmerülő információkat elrendezve meg tudja mondani, hogy mi is a helyzet, következésképpen ennek függvényében mit is követelnek meg az erkölcsi/morális elvek-értékek. A mindennapjaiban az ember pedig szükségképpen sematikus fogja fel a helyzetet, néhány eset tapasztalatából gyors kiáltalánosításokat tesz, illetve vesz át másoktól ilyen bizonytalan általánosításokat, és ez elégséges is a mindennapi tájékozódáshoz, a bajok, veszélyek elkerüléséhez, még ha e tapasztalatok egy része nem is állná meg a helyét tudományos állításként. Hosszabb távon azonban a „népi bölcsesség” a sokszoros leellenőrzésben elveti a bizonytalan általánosításokat, és másik oldalról megerősíti a mindennapi tapasztalatok megmaradt részét, és az ebben levő meglátásokhoz közmondások, népi mondókák, aforizmák stb. formájában erkölcsi értékelést is fűz. A közmorál/közkerölcs szituációkra szabott magatartási normáiban és ítélezési sémáiban tehát a felmerülő absztraktabb elvek és értékek esetre illő kombinációinak megadása mellett tetemesebb kognitív munka is lapul. Így amikor a morálfilozófusok a „kritikai morállal” az absztrakt elvekből dedukálva konkrét szituációra vonatkozó morális kiállásokat és erkölcsi szabályokat konstruálnak meg, akkor nem egyszerűen egy alacsonyabb rendű szokáserkölcset félretolását és ezzel az erkölcs nemesítését végzik el, hanem a közösség népitéleteiben és kollektív bölcsességében kialakított morális kombinációt egy-egy szituációra egy másikra kívánják felcserélni. Különösen az átfogó társadalom életét érintő események információinál gond az,

hogy ezek csak a fősodor média esemény-bemutatásának szelekciójában érhetik el a legtöbb embert, és az ebben levő tendenciózus szelektálások (politikai szempontok és a médiát uraló tőkércsoportok érdekei miatt) szemben állnak a társadalom széles tömegeinek mindennapi tapasztalataival abban a tekintetben, hogy ténylegesen mi is történt, és így olyan morális kiállásokat követelnek, melyek szemben állnak az átfogó társadalom erkölcsi-morális értékeléseivel. (A következő pontban ennek részletesebb okaira még kitérünk)

A közerkölcs és az absztrakt elvek és értékek viszonyára a kép tehát úgy adható meg, hogy társadalom nagy csoportjaiban létező erkölcsi normák, melyek az egyes visszatérő szituációkra szabva megmondják, hogy mit kell tenni az egyes embernek, és az ezeket formáló absztraktabb erények, elvek és értékek az esetek jó részében egy egységet képeznek, az előbbiek az utóbbiak konstellációit (előnyberészesítések, részleges háttérbe tolások) tartalmazzák a közösség hosszú tapasztalatai nyomán. Van, amikor az egyes ember olyan ritka erkölcsi szituációban találja magát, amikor a számba jövő erényeket, elveket és értékeket magának kell latolgatni ahhoz, hogy kialakítsa mit is tegyen, de ez túlságosan sűrűn nem lehetséges, az ehhez szükséges döntési terhet a modern ember nem tudja vállalni, és így is lehetséges, hogy utólagos információk fényében hibásnak fogja találni a valamikor nagy morális elégedettségét hozó döntését.

Összefoglalva tehát az elemzést: a közmorál/közerkölcs erősebben szituációkhoz tapadó normáiról és az ezekben rejlő erény/elv/morál konstellációkról, másik oldalról pedig az ezek revíziójára és elvetésére ösztönző absztrakt morális elvek és értékek kritikai moráljának álláspontjáról azt lehet mondani, hogy az individualista absztrakt morált hirdető morálemléletekben hibás a közmorált pusztán szokáserkölcnek leminősítő álláspont, melytől az elvek és értékek általi formálást teljesen elvitatja, illetve hibás az az optimizmus, amely a mindennapi életben a döntési tehertől eltekintve lehetőséget lát egy olyan, tudatos egyéni döntésekkel működő morált, mely ma még csak egy kis szellemi elit sajátja, de később a teljes társadalom e szerint tudna élni. A közmorál esetleges eltűnése, melyet veszélyként Heller Ágnes is felhoz az egyéni morál („erkölcsi autonómia”) ma még csak propagálásának korszakában, így a társadalom integrációjának szétesését hozná magával.

## **5. A közmorál eltüntetésének és a kritikai morál mindenhatóságának kritikája**

Mint a bevezetőben jeleztük, ha tartalmilag megnézzük a közösségi erkölcsöt feltételező és az egyéni morális döntéseket ehhez szilárdan hozzákötő, az ezek által azt meg nem változtatható pozíciót, és ezzel szemben az egyén szabad reflexiójával önmaga számára létrehozott morál propagálásának pozícióját, akkor az utóbbit mint a közösségi erkölcs anyagának teljes szabadsággal változtatható pozícióját, míg az előbbit, mint a közösségi erkölcsöt mozdulatlanak és változatlanak feltevő pozíciót ragadhatjuk meg, és így is ki fejezhetjük a szembenállásuk egy fontos aspektusát. Ezt az aspektust a középpontba emelve azonban összehasonlíthatóvá tettük az erkölcs/morál területének két szembenálló pozícióját a más szellemi szektorokban a változtathatóságról és ennek korlátairól szóló vitákkal és itt megfigyelhető történelmi trendekkel. Különösen a jog területén kapott ez széleskörű elemzéseket, és az 1900-as évek elején a jogszociológia mint kutatási ág épp annak észlelése után jött létre, hogy bár a modern államgépezet apparátusainak kialakulása lehetővé tette az 1800-as évek elejétől egyre szélesebben a korábbi szokásjogi rögzítettségben levő jog - mely csak a fűnövésszerű lassúsággal, generációk változásaival volt kis részletekben

megváltoztatható - gyors átalakítását, de egy szint után az így létrehozott írott jogi normák mint papírjogi szabályok csak elszaladtak az emberek feje felett, és nem váltak ténylegesen követett joggá. Ugyanígy megfigyelhető a modern művészeti ágakban is, hogy a kialakult tömeges szépérzék formálható a tudatos esztétikák, irodalmi és más művészeti kritikák egyszerűsített leírásainak folyamatos publicisztikai és oktatásbeli terjesztéssel a művelődési szint emelkedésének egy foka után, de a legszélesebb tömegek szépérzéke csak egészen lassan változtatható, így az ettől elszakadó esztétikák mércéi és a művészeti ágakon belüli standardok szerint alkotók művei csak szűk elitkörökben találnak tetszésre, de szélesebb rétegekben visszhangtalanok maradnak.

A csak lassú változtatást elviselő tömeges normakövetés és tömeges szépérzék léte ellenére bizonyos változások azonban végbemennek, és ezt évek vagy több évtizedek viszonyában láthatjuk a tömeges jogérzék eltolódásával, vagy ugyanígy a szépérzék megváltozásánál is évtizedek alatt, amikor a korábbi korszakban nagy tetszést arató művek ugyanazon a széles tömegszinten mára giccsesnek és ripacskodónak minősülnek. És hogy egy-egy társadalomban vagy szélesebb kultúrkörben a tömegek szintjén van meghatározott jellemzőkkel körbeírható szépérzék pl. az irodalom vagy a filmek területén, azt rögtön láthatja, aki pl. az indiai sikerfilmeket elhozza egy európai országba, és itt akar ezekből tömegsikert elérni. A tömegesen bevett szépérzék eltérése a két kultúrkörben ezt lehetetlenné teszi.

Az e szellemi szférákban szerzett tanulság a tömegesen bevett jogérzékéről és szépérzékéről, illetve az ezek alapján történő cselekvések és megítélések működéséről azt mutatta az elemzésekben, hogy ha létrejönnek ezekben a szektorokban a tudatos reflexió intézményei (a tudatos jogalkotási gépezetek, vagy a művészeti folyóiratok, esztétikai és irodalomkritikai zsűrizések stb.) és az ezek alapján működő írott jogi normák és művészeti tevékenységek, illetve termékeik rendszere, akkor ezek tömeges követését, illetve elfogadását is külön mechanizmusokkal és intézményekkel kell biztosítani, mert máskülönben mint papírjog, vagy mint művészi eredetiség minden követés és realizálódás, illetve hatás nélkül maradnak. A jog terén ez egyrészt a visszafogottabb jogváltoztatást kényszerítette ki az 1900-as évek elejének jogszociológiai feltárásai óta, de másrészt a mégis szükséges jogváltoztatásokhoz az egyes területeken úgy is igyekeznek reális követést biztosítani, hogy az itteni cselekvéseket előzetes hatósági engedélyhez kötik, és a hatóság a jogi előírásoknak megfelelést megvizsgálva adja ki csak az engedélyt, ezzel biztosítva egyedi esetekben is a tömeges cselekvésekben a jogi norma szerinti lefolyást. Vagyis miután a jogi normák létrehozását tudatos döntéstől tették függővé az 1800-as évektől egyre szélesebben, és sűrű időközönkénti változtatásuk jött létre, ezzel párhuzamosan a jogi normák egy részénél (a hatósági-közigazgatási jogi területein) még az egyedi realizálódása sem maradt az önkéntes jogkövetésre bízva - amit bíróságok döntenének el, ha az emberi érintkezésben ezek vitássá válnak -, hanem a jog alkalmazása is tudatos egyedi hatósági döntéstől vált függővé, és csak így lehetett biztosítani a gyorsan változtatható jog tömeges követését. Ez persze lemerevíti és bürokratizálja a mindennapi emberi döntések illetve cselekvések lehetőségeit, és az élet mindennapjait ezer és ezer hatósági eljárásához kötve állandó frusztrációt és tömeges elégedetlenséget hoz létre, így csak óvatosan lehet ezek számának növelésével bánni, de e nélkül meg csak papírjog maradna a sok és szükséges jogi előírás a sűrű változtatások esetén. És még emellett is, a döntéstől függővé vált, pozitíválódott és bevett jogi előírásokat könnyelműen változtató jog egyes részei így is sok esetben papírjog maradnak minden követés nélkül.

De a modern művészeti ágakban is látható, hogy az esztétikákkal és művészeti professzionisták kritikáival és a intézményeivel ellátott művészeti tevékenységeknél és termékeiknél is hasonló jelenségek vannak mint a pozitíválódott jogban, és az ottani,

papírjognak maradás megfelelője itt a tömeges művészi visszhangtalanság. Szűk körű esztéta és irodalmi kritikai stábok, intézményes zsűrizések jönnek létre, melyeknek megfelelően a művész - ugyanazonokon az esztétikai és művészetelméleti és -alkotási leírásokon szocializálódva és a művészeti tevékenységét ezekre alapozva begyakorolva -, de a tömeges széperzéktől eltérés miatt szélesebb körökben visszhangtalan marad. Csak a művészetfogyasztó tömegek belső differenciálódása, és a műveltebb körökből elitkörök kiemelkedése „vájtt fülű” illetve ezeket körbevevő sznobok csoportjaival teszi lehetővé, hogy némi visszhangjuk legyen a tömegesen bevett széperzéktől eltérően alkotó professzionális művészeknek, és az eltérő széperzék szerinti standardjaik egy része évtizedek lassú ritmusában átalakítsa a milliós tömegek szintjén levő széperzékét.

E két szellemi szektorban a tanulság tehát a meglévő szellemi anyagok és tömegek érzékébe beivódott „jogos” és „szép” változtathatóságát illetően, hogy *csak részleges és lassú tempóban végrehajtott változtatások tudnak átmenni, és még ez a lassú változtatási tempó is csak külön mechanizmusok és intézmények létrehozásával vált itt lehetővé*. Nézzük meg, hogyan áll ez a helyzet a közmorál/közkerölcs területén.

