

JOGI FÓRUM PUBLIKÁCIÓ

Gondolatok Szmodis Jenő „A jog realitása” c. munkájának olvasása kapcsán

Szmodis Jenő több szakmailag megalapozott gyakorlati orientáltságú, színvonalas szakjogági tanulmány után egy jogfilozófiai-szellemtörténeti monográfiával jelent meg a jogtudományi szakirodalomban. A mű alcíme - *Az etruszk vallástól a posztmodern jogelméletekig* - sok mindent elárul mind a mű jellegéről, mind pedig szerzőjének széleskörű, nemcsak jogbölcséleti, hanem történelmi látásmódjáról. Arról, ahogy a tényeket absztrahálja, és arról, ahogy azokból levezetni kívánja a joggal összefüggő jelenségeket, a jog területén megnyilvánult különböző folyamatokat és azok okténevezőit. A több mint 300 oldalas mű a rövid bevezetésen túl három részre tagozódik. A szerző mindjárt a „Bevezetésben” elmondja, hogy a könyv megírása során arra a kérdésre igyekezett megnyugtató választ találni, hogy mi a jog és mi az állam, továbbá, hogy miként határozhatók el egymástól a jogi és a nem jogi, a szerző által „*konvencionálisnak nevezett szabályok, valamint a jogi és a pusztán erőszakon nyugvó parancsok*” (15. o.). A választ erre az összefüggő kérdéskörre a tanulmány három, egymástól elkülöníthető részében igyekszik megadni. Az első rész társadalom- és jogfilozófiai intézményekbe ágyazva megragadja a jog realitását a jog jelenségeinek vizsgálatán keresztül. A könyv második része teljesen összhangban az alcímmel az első részben felvetett jogfilozófiai problémákat kívánja történeti folyamatok absztrahálásával alátámasztani. A harmadik rész és a zárógondolatok adják azt a szintézist, amelyet a szerző a könyvének az előző két részéből leszűrt.

Könyvének *I. részében* a szerző három fő téma köré csoportosítja gondolatait. Az első a jog realitásának fogalmi ismérése, a második a jog és az állam „kettősségének” a kérdése, míg a harmadik a jog realitásának ontológiai problémája.

Ami az első kérdést illeti, hogy mit értünk a jog realitásán, a szerző válasza, hogy az *nem más, mint a jog létmódja, amely a jog ontológikus vonatkozásainak valamennyi elemét tartalmazza, ideértve a jog jelenségeit, és e jelenségekből elvonatkoztatható jogi lényegét*. A jog jelenségeit a szerző három csoportba sorolja: emberi cselekvésekre (szerződés, bírói és közigazgatási határozatok, stb.), tárgyakra (okiratok, hivatalos lapok, stb.), valamint jogintézményekre. Mind a három csoport a részben akart vagy nem akart emberi-társas/társadalmi cselekvések folyamánya, amelyeket még kiegészítenénk egy negyedik csoporttal, az emberi akaratoktól és néha még a cselekvéseiktől is független objektív tényekkel, mint amilyen pl. a „*vis maior*”. A jog különböző jelenségei ugyanakkor össze is folyhatnak egymással és kombinatív alakzatokban is megnyilvánulhatnak. A jog különböző jelenségeiben mutatkozik meg a jog lényege, amelyekre vonatkozóan a szerző három elméleti irányzatot ismertet. A *parancselméletekben* a jog lényege a normakibocsátó hatalomban nyilvánul meg, az *elismerési elméleteknél* a társadalmi közegek normaelfogadási hajlandóságában, míg a *jogpozitivisták* irányzatok esetében magában a pozitív jogi normák létében, amelyek hierarchizált rendszerben helyezkednek el, legvégén a hipotetikus alapnormával. Ide kíváncszott volna a - szerző által máshol egyébként tárgyalt - természetjogi irányzatok megemlézése is, már csak azért is, mivel a szerző kelsen-i hipotetikus

alpnormára utal, ami - miként ezt Peschka is említi egyhelyütt - lényegében el nem ismert pandantja a Verdross-i természetjognak, azaz az ember veleszületett és a társadalmi ráhatások során kialakult jogérzetének, jogtudatának.

Jóllehet, a jogpozitivisták a *természetjogot* - amely az ókortól kezdve Aquinoi Szent Tamáson át ismételten felbukkant - jogon kívüli jelenségnek tartják, mégsem az. A legújabb időkben nemcsak Verdrossnál, hanem Gustav Radbruchnál és Bydlisky jogi módszertan (Methodslehre) elméletében. Sőt, Radbruch természetjogi teóriája alapozta meg a Nürnbergi Bíróság ítéleteit a náci háborús bűnösök perében, amihez hasonlít a Hágai Nemzetközi Törvényszék előtt folyó délszláv genocidiumi ügyek megítélése. A természetjogi irányzatok tehát nem helyezhetők a jogon kívülre, és ezt maga a szerző érzi is, mivel később részletesen foglalkozik is velük. Ezen kívül ő maga is utal arra, hogy „*a jog realitása inkább spiritualitásában, mintsem materialitásában adott*”. (23. o.)