Bizonyos fokig az erkölcsi szektorban is megfigyelhetők azok az 1800-a évek második felétől felgyorsulóan létrejövő intézmények és mechanizmusok, melyek az emberek erkölcsi ítéletének átforgalmazását célozzák meg, és amelyek révén az erkölcsi normák/elvek/értékek éppúgy pozitívalódnak - azaz döntéstől válnak függővé - mint a szokásjogból írott joggá átfejlődésben történt, vagy a művészeti szférában a tömeges széperzék felett a szépítéletek esztétikákkal és művészeti kritikákkal ellátása kapcsán láttuk. Míg azonban ott egy önálló professzionális alrendszer bomlott ki ezek gondozására - pl. a jogrendszer és a jogászság képében - addig az erkölcs terén ez nem tudott végbemenni, hanem egy sor szellemi szféra mellékesen, a fő tevékenysége ellátása közben látja ezt el.

- A vallási szféra, mely kereszténységben hagyományosan az üdvözülés központi aspektusának tartotta az érzület milyenségét, a lélekápolás feladatát kiemelkedőnek tekintette, és folyamatosan végezte. Csak a modern időkre tekintettel e szféránál az európai társadalmakban az istentiszteletek erkölcsi nevelését, illetve a katolikus egyházban ezen túl még a gyónási tevékenység közbeni erkölcsi nevelést kell említeni. A templomba járás csökkenésével és a szekularizációval azonban ma már ez mint össztársadalmi erkölcsi nevelés nem jön szóba, miközben persze a kereszténységnek a lelkiismeret és tudati érzületre figyelő sok évszázados tevékenységének gyümölcsei mélyen beivódottak már az európai népeknél és az itteniek kirajzásából létrejött más népeknél az ateistává lett társadalmi részbe is, és a valamikori keresztény erkölcsi mércék és értékek ott vannak implicite ezek tudatában is.
- A művészetek közül a regények, novellák, színdarabok tömeges erkölcsi nevelő és átnevelő hatása az írástudás általánossá válásával különösen az 1800-as évek végétől bomlott ki, és ezt a kommunikációs médiumok skálájának bővülése a mozi mellett a rádiózás majd a televíziózás megjelenésével az 1950-es évektől a folyamatos erkölcsi érték gondozás és formálás centrumába tette. A nagy filmsorozatok és szappanoperák sokmilliós nézettsége - heti esetleg többszöri adásokkal - az e filmekbe betáplált erkölcsi dilemmák meghatározott irányú feloldásának sugallásával és sulykolásával bizonyos fokig át tudja építeni a milliók erkölcsi érzékét és erkölcsi normáit/elveit/értékeit. (És ez a fiatalabb és még formálhatóbb erkölcsi érzékkel rendelkező rétegekben fokozottabban lehetséges!) Ez az erkölcsi befolyásolási hatalom a tömegmédia kezében a sokmilliós tömegek felett azonban a tapasztalatok szerint sokszor egyáltalán nem az erkölcsnemesítés, a harmonikus együttlét fontosságának hangsúlyozása és az ilyen magatartási normák sulykolása felé hat - noha akadnak ilyen filmek és műsorok is az egyes csatornáktól

függően -, hanem a profitmotívum miatti nagy nézettségre törekvés és konkurencia legyűrése érdekében az alpári ösztönök felkeltése és a műsorok ezekre alapozása sokszor erkölcsrombolást hoz létre. Vagyis miközben a tömegmédiá kiépülése szinte a jogot meghaladóan pozitívalni tudta az erkölcsi normavilág tömeges szintjén az átformálási lehetőségeket, addig ez a potenciál a profitmotívumra törekvés révén nemhogy az erkölcsépítésre és az erre alapozott erkölcs-formálásra kapna lehetőséget, hanem jórészt inkább az erkölcsrombolás felé kap kihasználást. A profitmotívum mellett persze itt egy mélyebb összefüggés is van - melyre még vissza kell térni - és ezt úgy lehet röviden megfogalmazni, hogy az utóbbi évtizedekben a nyugati világban a globalizáció folyamatai az egyes nemzeti társadalmak fölé egy egységesülő termelési és uralmi rendet kezdtek kiépíteni, és ennek révén egy folyamatos küzdelem alakult ki a helyi, nemzeti társadalomszervezést védő erők és a globális uralmi rend erői között. A létező közérkölcök pedig értelemszerűen a nemzeti társadalmak hagyományos normái, elvei és értékhangsúlyai szerint formálódtak, így a globális uralmi rend erőinek nemzeti társadalomszervezés visszaszorítására tett erőfeszítései ezek felmorzsolását is célozzák. A globális média hatalmak kezében levő helyi, főként kereskedelmi médiák erkölcsromboló tevékenységének elemzésénél ettől a összefüggéstől nem szabad megfélekedni.

- A tömegmédiá azonban a direktbb erkölcs-formálása mellett a híryananyagok és a világ eseményeinek kézhez tartásával is meghatározza az erkölcsi ítéleteket. Igaz, az előbbihez képest ennek már szorosabb korlátai vannak, mert a tömeges események hosszabb távon közvetlen érzékeléssel is eljutnak a sokmillió ember tudatába, és ekkor a valósággal szembenálló sugalmazásával nemhogy manipulálni tudná a médiá az esemény tömegtudatba kerülését, hanem inkább visszacsapó hatásként az emberek mint hazugságot vetik el a médiá teljes hírbemutatását. E korlát ellenére azért a médiá e téren is nagy szabadságot élvez sokszor, és befolyásolni tudja a tömeges erkölcsi értékeléseket.
- Végül ki kell térni az erkölcsi normák/elvek/értékek pozitíválódásának elemzésénél az utóbbi évtizedekben óriási mértékben felerősödő emberi jogi doktrínára és ennek intézményrendszerére, mely az erkölcsi szférát a joggal összefonva mindkét szférát átformálja. Az emberi jogok feltételezése mint a természet által az emberbe ültetett örökjogok feltételezése - a korábbi, isteni természetjogban való hit helyett - az 1600-as évek végétől kezdve formálta a fennálló feudális állapotokkal szembeni politikai és eszmei küzdelmeket Európában, majd az ezekkel összekötött követelések részleges (legalább formális) megvalósulása a polgári átalakulás nyomán, illetve a történelemszemlélet tudományos alapokra helyeződésével ez az 1800-as évek elejétől mint naivitás elvetésre került. A szűk szellemi körökre (főként a katolikus teológusokra) visszaszorult természetjogban való hit aztán az 1940-es évek közepétől a második világháború lezárását követő események kapcsán kapott ismét erőre - kevésbé a tényleges morál- és jogfilozófiában, mint inkább az ideológiai-szemleli szférában. Ugyanis az ekkor dominánssá vált amerikai katonai és politikai vezetés a legyőzöttek vezérkaraival leszámolás során az ehhez hiányzó nemzetközi jogi anyag pótlására a természetjogi eszmét reaktíválta: bár a legyőzöttek államainak helyi joga lehetővé tette a számon kért cselekményeket, de ezeket mint a természetjoggal szembenállókat meg kellett volna tagadniuk az alárendelteknek, mert ezek ezen az alapon semmisnek minősültek. Ez a háború utáni légkör a reaktívált természetjognak óriási terjesztést biztosított, és az ideológiai ösztökélés e felé a jog- és morálfilozófiában is egy időre bizonyos teret nyert, ám ez hamar lehanyatlott, és a nürnbergi perek után ezek sulykolása elült. Csak az 1970-es években nyertek ezek az eszmék ismét teret, ahogy az amerikai vezetés a szovjet blokkal szembeni felmorzsolás taktikáját az emberi jogok ottani megsértéseinek nyilvánosság előtti folyamatos hangoztatására kezdte alapozni (lásd a Carter-doktrínát és a helsinki egyezményt). A szovjet blokkon belüli szellemi ellenállás így ettől kezdve az emberi

jogokért való politikai és szellemi harc formáját öltötte, és ez ismét pátozzal töltötte el a természetjognak ezt a verzióját a nyilvánosság előtt. Később ugyanezt a szellemi taktikát folytatta aztán az amerikaiak által dominált nyugati világ az 1990-es évek elejétől, amikor a szétesett szovjet blokktól függetlenné vált közép- és kelet-európai államokat integrálni kezdte, és az itteni helyi törvényhozások feletti ellenőrzést az emberi jogok központi kezelésére alapozta. Európában a strassbourgi emberjogi bíróság nemzeti törvényhozások feletti ellenőrzése, valamint a helyi alkotmánybíróságok különböző fokban emberi jogi doktrínákhoz kötése központi szerepet biztosítottak az amerikai intézmények és szerzők által dominált emberjogi eszmekincsnek. A média nagy részének ehhez kötődése ezekben az országokban pedig a mindennapok vitáiba és döntéseibe is leviszi az emberjogi ideológia érveléseit és szempontjait. Ez pedig egy kibogozhatatlan egységben tartva a morális elveket és a jogi normákat a jogi vitákat is állandóan morális érvekkel keveri, és ezzel látszólag a morális aspektus növekedése jön létre napjainkra. Persze ezt látszólagosnak kell nevezni, mert ténylegesen a nagy erővel terjesztett morálfilozófiai alpművek és különösen ezek média általi konkretizálásai a legközvetlenebbül összefonódnak a globális nyugati világban domináns társadalmi csoport politikai érdekeivel és céljaival, és az egyes nemzetállamok törvényhozása feletti emberjogi kontroll csak a morális takarót biztosítja a globális rendhez. (A kritika ellenére hozzá kell tenni, hogy bizonyos ellentétek oldásában pozitívan is hatnak az emberi jogok már ma is, és kiszabadítva a globális uralmi rend szolgálata alól lehetne találni bennük a jövőben is potenciált a harmonikus társadalmi állapotok biztosítására, noha természetjogi származtatásuk tudományosan ma már nem állítható).

Összességében tehát az látható, hogy egyrészt a tömegmédiák mindennapokat átható ereje révén az egyes emberek erkölcsi normáinak, elveinek pozitíválódását - tudatos társadalmi döntéstől függővé válását és ezzel folyamatos átformálási lehetőségét – létre tudták hozni, másrészt az emberjogi doktrína központi válása a jog működése felett egy összefont morális/jogi érvelési rendszerbe fogta össze a nyugati civilizációs kör társadalmainak jogszolgáltatásait. Azonban mindkét rész alapvetően elszakad a helyi nemzeti társadalmak belső csoportjaitól, illetve az ezek által vallott erkölcsi-morális elvi hangsúlyoktól, és az erkölcsi-morális pozitíválódásnak ez a kettős rendszere egyrészt a globális média főként Amerikában székelő erőinek központi erkölcs-termelését viszi le a helyi népekhez, másrészt az emberjogi ideológia szintén amerikai termelő központjai formálják felülről a helyi jogrendszerek morális érvekbe öltöztetett tevékenységét. Ez a kettős globális erkölcsformálás tagadhatatlanul hat, és pozitíválta bizonyos fokig a helyi népek erkölcsét, de ez a tudatos erkölcsformálás sokszor mint pusztá propaganda lepleződik le, illetve a helyi népek elitjeinek jó része mint az amerikai szellemi gyarmatosítást kezeli és harcol ellene.

## Irodalom

Bódig/Györfi/Szabó (szerk.) (2004): A Hart utáni jogelmélet alproblémái. Miskolc Bíbor Kiadó.

- Bourdieu, P. (1979): *La Distinction. Critique sociale du jugement.* Les éditon de Minuit. Paris.
- Habermas, Jürgen (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats.* Suhrkamp. Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (2001): *A kommunikatív etika.* Új Mandátum Kiadó. Budapest 2001.
- Hartmann, Nicolai (1925)(1962): *Ethik.* (4. unveränderte Auflage.) Walter de Gruyter Verlag. Berlin.
- Hartmann, Nicolai (1932)(1962): *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften.* Walter de Gruyter Verlag, Berlin.
- Hartmann, Nicolai (1962): *Ethik.* Walter de Gruyter Verlag, Berlin.
- Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (1971): *A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és az államtudomány vázlatja* (ford. Szemere Samu), Akadémia kiadó. Budapest.
- Heller Ágnes (1994): *Általános etika* (ford. Berényi Gábor), Cserépfalvi Kiadó. Budapest.
- Höffe, Otfried (1992): *Lexikon der Ethik.* (Vierte, neubearbeitete Auflage).Verlag C. H. Beck. München.
- Horkay Hörcher Ferenc (szerk.) (2002): *Közösségelvű politikai filozófiák.* Századvég Kiadó. Budapest.
- Horváth Barna: *Az erkölcsi norma természete.* A Budavári Tudományos Társaság kiadványa. Budapest. 1926.
- Jellinek, Georg (1967): *Die sozioethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe.* Georg Olms Verlagsbuchhandlung. Hildesheim.
- Jhering, Rudolph (1898): *Der Zweck im Recht.* Zweiter Band. Druck und Verlag von Breitkopf und Härtel. Leipzig. (Dritte durchgesehene Auflage).
- Kant, Immanuel (1991): *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája.* Gondolat. Budapest.
- Lind, Georg (1983): *Entwicklung des moralischen Urteilens - Leistungen und Problemen der Theorien von Piaget und Kohlberg.* In: Lind/Hartmann/Wakenhut (hg.): *Moralisches Urteilen und soziale Umwelt. Theoretische, methodologische Untersuchungen,* Beltz Verlag Weinheim und Basel. 25-40.p.
- Lind, G./R. Wakenhut (1983): *Tests zur Erfassung der moralischen Urteilskompetenz.* In: Lind/Hartmann/Wakenhut (hg.): *Moralisches Urteilen und soziale Umwelt. Theoretische, methodologische Untersuchungen,* Beltz Verlag Weinheim und Basel. 59-80.p.
- Luhmann, Niklas (1989): *Ethik als Reflexionstheorie der Moral.* In: uő: *Gesellschaftstruktur und Semantik.* Band 3. S. 358-447. Suhrkamp, Ftankfurt am Main.
- Luhmann, Niklas (1990): *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral.* Suhrkamp. Frankfurt am Main, 1990.
- Macintyre, Alasdair (1999): *Az erény nyomában. Erkölcselméleti tanulmány.* Osiris. Budapest, 1999.
- Nyíri Tamás: *Alapvető etika.* Szent István Társulat, az Apostoli Szentszék Könyvkiadója. Budapest, 2003.
- Pokol Béla (1993): *Habermas jogfilozófiája Magyar Filozófiai Szemle 1993/5. szám.*
- Pokol Béla (2003): *Feljegyzések a XXI. Jogfilozófiai Világkongresszusról. Jogelméleti Szemle 2003/3.*
- Pokol Béla (2008): *Hart és vitapartnerei a jogról, az erkölcsről és az autoritásról. Jogelméleti Szemle 2008/1.*
- Rohls, Jan (1991): *Geschichte der Ethik.* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag. Tübingen.
- Schulz, Fritz (1961): *Geschichte des römischen Rechtswissenschaft.* Hermann Böhlau Nachfolger. Weimar.
- Spranger, Eduard (1936): *Közérkölc és személyes erkölcsiség.* (Előadás a budapesti Kir. M. Pázmány Péter tudományegyetem aulájában 1936. március 9.-én). Királyi Magyar Egyetemi

Nyomda. Budapest.

Sumner, William Graham (1978): Népszokások. Szokások, erkölcsök, viselkedésmódok szociológiai jelentősége. Gondolat. Budapest. 1978.

Tugendhat, Ernst (1994): Vorlesungen zur Ehtik. 2. Aufl. Suhrkamp. Frankfurt am Main.

Váriné Szilágyi Ibolya (1994): Amit Lawrence Kohlbergről tudni érdemes: Kohlberg hozzájárulása az erkölcs pszichológiájához. In: Uő (szerk.): Az erkölcs a néző és a cselekvő szemszögéből. Scientia Humana Budapest, 1994:11-41.

# Tárczy Edit Zsuzsanna

## Auguste Comte pozitívizmusa

### Bevezetés

Jelen tanulmány célja Auguste Comte pozitívizmusának bemutatása. Tekintve, hogy általában pozitívista gondolkodóként aposztrofálják, ez nem tűnik nehéz feladatnak, azaz a teljes életmű egy kivonatát kell elkészíteni.

Azonban ez így nem lenne tisztességes. Comte munkássága kapcsán ugyanis már életében felmerült az a kérdés, hogy egységesnek tekinthető - e. Három korszak különböztethető meg, de ezek közül inkább csak az első tekinthető pozitívista jellegűnek - később részletezett okok miatt - és mivel a második és harmadik periódus tulajdonképpen szorosan egymás folytatása, ezért azokkal - ha a pozitívizmus szempontjából mérvadó Comte - t vizsgáljuk - nem érdemes olyan részletességgel foglalkozni, de nem is mellőzhetőek, mivel tiszteletben kell tartani Comte véleményét, aki egész rendszerét pozitívista jellegűnek tekintette. Mindazonáltal a két korszak csak röviden kerül említésre ebben a tanulmányban.

### I. Comte kora és munkássága – főbb vonások

*„Positivism consists essentially of a Philosophy and a Polity. These can never be dissevered; the former being the basis, and the latter the end of one comprehensive system, ”<sup>1</sup>*

*„ A pozitívizmus alapvetően a Filozófiából és a Közösségből áll. Ezeket nem szabad szétválasztani; egy átfogó rendszernek az előbbi jelenti az alapját, és az utóbbi a végét. ”*

A pozitívizmus – mint módszer – a tudomány feladatának a tények megállapítását és leírását tekinti. Az értelmezést elutasítja, a megismerés egyetlen forrásának az empiriát tartja, mivel ami a tapasztalaton túli, az tudománytalan, ellenőrizhetetlen, tehát értelmetlen és spekulatív. Ezzel a módszerrel a tudomány tények halmazaként jelenik meg, ráadásul - mivel a pozitívizmus nem tesz különbséget a lényeg és a jelenség között, és a jelenségeket ugyanazon a szinten helyezi el - valamennyi tény egy szintre rendeződik. Ennek alapján a pozitívizmus minden jelenséghez ugyanazon tudományos módszerrel kíván közeledni és ez által egységes tudományt kialakítani. Célja, hogy a társadalomra is a természettudomány eljárásait alkalmazhassa, a megismerés egyetlen formája pedig csak a tudás legyen. Ugyanakkor a tudomány és technika fejlődése csak lehetőség a társadalom megszervezésére nézve, a pozitívizmus nem kívánja abszolút hatalommal felruházni a természettudományokat, szerepet akar biztosítani az emberi cselekvéseknek is.

Ezt a pozitívizmust fejlesztette átfogó rendszerre Auguste Comte. Ugyanakkor a mai értelemben vett pozitívizmus az ő életművének csak egy részét jelenti, bár ő maga egész filozófiáját pozitívizmusnak tekintette.<sup>2</sup>

Comte (1798 – 1857) kora az ipari forradalom első szakaszának jegyében telt, mely Angliából indult hódító útjára az 1780 –as években és az Egyesült Királyságban az 1830-as, míg Európában az 1860-as, 1870-es években zárult le. Gyökeresen alakította át a társadalmat és nem feltétlenül a megfelelő irányba, mivel a bekövetkező polgári átalakulás ugyan megszüntette a szabad vállalkozás akadályait, de nem védte a munkások érdekeit. Márpedig a munkaerő kulcsfontosságú volt a tömegtermelés hajnalán. A munkások azonban kiszolgáltatottá váltak, nemritkán embertelen körülmények között dolgoztak és éltek.

Comte életét alapvetően befolyásolta az is, hogy Franciaországban – mely a legerősebb forradalmi hagyományokkal rendelkezett – a társadalom alsóbb rétegeinek helyzete még rosszabb volt, mint máshol és ez csak fokozódott az 1830-as évek elejére.<sup>3</sup>

Az ipari forradalom okozta változások megváltoztatták az elmélet világát is. Színre lépett Robert Owen, aki az életkörülmények gyökeres átalakítása mellett érvelt, Fourie és Saint – Simon, akiket utópistáknak is neveznek.

Utóbbi titkára és tanítványa lett Comte 1817 – ben és bár hét évvel később elhatárolódott egykori mesterétől, tanaikban sok az átfedés.

Saint – Simon a társadalom újjászervezését tűzte ki célul, mégpedig egy egyetemes tudományos rendszer segítségével, mely – megítélése szerint – csak tényeken alapulhat. Felfogásában a jelenségeket mozgató törvények egy mindent átfogó egyetemes törvény aletei, vagyis a világot egyetlen és változatlan törvény irányítja, arra kell az aleteket visszavezetni és így a fizika módszere alkalmazhatóvá válik az emberről szóló tudományra is, és végül a politika is pozitív tudománnyá válhat.

A cél Comte - nál is azonos: a társadalom átalakítása. Ő azonban elsősorban a munkásosztály alávéttségét és az ipari forradalom ellentmondásait kívánja felszámolni. Az igazi célja a társadalmi biztonság megteremtése. Nem akar homogén társadalmat létre hozni, - belátja, hogy a teljes egyenlőség nem valósítható meg – hanem az osztályok szövetségét kívánja kialakítani. Comte szerint a tőkét társadalmi rendeltetésűvé kell tenni, és a társadalom igazgatását a bankárookra kell bízni, akiket egy ellenőrző hatalom kontrollálna. A munkások bére két részből állna: egy fix, munkától független és egy munkától függő részből.<sup>4</sup>

Állam és társadalom kapcsolatában azonban nagy az eltérés mester és tanítványa között. Saint – Simon elválasztotta a társadalmat az államtól és az előbbit tartotta fontosnak. Ezzel szemben Comte az állam jelentőségét hangsúlyozta.<sup>5</sup>

Comte nem forradalmi változásokat akart a társadalomban, hanem inkább az evolúciós fejlődés mellett érvelt. Az emberi társadalom és a tudományok fejlődését három szakaszra osztotta. Az első a teológiai, melyben az emberek a természeti jelenségeket természetfeletti erőknek tulajdonították. Ez a mitológiai kora. A második szakasz a metafizikai, amikor az emberek absztrakt fogalmakkal (pl. természet, erő) is kezdték magyarázni az említett jelenségeket. Az utolsó a pozitív szakasz. Ebben elterjedtek a természettudományok, rögzítették az egyetemes törvényszerűségeket és a filozófia itt válik a pozitív tudománnyá.<sup>6</sup>

Comte a társadalmi feltételek javításának legfontosabb eszközének a szociológiát tekintette.

Comte társadalom-átalakítási tervei nem sokban különböznek mesterétől, bár valamivel konkrétabbnak tűnnek, ez azonban csupán annak a következménye, hogy Comte évtizedekkel élte túl Saint – Simont, így megtapasztalhatta a munkásosztály növekvő erejét és a velük kapcsolatos eszmék megvalósulását és torzulásait.

Comte pozitívizmusa - hasonlóan a társadalom általa megállapított fejlődési szakaszainak számához – három szakaszban vizsgálható és viszonylagos pontossággal egy - egy műhöz köthető. Az első, fizikai, vagy objektív szakasz végét maga a szerző határozta meg és lezártnak minősítette a Cours de philosophie positive (Philosophie positive, Pozitív filozófia) című munkájának megjelentetésével (az utolsó kötetet 1842 – ben adták ki). A második, szociológiai, vagy szubjektív, és a harmadik, esztétikai, vagy poétikai szakasz elkülöníthető, de szét nem választható. Az előbbiben született Politique positive (Pozitív politika), és az ebben foglaltak a harmadik szakaszhoz sorolt Synthése subjective (Szubjektív szintézis) – ben nyertek el végleges formájukat.

## II. Az objektív szakasz I. - a tudományok fejlődése

*„In order to understand the true value and character of the Positive Philosophy, we must take a brief general view of the progressive course of the human mind, regarded as a whole; for conception can be understood otherwise than through its history.”<sup>7</sup>*

*„Annak érdekében, hogy megérthessük a Pozitív Filozófia valódi értékét és jellegét, röviden át kell tekintenünk az emberi szellem fejlődésének folyamatát, melyet teljesnek kell felfognunk; egy eszme csak történelmén keresztül ismerhető meg.”*

Comte munkásságának első szakaszát a hat kötetből álló Cours de philosophie positive című mű fémjelzi. Megírásának kezdetére a szerző már eltávolodott mesterétől, Saint – Simon - tól. Az említett eltávolodás végső oka az utóbbi által írt Catéchisme des industriels (Az iparosok kiskátéja) harmadik füzetében megjelent – és Comte által kidolgozott – Systéme de politique positive (A pozitív politika rendszere) volt, melynek alapjait Saint – Simon fektette le, és aki a mű előszavában felrója tanítványának, hogy csupán a tudományos oldallal foglalkozott, az érzelmi, vallási részt mellőzte.

Válaszul Comte kifejtette, hogy szerinte még nem lehet megkezdeni a társadalom átszervezését, mivel – ellentétben mesterével – nem hiszi, hogy az elméleti teendőknek eleget tudtak tenni. Márpedig az elméleti feladatok befejezése – vagyis a tudományos oldal vizsgálata – előfeltétele a társadalmi átszervezés második szakaszának, az érzelmi feladatok megoldásának. Mivel – megítélése szerint - az első szakasz még nem teljesült, így Comte a továbbiakban csak a tudományos oldallal kívánt foglalkozni.<sup>8</sup>

Saint – Simon követői, a saint – simonisták azt kérték számon Comte – tól, hogy miért nem ismerte el, hogy az emberiség egyre vallásosabb lesz, és az általa felvázolt három fejlődési szakasz – teológiai, metafizikai és pozitív – közül a harmadikat miért fosztotta meg teljesen a vallási jellegtől. Az ő felfogásukban ugyanis csak két szakasz van: az organikus és a kritikai, az emberiség pedig még csak az elsőbe lépett be, melyben az értelem és a képzelet a legfontosabbak. A saint – simonisták véleménye szerint a jövő útját a művészek és a költők jelölik ki. Comte azonban ezt a szerepet a tudósoknak szánta. Ugyanazt hozták fel vele szemben ellenfelei, mint amit egykor Saint – Simon is: figyelmen kívül hagyja az érzelmi oldalt.<sup>9</sup>

1830 – ban megjelent a Cours de philosophie positive első kötete és ezzel Comte megkezdte saját pozitív rendszerének kiépítését.

A pozitív filozófia vizsgálata során Comte a tudományokat végig követve akart eljutni az általa társadalmi fizikának nevezett társadalomtudományig, melynek segítségével az összes létező ismeretet egységesíteni kívánta. A társadalmi fizika kidolgozásával kívánta Comte megteremteni azokat az elméleti és szervezési elveket, melyek annak a pozitív stádiumnak az alapjául szolgálnak, melybe az emberi szellem majd eljut spontán fejlődése során.<sup>10</sup>

Ennek szellemében a Cours de philosophie positive hat kötete a tudományokkal foglalkozik: a matematikával, a csillagászáttal, a fizikával, a kémiával, a biológiával és végül a társadalmi fizikával. Ez a sorrend történeti, Comte értelmezésében ezek egymásra épülnek és így vezetnek el a társadalmi fizikáig.

### **I. – III. kötet: matematika, csillagászat, fizika, kémia, biológia**

A matematikáról szóló első kötetben Comte megkülönbözteti az absztrakt és a konkrét matematikát. Előbbit tekintette az emberi gondolkodás elsődleges eszközének, mivel tisztán racionális jellegű, ugyanakkor tiszteletben tartja az utóbbit is, hiszen az tapasztalati alapú. A konkrét matematika e vonása pedig elengedhetetlen, hiszen – hűen az empirizmust tisztelő

pozitivistá hagyományokhoz – Comte úgy vélte, hogy egy matematikai törvény akkor reális, ha megegyezik a közvetlen megfigyelés eredményével.

Bár a matematika – különösen a közvetlen tapasztalatokra alapozott módszere és logikája révén – hozzájárult a tudományok pozitív tételéhez, de közel sem elegendő a végső cél, a társadalmi fizika eléréséhez. Comte úgy vélte, hogy korának matematikusai területüket többé nem művelik filozófiai alapokon, és képtelenek a történeti gondolkodásra, következésképpen a matematika nem állhat a többi tudomány felett.<sup>11</sup>

A csillagászatról és a fizikáról szóló második kötet 1835 - ben jelent meg. Erre az időre a saint – simonista mozgalom szétesett és Comte a saját feladatának tekintette, hogy betöltse a hátrahagyott űrt és helyreállítsa a tudományos gondolkodást.

Comte a csillagászat szerepét abban látta, hogy megszabadította az emberi gondolkodást a teológiai és a metafizikai szemlélettől. Ez a tudomány az első, ami az előrelátást és nem a tanulságok levonását tűzte ki célul – ebben több mint a matematika.

Ugyanakkor kevesebb, mint a fizika, mivel ez utóbbi olyan jelenségekkel is foglalkozik, melyek emberi beavatkozással módosíthatóak.

Comte számára a fizika vonzerejét annak módszere, a kísérletezés és a hipotézisek alkalmazása jelentette. Előbbi egy újabb lépés a matematika és a csillagászat által kijelölt úton: a matematika meghatározta a pozitívizmus feltételeit, a csillagászat az előrelátást tűzte ki célul, a fizika pedig a megfelelő módszert kínálta. A hipotézisek alkalmazása azért fontos, mert bizonyos törvényszerűségek nem ismerhetők fel a már meglévő módszerek segítségével, de a hipotézisekkel legalább feltételezhetőek.<sup>12</sup>

A kémiaival és a biológiával foglalkozó harmadik kötetben Comte kiemelte, hogy a kémia fontos szerepet játszik az ipar szempontjából, így fontos a gyakorlat számára. Ez a tudomány az összetétel fogalmát adta a tudományos világ számára, ami – a szerző szerint – a tudomány tényleges célja. Ugyanakkor a kémia a fizika mögött áll abból a szempontból, hogy kevés a filozófiai általánosítások száma, a kémia ugyanis az esetek többségében nem alkalmazza azt az elvet, melynek értelmében a megfigyelt tényekből megállapított jelenségekből le kell vezetni a másodrendű jelenségeket.

A biológia feladatának Comte az ember alaposabb megismerését tartotta, mivel bár ez a tudomány ugyan az embert analizálja, azonban a lényeges tulajdonságok csak a társadalmi állapotban ismerhetők meg. A biológia két szempontból jelentős: egyrészt összehasonlító módszere, másrészt szemlélete miatt, mivel mindig az egészből indul ki. Comte számára az összehasonlító módszer jelenti a tudományok rendszerezésének alapját, valamint számára a biológiából közvetlen átmenet adódik a társadalmi fizikába.

Feltűnő, hogy Comte nem foglalkozik pszichológiával, ezért úgy tűnhet, mintha elhanyagolná a szellemi és az érzelmi oldalt – ahogy azt a saint – simonisták állították. Valóban, ebben a hat kötetes műben a szerző még nem kívánta az említett oldalt elemezni, de azért foglalkozott a kifogásolt területtel, csak szociológiai összefüggésben.<sup>13</sup>

### III. Az objektív szakasz II. - Szociológia

*„the science of Society, besides being more important than any other, supplies the only logical and scientific link by which all our varied observations of phenomena can be brought into one consistent whole.”<sup>14</sup>*

*„a Társadalom tudománya, azon túl, hogy jelentősége nagyobb, mint a többi tudományé, jelenti azt a logikai és tudományos láncszemet, melynek segítségével megfigyeléseink összességét egy konzisztens rendszerbe foglalhatjuk.”*

#### **IV. – VI. kötet: társadalmi fizika - szociológia**

Eredetileg Comte a tudományok vizsgálatával a társadalmi fizikáig akart eljutni, de a negyedik kötettől kezdve már a szociológia kifejezést alkalmazza. Ezt tekintette a kialakítandó új tudománynak, melynek révén megvalósíthatóvá válik a társadalom újjászervezése.

Comte korának egyik legtöbb vitát kiváltó témája a vallás volt, pontosabban – különösen Franciaországban – a katolicizmus szerepe, jelentősége és hibái. Comte úgy vélte, hogy a katolicizmus meggyengülése okozta erkölcsi, politikai és elméleti töréseket csak a pozitívizmus tudja megszüntetni, ezért akarta a pozitív filozófiára alapozva felépíteni szociológiáját.

A pozitív filozófia fogalmát nem könnyű meghatározni. Annyi biztos, hogy nem absztrakt fogalmak kifejtésére vállalkozik, hanem konkrét kérdésekre keresi a válaszokat. A pozitívizmus - igazság szerint - a pozitív filozófia elnevezés alatt több különböző filozófiát egyesít, melyek mindegyike más - más tudományhoz kapcsolódik, melyek a valóságot más - más módon értelmezik, innen ered a filozófiák közötti eltérés.<sup>15</sup>

A szociológia kialakításához két tévedéssel kell leszámolni Comte szerint.

Egyrészt nem ért egyet azzal a kritikával, ami a közvetlen megfigyelés módszerét támadta, kijelentve, hogy a megfigyelés eredményei nem megbízhatóak, különösen, hogy bizonyos esetekben mások megfigyeléseire és véleményére kell támaszkodnunk. Comte úgy vélte, hogy minden fajta tudomány kénytelen elfogadni, hogy bizonyos vizsgálatoknál mások nézeteire kell alapoznunk, ráadásul bizonyos kísérleteket nem lehet újra ugyanolyan formában megismételni. Továbbá Comte a megbízhatatlan jelleg kiküszöbölésére azt javasolta, hogy a megfigyelés tárgyára - így a társadalomra - vonatkozó ítéleteket ellenőrizni kell, megfigyelés által.

Comte számára a másik tévedést a tiszta empirizmus szolgáltatta, kijelentve, hogy a jelenségek megfigyelését nem szabad elméletekre alapozni és azokat követve végezni. Comte azzal érvelve mond ellent, hogy a vizsgálatoknál egy elmélet kiindulópontként szolgál, iránymutatása nélkül - különösen egy olyan összetett vizsgálódási tárggyal, mint a társadalommal rendelkező szociológia esetében - a megfigyelő nem tudná, hogy pontosan mit keressen. Az elmélet tényeivel összhangban kell a vizsgálat eredményeit elemezni, csak így kaphatunk pontos képet az analízis tárgyáról.

Mivel a szociológia kialakítására törekedett, és a tudományok elemzésével az alapokat már lefektette, ezért Comte a negyedik kötetet a társadalmi jelenségek analizálásával kezdi. Szerinte ezeket a társadalom statikája és dinamikája szempontjából kell vizsgálni.

Ezt a két szempontot azonban nem szabad elválasztani egymástól. A társadalmi statika mindig a társadalmi lét elemeinek kölcsönhatásaiból, együttműködéséből indul ki. Ezt kiegészítve, a társadalmi dinamika már az egyéneket érő impulzusokkal foglalkozik, így lehetőség nyílik általános megállapítások tételére, melyek a szociológia alapjául szolgálnak. A társadalmi statika és dinamika együttese Comte válasza a tiszta empirizmus tévedésére, mivel az említett két szempontot tekintette a megfelelő irányelveknek, melyeket követni kell a jelenségek vizsgálata során. Egyúttal ez a válasz arra a megállapításra is, hogy az analízis tárgyai - Comte esetében a társadalmi jelenségek - változhatnak az idő múlásával, mivel a statika és a dinamika együtt egy meglehetősen aprólékos képet alkotnak a társadalomról, illetve - Comte értelmezésében - a két szempont maga is folyamatosan változik és fejlődik majd, párhuzamosan a társadalommal.<sup>16</sup>

A társadalmi statika és dinamika által vezérelt megfigyelésekkel nyílik lehetőség a társadalomra vonatkozó megállapítások ellenőrzésére, ami Comte válasza a közvetlen megfigyelés módszerét támadóknak.

Az alap kialakítását követően vetődik fel a módszer kérdése. A szociológia felhasználhatja a tudományok korábban már említett módszereit, – így a matematika közvetlen

megfigyelését, a fizika kísérletezését és a biológia összehasonlítását – de ezek egyike sem lehet saját módszere.

Comte leginkább a biológia módszerét pártolta, – ez kitűnik a tudomány területek rangsorolásából is – de megkülönböztette a szociológiai összehasonlítástól. Ennek nyilvánvaló célja az volt, hogy hangsúlyozza a szociológia függetlenségét.<sup>17</sup>

Ezek után Comte áttért a szociológia kutatásának tárgyára. Ez természetesen maga a társadalom, de azon belül főleg a család. Comte ugyanis a családban látta az emberi fejlődés legjobb példáját, mivel az egyén aláveti magát a közösség (bármilyen kicsi is) akaratainak. Ehhez hasonlóan a nagyobb közösségekben, magában a társadalomban is az embereknek meg kell hajolniuk a közösség akarata előtt, mivel irányításra szorulnak.

Tehát – Comte értelmezésében – a fejlődés helyes útját a szociabilitás jelenti, a közösséghez való alkalmazkodás képessége.<sup>18</sup>

A Cours de philosophie positive utolsó két kötete tulajdonképpen összefüggő egész, ami a pozitív filozófia, valamint a szociológia igazolásával kezdődik. Vagyis azzal a kérdéssel, hogy a történelem igazolja – e a pozitív filozófiát és a szociológiát.

Itt köszön vissza az a Comte – i gondolat, hogy az emberiség fejlődése három szakaszra – teológiai, metafizikai, pozitív – osztható. Ezeket végigjárva foglalkozik az igazolás kérdésével, méghozzá a fejlett népek történelmének keretében.

Comte hangsúlyozza, hogy a teológiai szakasz vizsgálatánál vallás alatt magát a gondolatrendszert érti, ami az egész társadalmat áthatotta és nem vallástörténeti elemzést kíván végezni.

A teológiai szakaszban az emberiség a fetisizmusból átlépett előbb a politeizmus, majd a monoteizmus periódusába. A fetisizmusban az érzelmi oldal volt a legfejlettebb, a politeizmusban megerősödött az értelmi oldal és megjelennek a tudományok művelői, megnő az ipari képesség – azaz az ember természetére gyakorolt hatásának – szerepe.<sup>19</sup>

A monoteista szakaszba az emberiség a katolicizmusnak köszönhetően léphetett be. Mivel a katolicizmus aktuális pozíciójának kérdése az egyik legtöbb vitát kiváltó témává vált, így Comte sem kerülhette meg, igaz, nem is akarta.

Annak ellenére, hogy Comte a pozitívizmus feladatának tartotta a katolicizmus meggyengülése miatt kialakuló problémák megoldását, - vagyis az említett vallást és eszmerendszerét gyengének látta - elismerte az érdemeit is, nevezetesen, hogy a katolikus egyház egyrészt megfelelően tudta szabályozni a társadalmi és a politikai kötelességeket is, - a tekintélyre alapozott fegyelem segítségével – másrészt, hogy egyfajta szellemi elit alakult ki a katolicizmus alatt, melynek hanyatlása komoly töréseket okozott.<sup>20</sup>

Ez már a metafizikai szakasz, melyből az emberiség átlépett a pozitív szakaszba, ami az utolsó kötet tárgya.

Comte értelmezésében a pozitív szakasz modern társadalmának három rendje különböztethető meg: az ipari / gyakorlati, az esztétikai / poétikai és a tudományos / filozófiai rend.

Az ipar – vagyis ahogy arról már volt szó, az ember természetére gyakorolt hatása – az első, mivel kettős funkciót látott el, azaz rombolta a régi rendet és megalapozta az újat. Ennek legjobb példáját Comte az olasz, német, angol és francia községi és városi önkormányzatokban látta. A szóban forgó önkormányzatok ugyanis három szakaszban fejlődtek ki: először még viszonylag spontán módon fejlődtek, majd politikai tényezőkké váltak és végül a társadalom önálló elemeivé váltak. Ezzel párhuzamosan a tudományok fejlődésének első szakasza is spontán jellegű volt, a második periódusban viszont már a világi hatalmakat szolgálták, pl. tudományos akadémiák felállításával és működtetésével.<sup>21</sup>

Comte úgy vélte, hogy Franciaország az a hely, ami leginkább kedvez a pozitív szakasz további fejlődésének, itt alakítható ki legjobban a pozitív nevelés.

A pozitív nevelést Comte alkalmazni kívánta az oktatásból kizárt osztályokra, hogy ezzel is elősegítse a társadalmi ellentétek áthidalását és az osztályok szövetségét.

A pozitív nevelés középpontjában az erkölcsi nevelésnek kell állnia, melynek alapja az ember szociabilitásának fejleszthetőségébe vetett hit. Míg a katolicizmus a szociabilitást az égi erkölcsre hivatkozva akarta fejleszteni, addig Comte a földi erkölcsre helyezte a hangsúlyt, melynek rendszerbe foglalását a pozitívizmus feladatának tartotta.

A Cours de philosophie positive lezárásaként Comte azt a következtetést vonta le, hogy a pozitív tudományosság alapjainak kidolgozásához a kiindulópontot kizárólag a szociológia jelentheti.<sup>22</sup>

#### IV. Az objektív szakasz után

*„Love, then is our principle; Order our basis; and Progress our end.”<sup>23</sup>*

*„A Szeretet elvül; a Rend alapul; a Haladás célul.”*

Comte a pozitív filozófia vizsgálatát követően a szociológia tárgya, a társadalom felé fordult. Ahogy arról már volt szó, Comte elsősorban a munkásosztály alávetettségét kívánta felszámolni, létre akarta hozni az osztályok szövetségét - nem hitte, hogy az emberek egyenlők, pontosabban nem hitte, hogy meg lehet teremteni közöttük az egyenlőséget - és mindezt nem forradalmi, hanem inkább evolúciós úton kívánta megvalósítani.

A proletariátus felzárkóztatásának célja, hogy az a szellemi hatalom birtokosaival egyfajta uniót valósítson meg. Comte terve meglehetősen nagy távlatokat fog át, mivel elképzelésében ez az unió először nemzeti keretek között jön létre, majd kiszélesedik és eléri a nyugat - európai országokat, végül általánossá válik.<sup>24</sup>

Comte nemcsak a munkásosztállyal törődött, hanem a nők emancipációjának kérdésével is. Ez a gondolat Saint - Simon hatására vált életműve részévé, aki el akarta érni, hogy a nők helyet kapjanak a szellemi elit köreiben. Követői kijelentették, hogy a kizsákmányolás nem szűnhet meg addig, míg a nők alárendelt helyzete nem szűnik meg.<sup>25</sup> Comte úgy vélte, hogy a nőforradalom elengedhetetlen feltétele a proletárforradalomnak, mindkettőnek meg kell valósulnia.

Ezt a gondolatot tovább fűzve, Comte visszautalt a pozitív nevelés eszméjére és kijelentette, hogy Nyugat - Európa országaiban látja a megfelelő feltételeket megvalósulni. A már említett földi erkölcs pozitívizmus általi megalapozása után a következő szakaszban az erkölcs már szociológiai lesz és szubjektív.

Comte alapján tehát ebben a szakaszában a szociológiai erkölcs jelenti a pozitív nevelés központját, a proletárok - felzárkózásukat követően - részt vesznek a világi hatalomban, de csak azzal a kiegészítéssel, hogy velük párhuzamosan a nők is megszabadulnak hátrányos helyzetüktől, mivel ők azok, akik vissza tudják fognia a világi hatalom férfi tagjait a túlzásoktól. Comte úgy vélte, hogy a munkásosztály a nők, és a szellemi hatalommal való szövetség révén válhat politikai tényezővé.

Ha pedig eddig eljut a társadalom fejlődése, akkor a nők, a proletárok, és a filozófusok egysége jelenti majd a kialakítandó társadalom alapját.<sup>26</sup>

Ugyanakkor Comte úgy véli, hogy a szóban forgó három elem mellett komoly szerepe van a papságnak is. Ahogy arról már volt szó, a pozitív filozófiára kívánta alapozni szociológiáját, amihez viszont a már említett tudományokon keresztül juthatunk el. Így Comte - nál a pozitív filozófia azonosul az új tudománnyal, a szociológiával, sőt a vallással is.

Utóbbi magyarázata, hogy Comte minden bizonyított tény a vallás elemévé kívánt tenni, hogy hit és tudás egy legyen, és hogy a természetfölötti hit ne juthasson semmilyen szerephez.

Filozófia, tudomány és vallás azonosságával Comte eltért attól a Hegel - i hagyománytól, hogy a művészetet, a vallást és filozófiát egymást követő fejlődési fokoknak tekintették. Hegel úgy vélte, hogy a fejlődés során csak a filozófia marad majd meg egyedül uralkodó tényezőként, így nála vallás és művészet idővel „leválnak” a filozófiáról, felbontva az eredeti fejlődési egységet.

Comte egyébként is szembeállította saját pozitív filozófiáját Hegel negatív filozófiájával, mivel az - értelmezésében - a dolgok belső lehetőségével foglalkozik, míg a pozitív filozófia a társadalomra érvényes törvényszerűségeket tárja fel.<sup>27</sup>

Itt térünk vissza a papság szerepére. Comte értelmezésében a papság tudósokból és filozófusokból áll és ők irányítják az anyagi, erkölcsi és szellemi életet is. Három alapvető feladat hárul rájuk: tanácsadás, szentesítés és szabályozás. Ez a réteg az ún. pozitív papság, mely Comte szerint már az ő korában is létezett, de csak a nőforradalom és a proletárforradalom segítségével válhatnak valódi politikai tényezővé.<sup>28</sup>

Ha összegezzük Comte eddig ismertett társadalmi átalakítási elképzeléseit, akkor a következő kép rajzolódik ki:

Először is, a társadalom átszervezése fejlődés útján megy végbe, ami evolúciós és nem forradalmi jellegű. Másodszor, a társadalmi osztályok közötti különbség felszámolása nem abszolút jellegű, mivel az osztályok közötti szövetség kialakítása a cél. A harmadik lépcsőfok a proletárok felzárkóztatása, és ezzel párhuzamosan a nőforradalom megvalósítása. A filozófusokkal együtt és a pozitív papsággal kiegészítve kialakul a társadalom ideális szerkezete. Vallás, filozófia és tudomány azonosak, egységüket a szociológia alapozza meg, mely a tudományok eddigi fejlődésén és legjobb vonásaikon alapul, de azoktól független és felettük áll. Fontos részét képezi az eleinte földi, majd szociológiai erkölcsi maggal rendelkező pozitív nevelés. És végül, ez a folyamat a nyugat - európai országokban mehetne végbe a legkedvezőbb módon.

Ez a fejlődés a társadalomról való tudás dinamikus oldalát jelenti. Comte emellett meghatározta a társadalmi statikát is, ami az ő megfogalmazásában a társadalom rendjének analizálását jelenti. Comte statikáját a konszenzus uralja, melyet a munkamegosztás biztosít, és a következőket vizsgálja: társadalom, kormányzat, és az egyén. A társadalom és a tudomány alapjának a családot tartja, abból - a már ismertett - okból, hogy az egyén ebben a közegben veti alá magát leginkább a közösség akarátának, azaz itt fejlődik leginkább az ember szociabilitása.<sup>29</sup>

A három vizsgálandó elemből - társadalom, kormányzat, egyén - Comte számára a társadalom az elsődleges és az egyén csak másodlagos. Csak a társadalom lehet bármiféle vizsgálódás kiindulópontja. Comte értelmezésében ugyanis az egyén kötelességekkel születik, az emberiség, az ősei és utódai irányában is, és ezért csak egy joga van: a kötelességek teljesítése. Ezen kívül Comte nem ismer el más jogot az egyén számára. Azonban az említett kötelesség nem korlátozódhat az egyénre, csakis mindenkinek a mindenkivel szembeni kötelességét ismeri el Comte, vagyis ebből a szempontból is háttérbe szorítja az individuumot.

Jan Szczepanski lengyel szociológus szerint Comte azzal, hogy a szociológiai vizsgálódás kiindulópontjául kizárólagosan a társadalmat jelölte meg, ártott a szociológia további fejlődésének. Véleménye szerint Comte elképzelése, hogy az egész társadalomra vonatkozó ítéleteket megfigyelés útján kell ellenőrizni megvalósíthatatlan, mivel a teljes emberisége vonatkozó ítéletek szükségszerűen tágak és spekulatívak.

Ezen kívül Szczepanski kifejti, hogy Comte - mivel a társadalmat az emberiséggel azonosította - hatására a szociológusok a társadalom kultúrájának egészét kezdték vizsgálni, ami azonban vitákat váltott ki a szociológia kutatási tárgyával kapcsolatban, minthogy az így túlságosan tágan bizonyult.<sup>30</sup>

## Összegzés

## *A pozitívista Comte - Comte pozitívizmusa*

Vajon a pozitívizmus szemszögéből vizsgált Comte - i életmű azonos Comte pozitívizmusával? A kérdés az tehát, hogy Comte egész munkássága beletartozik - e a pozitívizmus rendszerébe.

A kérdés felmerült már Comte halálát követően is, azzal a megfogalmazással, hogy vajon egységesnek tekinthető - e Comte munkássága.

A választ azért nehéz megadni, mert követői erősen befolyásolták a válaszolni kívánó utókort azzal, hogy csak Comte tudományreformját vitték tovább, azaz a szociológia ideáját, de mellőzték a társadalomreformját, vagyis eleve kettészakították az életművét.

Maga Comte egész munkásságát pozitívista jellegűnek tekintette, ugyanakkor tanítványai megdöbbenek azon, hogy a pozitív filozófiáról és a pozitív politikáról szóló értekezéseket követően mesterük kidolgozta saját vallását, részletes szertartás - és kultuszrendszerrel, és ők sem tudták megfelelően igazolni ezt a lépését.<sup>31</sup> Ráadásul - ahogy arról már volt szó - Comte munkásságának második, szociológiai, vagy szubjektív, és a harmadik, esztétikai, vagy poétikai szakasz elkülöníthető, de szét nem választható. Az előbbiben született Politique positive (Pozitív politika), és az ebben foglaltak a harmadik szakaszhoz sorolt Synthèse subjective (Szubjektív szintézis) – ben nyertek el végleges formájukat.

Úgy tűnik tehát, hogy a pozitívizmus szempontjából csupán Comte munkássága első szakaszának megállapításai fogadhatóak el. Mi igazolja ezt az állítást?

Mindenekelőtt le kell szögezni, hogy Comte vizsgálódásának tárgya, a pozitív filozófia élesen elkülönítendő a metafizikától. Ez alapvetően abból adódik, hogy a metafizika tárgya minden, ami meghaladja a tapasztalást, márpedig ez utóbbi döntő jelentőségű a pozitívizmus számára, ami minden tapasztalaton túlit spekulatívnak tart.

Comte esetében is egyértelmű ez a különbség. Nem véletlenül tagadta azt a Hegel- i hagyományt, hogy művészetet, filozófiát és a vallást egymást követő fejlődési foknak tekintse, mivel Hegel a Kant után felmerülő metafizikai gondolatokkal foglalkozott.<sup>32</sup>

Comte a társadalom fejlődésének második szakaszát nevezte metafizikainak, amikor az emberek absztrakt fogalmakkal kezdték magyarázni az általuk tapasztaltakat. Elmélete alapján a három szakaszban (teológiai, metafizikai és pozitív) három különböző filozófia alkalmazására került sor, melyek közül az első a kiindulópont, a harmadik a végleges állapot és a második pusztán csak átmenetet jelent.

Comte úgy tekintette pozitívizmusát, mint amely nem érintkezik a metafizikával, de nem is olyan, mint realizmus, - ami a valóság közvetlen megfigyelését tűzi ki célul - mivel Comte szerint a pozitív filozófia esetében ismereteink ugyan szintén megfigyelésből származnak, de nem olyan leegyszerűsített formában, hogy ismereteinket végül csak a valóság visszatükrözésének tekintsük, mit a realisták. Comte alapján ismereteink a környezet és a szellem közös munkájának eredménye.

Comte munkásságának első szakaszát három elem miatt tekinthetjük pozitívnek: tárgya, annak kiválasztása és kezelésének módja miatt.

Tárgyát tekintve alaposabban foglalkozik bizonyos területekkel, melyek a korábbi filozófiai rendszereknek is elemei voltak, de Comte más szemszögéből és részletesebben foglalkozott velük. Így járt el a matematika, fizika tanainak analizálásánál, ugyanakkor bizonyos területeket nem vett figyelembe, pl. az esztétikát, a nyelvbölcsészetet és a pedagógiát sem.

Kiválasztás alatt azt kell érteni, hogy - annak érdekében, hogy ne vesszen el a részletekben - Comte a tudományos ismeretekből csak az általános jellegűekkel foglalkozik, azaz nem foglalkozik sem a dolgok belső szerkezetével, sem pedig a részleteivel. A tudományokat absztrakt és konkrét tudományokra osztja (ahogy erről már volt szó a

matematikánál). Előbbi az általános törvényszerűségekkel, utóbbi ezek alkalmazásával foglalkozik.

A tárgy kezelésének módja természetesen a megfigyelés.<sup>33</sup>

Comte a szociológia atyja, akinek érdemeit a szóban forgó társadalomtudomány kialakításában még kritikusan is elismerték, és számosan követték. Így pl. Herbert Spencer, aki tovább vitte a szociológia elnevezést és az evolúciós fejlődés eszméjét, valamint ő sem tekintette a szociológia feladatának a jelenségek lényegi vizsgálatát. Ugyanakkor ő már a fejlődést az egyénre nézve is elemezte és a társadalmat a független életet élő részek együtteséből álló szuperorganizmusok összességének tekintette.<sup>34</sup>

Auguste Comte életművét életében és halálát követően is számos kritika érte, de munkássága megkerülhetetlen mindazok számára, akik szociológiával kívánnak foglalkozni.

---

<sup>1</sup> A general view of positivism (fordította: J. H. Bridges); Reeves and Turner; London; 1880; 1. o.

<sup>2</sup> Tütő László: Apológia, vagy utópia? – Comte vallása és a munkásosztály; Világosság; 1973. (14. évf.) 10. szám; 593. o., 600. o.

<sup>3</sup> Závodszy Géza: Történelem III.; Nemzeti Tankönyvkiadó; Budapest; 67., 73., 74. o.

<sup>4</sup> Tütő László i. m. 596., 598. o.

<sup>5</sup> Jan Szczepanski: A szociológia története - Auguste Comte szociológiai elméletei és módszerei; Kossuth Kiadó; Budapest; 1973; 55. o.

<sup>6</sup> Auguste Comte

Elérhető az alábbi honlapon: <http://sagv.gyakg.u-szeged.hu/tanar/farkzolt/FILTETEL/COMTE.HTM>

(utolsó lekérdezés: 2009. február 21.)

<sup>7</sup> The positive philosophy of Auguste Comte – Volume 1. (fordította: Harriet Martineau); George Bell & Sons; London; 1896; Introduction; Chapter I.; 1. o.

<sup>8</sup> Zsigmond László: Auguste Comte; Akadémiai Kiadó; Budapest; 1984; 118. – 120. o.

<sup>9</sup> Zsigmond László i. m. 149. – 152. o.

<sup>10</sup> Jan Szczepanski i. m. 57. o.

<sup>11</sup> Zsigmond László i. m. 163. – 166. o.

<sup>12</sup> Zsigmond László i. m. 188. – 194. o.

<sup>13</sup> Zsigmond László i. m. 199., 200., 203., 207. – 211. o.

<sup>14</sup> A general view of positivism i. m. 1. o.

<sup>15</sup> Böhm Károly: A positiv philosophia rendszere – Első közlemény; Magyar Philosophiai Szemle; III. évf.; 3. füzet; 1884. május; 164. o.

<sup>16</sup> Jan Szczepanski i. m. 64., 65., 67., 68. o.

<sup>17</sup> Zsigmond László i. m. 214. – 223. o.

<sup>18</sup> Zsigmond László i. m. 224., 226. o.

<sup>19</sup> Zsigmond László i. m. 232., 234., 236., 238. o.

<sup>20</sup> Zsigmond László i. m. 240., 241., 243. o.

<sup>21</sup> Zsigmond László i. m. 247. – 250. o.

<sup>22</sup> Zsigmond László i. m. 256., 258., 260. o.

<sup>23</sup> A general view of positivism i. m. 236. o.

<sup>24</sup> Tütő László i. m. 597. o.

---

<sup>25</sup> Zsigmond László i. m. 291. o.

<sup>26</sup> Zsigmond László i. m. 300., 306., 307. o.

<sup>27</sup> Herbert Marcuse: Ész és forradalom

Elérhető az alábbi honlapon: [http://foucault.tek.bke.hu/media/szoveg/marcuse\\_ism\\_eszesforr.htm](http://foucault.tek.bke.hu/media/szoveg/marcuse_ism_eszesforr.htm) (utolsó lekérdezés: 2009. június 9.)

<sup>28</sup> Tütő László i. m. 595., 598. o.

<sup>29</sup> Fleck Zoltán: Szociológia jogászoknak; Napvilág Kiadó; Budapest; 2004; 31., 32. o.

<sup>30</sup> Jan Szczeplanski i. m. 60., 77. o.

<sup>31</sup> Tütő László i. m. 594., 600. o.

<sup>32</sup> Dieter Henrich: A metafizika esélyei

Elérhető az alábbi honlapon: <http://www.c3.hu/~prophil/profi003/HEINRIC2.html> (utolsó lekérdezés: 2009. június 9.)

<sup>33</sup> Böhm Károly: A positiv philosophia rendszere – Harmadik közlemény; Magyar Philosophiai Szemle; III. évf.; 5. füzet; 1884. szeptember; 332.- 336., 338., 339.

<sup>34</sup> Fleck Zoltán i. m. 34. o.

## IRODALOMJEGYZÉK

### Szakkönyvek:

A general view of positivism (fordította: J. H. Bridges)  
London; Reeves and Turner; 1880

The positive philosophy of Auguste Comte Volume 1. (fordította: Harriet Martineau)  
London, George Bell & Sons, 1896

Fleck Zoltán: Szociológia jogászoknak  
Budapest; Napvilág Kiadó; 2004

Jan Szczeplanski: A szociológia története - Auguste Comte szociológiai elméletei és módszerei  
Budapest; Kossuth Kiadó; 1973

Závodszy Géza: Történelem III.  
Budapest; Nemzeti Tankönyvkiadó

Zsigmond László: Auguste Comte  
Budapest; Akadémiai Kiadó; 1984

### Szakkikkek:

Böhm Károly: A positiv philosophia rendszere – Első közlemény  
Magyar Philosophiai Szemle; III. évf.; 3. füzet; 1884. május

---

Böhm Károly: A positiv philosophia rendszere – Harmadik közlemény  
Magyar Philosophiai Szemle; III. évf.; 5. füzet; 1884. szeptember

Tütő László: Apológia vagy utópia? – Comte vallása és a munkásosztály  
Világosság; 1973. (14. évf.) 10. szám

Internetes hivatkozások:

Auguste Comte

Elérhető az alábbi honlapon:

<http://sagy.gyag.u-szeged.hu/tanar/farkzolt/FILTETEL/COMTE.HTM>

(utolsó lekérdezés: 2009. február 21.)

Dieter Henrich: A metafizika esélyei

Elérhető az alábbi honlapon: <http://www.c3.hu/~prophil/profi003/HEINRIC2.html> (utolsó  
lekérdezés: 2009. június 9.)

Herbert Marcuse: Ész és forradalom

Elérhető az alábbi honlapon:

[http://foucault.tek.bke.hu/media/szoveg/marcuse\\_ism\\_eszesforr.htm](http://foucault.tek.bke.hu/media/szoveg/marcuse_ism_eszesforr.htm) (utolsó lekérdezés: 2009.  
június 9.)

## Török Tamás

### Marcus Tullius Cicero: Válogatott védőbeszédék I.

(Fordította, jegyzetekkel ellátta és a bevezetést írta Nótári Tamás.  
Szeged, Lectum Kiadó, 2009. 482 oldal)

A tíz védőbeszéd Marcus Tullius Cicero, az antik Róma egyik legfontosabb politikai személyiségének fennmaradt perbeszédeiből válogat. Nótári Tamás tollából már számos, a *corpus Ciceronianum*hoz kötődő mű született meg<sup>1</sup> Az ókori *orator* perbeszédeinek fordításán keresztül újra felsejlik előttünk az ókori Róma bonyolult és ingoványos politikai életének szövege és a vére menő harc a bizonytalanság közepette kialakulóban lévő egyeduralomért. A kötetben megismerhetjük a Sextus Roscius Amerinus, Aulus Caecina, Aulus Cluentius Habitus, Lucius Licinius Murena, Publius Sestius, Marcus Caelius, Cnaeus Plancius, Caius Rabirius Postumus, Titus Annius Milo és Quintus Ligarius védelmében elhangzott beszédeket, amelyeket elemző tanulmányok vezetnek be, ezekből szemezgetünk a következőkben.

A könyv első fordítása a Cicero által az ameriai Sextus Roscius védelmében, 80-ban elmondott beszéd. Első alkalommal vállalt védői szerepet a huszonhét éves szónok büntetőperben, így stílusa ekkor még kissé csiszolatlan. Miután a sullai proscriptiókat követő zűrzavaros időszakban az idősebb Sextus Rosciust meggyilkolták, vidéki birtokaira pedig Chrysogonus – Sulla nagyhatalmú szabadosa – tette rá a kezét, fia, az ifjabb Sextus Roscius az elkobzott családi birtokról Rómába menekült. Chrysogonus és cinkosai azonban nem érezték biztonságban a zsákmányolt vagyont, ezért úgy döntöttek, hogy az áldozat fiát az apagyilkosság (*paricidium*) koholt vádjával semlegesítik. Ugyan a vád nem volt meggyőző, de bíztak abban, hogy Chrysogonus kitűnő politikai kapcsolatai miatt senki sem meri majd elvállalni az ifjú Roscius védelmét. Nem számoltak azonban Ciceróval. A hivatalos vádat megcáfolni nem ígérkezett nehéz feladatnak, a vádló nem is igyekezett túlságosan hihetővé tenni az általa előadott verziót. Egyetlen kézzel fogható érvként a vádlottal szemben azt hozták fel, hogy az apja meggyilkolásánál jelenlevő rabszolgákat nem hallgatta ki azonnal, s ezt nem jegyzőkönyvezte. Amikor ezt utóbb meg akarta tenni, már nem nyílt rá lehetősége, mivel a rabszolgák immáron Chrysogonus kíséretéhez tartoztak. A perben rejlő nehézség elsősorban politikai természetű volt, Cicero azonban hibátlanul megoldotta a helyzetet, az ifjabb Roscius felmentették. Ettől fogva Cicerót Róma első *advocatusai* között tartották számon.<sup>2</sup>

A *Pro Caecina* Cicero beszédei között meglehetősen rendhagyó helyet foglal el. Az oratióból ugyanis – ellentétben a legtöbb, általában a *ius publicum* körébe tartozó kérdések kapcsán keletkezett *forumi* szónoklatától – egy örökösödési ügy során keletkezett birtokper körvonalai bontakoznak ki előttünk. Egy gazdag özvegyasszony, az etrusiai Tarquiniiből származó Caesennia férjhez ment az *ordo equester*be tartozó Aulus Caecinához, majd hamarosan meghalt. Caesennia és első férjétől származó fia, Marcus önálló végrendeletet készítvén halt meg 74/73-ban. Végrendeletében az ifjabb Marcus Fulcinius birtokait P. Caesenniusra, anyjának egy szintén Tarquiniiből származó rokonára hagyta, feleségének egy nagyobb összeget, anyjának, Caesenniának pedig birtokainak egy meghatározott részét rendelte

---

<sup>1</sup> Nótári Tamás Ciceróval kapcsolatos önálló kötetei művei: *Cicero, Négy védőbeszéd*. Szeged 2004; *Jog, vallás és retorika. Studia Mureniana*. Szeged 2006; *Law, Religion and Rhetoric in Cicero's Pro Murena*. Passau 2008; *Hogyan nyerjük meg a választásokat? Quintus Tullius Cicero: A hivatalra pályázók kézikönyve*. Fordította, a jegyzeteket, az előszót és az utótanulmányt írta Nótári T. Szerkesztette és a kísérő tanulmányt írta Németh Gy. Szeged 2006.

<sup>2</sup> Ehhez lásd Nótári T.: *Cicero első büntetőügye – adalékok a Pro Roscio Amerinóhoz*. In: *Magistrae discipuli*. Szerk. Nemerikényi E. Budapest 2009.

hagyományul. Caesennia a vagyon 23/24-ére (kb. 95,8 %) második férjét, Caecinát, 1/36-ára (kb. 2,8 %) Marcus Fulcinius, Caesennia első férjének *libertinusát*, 1/72 részére (kb. 1,4 %) pedig Sextus Aebutius, Caesennia üzleti tanácsadóját tette örökösévé. Az örökhagyó halála után azonnal vita támadt az örökösök között; Aebutius azt állította, hogy Sulla vonatkozó törvénye szerint Caecina – Volaterrae polgára lévén – egyáltalán nem is örökölhetett volna, mire Caecina az örökség megosztására szolgáló *actio familiae herciscundae* indított. Aebutius igényt támasztott egy meghatározott, *in agro Tarquiniensi* fekvő telekre, amely Caecina szerint Caesennia hagyatékába tartozik, s arra hivatkozott, hogy a telek eredetileg az ő tulajdona volt, Caesennia azt csupán az első férjétől *legatumként* hagyományozott haszonélvezet miatt birtokolta, amit az is megerősít, hogy a korábbi *actio hereditaria* alkalmával, amelynek során a telek *auctióra* került, azt ő maga ki is fizette; ezzel szemben Caecina szerint elhunyt felesége, Caesennia azért adott pénzt Aebutiusnak, hogy a telket neki magának (ti. Caesenniának) vegye meg. Láthatjuk, hogy az ügy igencsak összetett, miközben állítását egyik fél sem tudta bizonyítékokkal alátámasztani. A per során Cicerónak sikerült a jog betű szerinti értelmezése ellen megalkotott és alkalmazandó szónoki eszközökkel a jog betű szerinti értelmezését győzelemre segíteni. Bár a per kimenetelét nem ismerjük, ám lehetséges, hogy a bírakat a szubtilis érvelés meggyőzte, pontosabban hagyták magukat azáltal félrevezetni. Cicero maga a *Pro Caecinát* mint az egyszerű, köznapi szónoki stílus iskolapéldáját említi.<sup>3</sup>

56 márciusában mondta el beszédét Cicero Publius Sestius védelmében, akit a *lex Plautia de vi* alapján<sup>4</sup> a közrendet/köznyugalmat sértő erőszakos cselekményekkel vádolták, azaz, hogy politikai céljai érdekében gladiátorokat toborzott és fegyverzett fel. Cicero érvelése a perben teljességgel logikus és egyértelmű. Hogyan lehetne Sestiust *de vi* elítélni, hiszen oly sokáig nyugodtan túrta Clodius és bandája tombolását, s csak miután hivatalának gyakorlása közben a *forumon* Clodius bandája rátámadt, állított fel testőrséget saját védelmére? Sestius csupán a jogos védelem eszközéhez nyúlt, amikor a törvény nem nyújtott számára kellő oltalmat. Mindezek alapján tehát Sestius nem követett el bűncselekményt, sokkal inkább a „*vim vi*”, illetve „*arma armis repellere cuique licet*” elvet alkalmazta.<sup>5</sup> Cicero hosszasan kitér az államról és az államférfi szerepéről alkotott elképzeléseire, amelyeket kiváltképp az ifjúság figyelmébe ajánl. Ehhez társul a *prooemium* és a terhelő tanú, Vatinius elleni invektíva, aki megvető hangon nyilatkozott az optimatákról, becsmérőleg *natió*nak (*natio optimatum*) nevezve őket. A felületes szemlélő ezek alapján egyetérthet azon, már az antikvitásban felhangzó véleményekkel, hogy Cicero túlon túl eltért beszéde eredeti tárgyától, s hitelt adhat azon feltételezésnek, hogy a *Pro Sestio*nak abban a formájában, ahogy ránk maradt, vajmi kevés köze van a ténylegesen elhangzott beszédhez. Ugyanakkor az *oratiót* figyelmesebben tanulmányozva megállapítható, hogy a beszéd zárt, jól szerkesztett, logikus egész alkot. Az eljárás folyamán Cicero bebizonyította, hogy Sestius tettei csupán a jogos védelmi helyzet megkívánta intézkedések voltak. Hogy védencét felmentették, nem csupán a szenális tényálláskezelésnek volt betudható, hanem nagy valószínűséggel annak is, hogy a beszédben kimerítő részletességgel, ám mégis magával ragadó pátozzsal megfogalmazott politikai program elnyerte hallgatóságának tetszését.<sup>6</sup>

Cn. Plancius választási győzelme révén nyerte el az 54-es év *aedilisi* hivatalát, s amint ez Rómában nem ment ritkaságszámba, választási küzdelemben alulmaradt vetélytársa, M. Iuventius Laterensis választási vesztegetéssel/csalással vádolta meg, védelmét Cicero és

<sup>3</sup> Ehhez lásd Nótári T.: *Jogtörténeti adalékok a Pro Caecinához*. Collega 2004/1. 48. skk.

<sup>4</sup> A *lex Plautia*hoz lásd Nótári T.: *Medea Palatina – Megjegyzések Cicero Caelianájához különös tekintettel Clodia személyére*. Aetas 2000/1-2. 5. skk.

<sup>5</sup> A római büntetőjog alapelveihez lásd Nótári T.: *Megjegyzések a modern büntetőeljárás alapelvek római előzményeihez*. In: A Büntető Törvénykönyv és a Büntető Eljárás Törvény módosításának elméleti és gyakorlati kérdései. Szerk. Holé K. Budapest 2003. 97. skk.

<sup>6</sup> Vö. Nótári T.: *Cum dignitate otium – Cicero államvezetési koncepciója a Pro Sestio tükrében*. Állam- és Jogtudomány 2009/3.

Hortensius látta el. A vád alapjául nem a Cicero által 63-ban kezdeményezett *lex Tullia de ambitu* szolgált, hanem a M. Licinius Crassus által 55-ben kieszközölt *lex Licinia de sodaliciis*, amely szintén a kampány során alkalmazott etikátlan módszerek ellen kívánt küzdeni.<sup>7</sup> A választási harcban részt vevő *collegiumok/sodaliciumok* a köztársaság utolsó időszakában kifejezetten választási vesztegetések végrehajtására jöttek létre, és szilárd belső szervezeti felépítésük révén a választókerületek és kerületek (*tribus*) szavazatait bocsátották áruba a hivatalra pályázó jelöltek számára. Ennek megfelelően tehát a *lex Licinia de sodaliciis* az erőszakos cselekmények szankciójaként meghatározott büntetéssel, életfogytig tartó száműzetéssel büntette azt, aki *sodaliciumok* „szolgálatait” vette igénybe választási kampánya során. Az érdekes az, hogy a tényleges vádakra, nevezetesen a felderített, vesztegetésre szánt összegre ugyanakkor a védő alig veszteget szót. E momentum vagy valóban jelentéktelen lehetett, vagy pedig Cicero zseniális könnyedséggel siklott, illetve vezette át hallgatóságát felette. Eközben Plancius heroikus megmentővé stílizálásával patetikus *peroratió*ban kelti fel hallgatóságában a vádlott iránti részvétet – nem is hatástalanul, hiszen, az eljárás eredményeként Planciust felmentették.<sup>8</sup>

A Titius Annius Milo védelmében született beszéd 52 áprilisának elején hangzott el. Milo ellen *vis*, vagyis a közrendet/köznyugalmat sértő erőszakos cselekmények, egész pontosan Clodius utcai harcok során történt meggyilkolása miatt emeltek vádat. Clodius utcai dühöngését ellensúlyozandó Pompeius felbujtotta Milót, hogy szintén állítson és fegyverezzen fel egy magánhadseregként használható bandát, s innentől éveken át immáron két, egymás ellen küzdő horda veszélyeztette a belbiztonságot egészen 52. január 18-ig, amikor Rómától hozzávetőleg húsz km-re a Via Appián dúló harcban Clodiust megölték. Halála hatalmas zavargásokat eredményezett Rómában, a *senatus consultum ultimummal* elrendelte a „szükségállapotot”. Pompeius tárgyalásokat kezdett M. Cato Porciusszal, a szenátori párt prominens képviselőjével és Caesarral, hogy valamiféle kivételes, a politikai helyzet indokolta *imperiumot* kapjon, s hatvan nappal később el is nyerte az addig ismeretlen és közjogilag definiálhatatlan *consul sine collega* tisztséget, vagyis egyfajta *dictatori* felhatalmazottságra tett szert. Megválasztása után törvényjavaslattal állt elő, amely a Milo felelősségre vonására szolgáló *lex Pompeia de vi* nevet viselte. A személyre szabott, kivételesen szigorú eljárási rendet is előirányzó törvényjavaslat ellen mind a szenátus, mind pedig M. Caelius Rufus, Milo párthíve tiltakozott, Pompeius azonban a népgyűlésnél keresztülvitte a törvényt, s a Milo felett ítélkező esküdtbíróság elnökévé (*quaesitor*) kinevezték L. Domitius Ahenobarbust. Az első, április 4-én tartott tárgyaláson keletkezett zavargások után Pompeius csapatai szállták meg a *forumot*, április 7-én azonban a Clodius-párti néptribunus, Munatius Plancus felszólította híveit, hogy a jelenjenek meg teljes létszámban a másnapi, a pert bezáró tárgyaláson. Április 8-án Róma minden üzlete zárva tartott, a katonaság ellenőrzése alá vonta a *forumot* és környékét, s az idő rövidege miatt Cicero egyedüli védőként ragadta meg a szót. Az ellenpárt idegőrlő lármája és fenyegető demonstrációja miatt azonban összezavarodott, és mondandóját összefüggéstelenül és meggyőzőerő nélkül adta elő. A per Cicero egyik legnagyobb törvényszéki vereségével zárult, az ötvenegy esküdtbíró közül harmincnyolcan voksoltak Milo bűnössége mellett, aki rögvest önkéntes száműzetésbe vonult Massiliába.

Marcus Tullius Cicero Róma vészterhes időszakában alkotott, így védőbeszédei is a kor legjelentősebb politikai mozzanataihoz kapcsolódnak. Ezeket keresztül megismerhetjük a római közélet mindennapjait, miközben sokszor a politika terén máig érvényes igazságokat és

<sup>7</sup> A választási bűncselekményekhez lásd Nótári T.: *Választási visszaélés és választási befolyásolás az ókori Rómában*. In: *Studia in honorem Endre Bócz. De iuris peritorum meritis*. Budapest 2007. 109. skk.; Németh Gy.–Nótári T.: *Választási kampánystratégia az ókori Rómában*. (társszerző Németh Gy.) *Jogtudományi Közöny* 61. 2006/7-8. 268. skk.; *Jogtörténeti megjegyzések Cicero pro Murenájához*. *Jogelméleti Szemle* 2001/4.

<sup>8</sup> Vö. Nótári T.: *Vád és védelem Cicero Pro Planciójában*. In: *Az ügyész szerepe az eljárásjogokban*. Szerk. Osztheimer K. Budapest 2009.

tanulságokat fedezhetünk fel. A Lectum Kiadó igényes kiadásában megjelent tanulmány- és fordítás kötet úgy az ókor-, mint a politika- és jogtudomány művelőinek tudásához fontos ismeretekkel járulhat hozzá, miközben a szélesebb olvasóközönség számára is érdekes világot tárhat fel.

**Mariya Zheleva**

## **Lawful deviations of the principle of Separation of Powers**

The separation of powers is a term coined by French political, enlightenment thinker Montesquieu. Montesquieu saw two types of power existing: the sovereign and the administrative. The administrative powers were the legislative, the executive, and the judiciary. Under this model, each branch has separate and independent powers and areas of responsibility; however, each branch is also able to place limits on the power exerted by the other branches. Hence Montesquieu proposed division of State power between three branches /"powers"/. This was radical because it completely eliminated the three Estates structure of the French Monarchy. The separation of powers /separation of duties - in non-political realms/ is established as a model for the governance of the state in parallel with origination and formation of parliamentary government. It is internationally recognized in the French Declaration of the Rights of Man and the Citizen /1789/. (Charles de Secondat, baron de Montesquieu)

According to Montesquieu's doctrine the three powers are completely equal, autonomous and independent from each other. On the occasion of the draft constitution of 1793 some functionaries of the French revolution noticed that one of the powers inevitably shall outweigh the others and this should be the legislature one /Condorcet/. This is one of weakest points in his theory because if they are equal and independent, seeking to ensure political liberty of citizen, the authorities might oppose each other mutually controlling and restraining themselves. Such system would be able to function successfully only if the three of the powers are in harmonious relations between each other. (Zheleva, 2009)

Independently that during the process of evolution of the parliamentary government the idea was significantly changed, its initial purpose as a criterion and guarantee for the presence of political freedom and effective civil society in a government of law remained. Thus, individual functions of public power enter into different configurations submitting to particular requirements and political goals. Public power is found to be up against two paradoxical challenges: to play the role of an instrument for guaranteeing the important values for civil society and at the same time it itself to be subjected to restrictions and control in order not to be allowed the same values to be destroyed (Burdeau, 1970).

In the theory two aspects of manifestation of the principle of separation of powers are differentiated: political and organizational. The political one is related to the epoch when the doctrine originated – the epoch of Bourgeois revolutions and the necessity the third estate to take part into the government. Against this background the ideas of J. Locke and Ch. de Montesquieu for restriction of royal power and transition of part of it to other subjects were set forth. Both of them combine views for separation of powers with the conception of natural rights and personal freedom guaranteed by law. Montesquieu differentiates three powers within the three spheres of the "existence" of law: the power to enact laws /legislature/; the power to enforce laws /executive/; the power to protect law /judicial/. The Montesquieu's aim is the achievement of balance between them on the basis of the principle "the power stops the power" in order to be avoided the risk of autarchy if three of the powers are united in one person. Locke speaks for two powers /legislature and executive/ divided between the king and aristocracy and the third estate. (Дачев, 2002).

On the basis of theoretical conclusions and practical observations some scientists draw basic postulates within the contemporary meaning of the principle of separation of powers: independency, specialization, coordination. The first one means the three basic functions to be entrusted to independent authorities each of them having its own source of powers. The specialization means each authority while functioning to exercise fully only one of the “powers” without invading, under any form, the appointed scope of activities of any of the other functions. Coordination is the most important requirements for effective functioning of the three powers. It means interaction between them under different forms formulating the will of state and exercising the public power. The significance of this principle results from the presumption that a state is able to realize its political objectives only if the three powers are in mutual consent. As a result, the unsettled question for consequences which should come if such consent is not reached despite all efforts made automatically follows. For modern state is typical one more type of separation of powers: separation between civil and military power. This manifests in civil control over military power because of the strength of military power and its potential opportunity to coerce. Several forms and methods for that are applied: parliamentary resolution of all questions regarding the use of military force and joint command of armed forces by the executive power; restraining of military power by means of separation of army and security services command; civilian control through political institutions within the military departments, etc. (Стоилов, 2001; Близнашки, 1999а).

It is possible an other type of separation of powers, with a fundamental importance: between the political state embodying unity of nation around the idea of the General Welfare on the one hand, and the civil society where various private and group interests compete between each other, on the other hand. Such demarcation is made on the basis of the concept of the state as a political and legal order. According to some theorists, political order might not always be identified completely with the legal order. The demarcation between political state and legal order become particularly clear under “a state of emergency” when for overcoming the crisis the application of general norms is impossible and there is need for setting into operation of a power unlimited in principle. The already existing legal order should be suspended to some degree and “law steps back” in benefit of state (Agamben, 2003; Schmitt, 1988; Близнашки, 1999b)

Such a situations are often observed during times of conflict, when the constitutionally-established balance between the powers is being disturbed. A number of examples from history lead to such type of conclusions. Thus, for example, it was the Hungarian Parliament which assigned admiral Horthy as regent as a result of revolutionary changes in Hungary. In July 1919 the government of Bela Kun give rise to the discontent of the Entente with its try to govern in a Bolshevik style. The military intervention in Hungary is disapproved by the President Wilson and L. George, but the Romanian government commands his troops to invade in Hungarian territory. On the 3-th of August Rumanian army enters Budapest and stays there till the contra revolutionary army of General Horthy arrives. The government of General Horthy restores the constitutional monarchy and makes ready for the return of the Habsburgs. (Fejto, 1991; Zheleva, 2007). An other example is the amendment of Art.17 of the Tarnovo Constitution in Bulgaria. In its initial version the prince represented the state in its relations with other states and it was on his behalf that the international treaties were concluded. The National Assembly took part in their conclusion authorizing the government on prince’s behalf to negotiate only with “neighbor countries’ governments” concerning “doings related with the government of Principality”. With regard to Balkan War preparation in July 1911, the Great National Assembly passed a new text of Art 17, through which the rights of executive power have been expanded. By the new revision the Council of Ministers was entitled to execute treaties “with foreign countries”, not only with the neighbor ones. The new text consolidated the rights of executive power authorities. The requirement for approval by the Parliament dropped out;

ministers should only inform the National Assembly about the pacts only if “the state’s interests and securities allowed that”. Thus, usually securing himself with the governmental obedience, the monarch practically acquired the right to execute any international treaties without the approval of the National Assembly (Zheleva, 2009).

Stefan Breuer’s works support idea that in the state of crisis and war a reformation of the constitutional powers occurs. According to him, democratic revolution not only creates conditions for new and stable institutions, but simultaneously reveals new sources of instability. Such sources may be the authorities constituted democratically as well as their subordinates which are always ready to declare their will forged. Number of historical episodes proved the possibility within a democratic regime; exactly the authority owners, appointed democratically, to assume rights exceeding the conditions brought them to power. A typical example is France in the time of Jacobin Dictatorship, when the rule of the Convention, based on the “general will”, assumed the powers of a legislative body and combined legislative, executive and judicial functions. (Breuer, 1998,).

We can observe an other principle in function in a times of conflict: delegating dictatorship rights to a particular, charismatic person, usually become known in military operations, or usurping of such rights on behalf of a state body, monocratic in principle. In most of the cases that happens by means of democratic mechanisms conformable to constitution. Thus, for example, the Bulgarian Parliament voted the amendments of Art. 17 of the Tarnovo Constitution. It was the French parliament, ho paves the way for extension of the powers of Georges Clemenceau’s government in France in relation with the end of war and pending peace negotiations. Clemenceau receives his glory in the war and was nicknamed “Father Victory” for leading the war to a successful for France end (Berstein, S. and P. Milza, 1995.). In most of the cases delegating and usurping of dictatorship powers is based on war or at least on the presence of an enemy, of an external danger. Louis Bonaparte’s democratic dictatorship is based on the myth and the memory for his uncle who had become legendary just in the art of war. (Breuer, 1998).

The historical events quoted herein should not be absolutized; they are even hard to be compared because of the degree the dictatorship was established to. There are two common things between them: first – rights were usurped by one of the powers, usually the executive one; second –the reason for breaking the balance is usually war, danger and enemy. In the name of the so called “General Welfare”, in times of conflict /external, or internal/, one of the characteristic features of state /legal order/ yields to the other characteristic feature /political order/.

## References

- Agamben, G., 2003, *Etat d'exception. Homo sacer*, II, 1, Seuil, Paris.
- Berstein, S., P. Milza., 1995, *Histoire de la France au XX-e siecle*. Edition complexe, Paris.
- Breuer, St., 1998, *Der Staat. Entstehung, Typen, Organisationsstadien*. Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Hamburg.
- Burdeau, G., 1970. *L'Etat*. Seuil, Paris.
- Fejto, Fr., 1991, *La Petite Entente, la France et Benes*. XX-e siecle, no.29/janvier-mars 1991.
- Schmitt, C., 1988, *Political Theology (Four Chapters on the Concept of Sovereignty)*, Cambridge, Massachusetts.
- Zheleva, M., 2007, *French policy concerning formation and consolidation of the Little Entente*. – In: The 12-th International conference. Conference Proceedings VI. (11-th – 14-th june 2007)
- Zheleva, M. *Separation of Powers during Times of Conflict*. Report in: 3<sup>rd</sup> International Conference of Sibiu Alma Mater University, 26<sup>th</sup> – 28<sup>th</sup> of March 2009
- Близнашки, Г., 1999а, *Принципи на парламентарното управление*, Университетско издателство “Св. Кл. Охридски”, София.
- Близнашки, Г., 1999б, *Формата на държавата. Съвременни конституционни измерения*, Университетско издателство “Св. Кл. Охридски”, София.
- Дачев, Л., 2002, *Учение за държавата*. Свида, София.
- Радев, Д., 2002, *Принципът за разделение на властите*. Лик, София.
- Стоилов, Я., 2001, *Държавната власт. Правно-политически разграничения и съотношения*, СИБИ, София.