A második témaként a szerző a *jog és az állam „kettősségének”* kérdését tárgyalja. Utal arra, hogy a jogtudomány a *jog* fogalmát gyakorta az *állam normatív kifejezett akarataként* határozza meg. Ebből viszont az következik, hogy az államnak meg kellett előznie a jogot. E kérdéssel összefüggésben a szerző Moór Gyulával kapcsolatban megjegyzi, hogy „*a jog forrását ő az államnak még nem minősülő legerősebb társadalmi hatalomból vezeti le*”. (24. o.) Egyúttal szól arról is, hogy Moór lemond a jog és az állam szorosabb összefüggésének tisztázásáról. Ezzel kapcsolatosan veti fel azt a dilemmát Szmodis, hogy ha az államot a jog elé helyezzük, a *hatalmi* jelleg kerül előtérbe, ha viszont a jog kerül az állam elé, az előbb említett *spiritualitás* kerül a középpontba. E dilemmából a szerző azt a következtetést vonja le, hogy „*számolni kell az állam és a jog kettősségével*” (26. o.) Ehhez a magunk részéről azt tesszük hozzá, hogy - amint erre *A jog létrejötté, illetve még egyszer jog és állam kettősségéről* c. fejezetben (100-115. o.) a szerző is utal - a jog és az állam egymás kölcsönhatásában, fokozatosan alakult ki a valamilyen formában mindig is szervezett társadalomból illetve annak íratlan szokás-szabályaiból. A két intézmény egymást feltételezve, egymásra tekintettel fejlődött állammá és joggá.

Még e második témakörben foglalkozik a szerző a jog létmódjával összefüggésben a jogi norma „*sollen*” és „*sein*” jellegének problémájával. A szerző az általános és a jogfilozófia ezzel összefüggő tanainak szintéziseként azt fejt ki, hogy a természeti törvények „*sein*”, míg a társadalmiak és a jogiak elsősorban „*sollen*” jellegűek, de találhatók köztük „*sein*” jellegűek is. A „*sein*” és a „*sollen*” általánosan ismert dihotom vitájához még Hegel alapján hozzátesz egy harmadik kategóriát, a „*levés*”-ét, amely a jogban a „*szükségesség*” fogalmával konkretizálható (34. o.), nevezetesen, hogy a *jogszabály* a „*sollenre*” irányuló „*sein*” jelenség vagy pedig „*sollent*” kifejező „*sein*” tény. Ugyanakkor a jog a „*szükségesség*” hegeli teleologikus tételezése alapján kap létezését. Mindezek alapján mondja ki a szerző, hogy „*a jogi szabály létrejötté vonatkozásában Sollen jellegű, ám léte tekintetében jellemzően, de nem kizárólag Sollenre irányuló, Sollen-t kifejező Sein tény, s mely létét elsősorban tételezettségétől nyeri, és amelynek léte szubjektív amennyiben elsődlegesen a tudatban adott, ám egyúttal objektív, amennyiben bárki által elvileg azonos tartalommal megismerhető.*” (37. o.)

A szerző a könyv eme első részének harmadik témaként a *jog realitásának ontológiai jellegével* foglalkozik. Indításként *Kelsenre* és *Peschkára* utal, kik közül Kelsen elutasítja a jog területén az ontológiai problémákat, Peschka viszont egyenesen kimondja, hogy „*a jognak nem lehet ontológiája*” (39.o.). Szmodis ezekkel az egyértelmű negációkkal szemben elsődlegesen *René Marcic, Maihofer, Kaufmann, Fechner, Heidegger és Nicolai Hartmann* nézeteinek bemutatása és

ütköztetése alapján óvatosan arra az álláspontra jut, hogy bizonyos vonatkozásokban lehet a jog ontológiájáról beszélni. René Marcic létjoga, jogontológiája a heideggeri ontológiára hivatkozva kimunkált természetjog, amely így végül is akárcsak Maihofer „mint-lét”-je (Als-sein) az emberi léthez, vagyis az ontikushoz tapad. Kaufmann ezt a felfogást azzal kritizálja, hogy Maihofer a jog létét egy másik létezőből, az ember létéből vezeti le, így kevés köze van Heidegger minden ontikustól (létezőtől) megtisztított ontológiájához. Ám Kaufmann is következetlen, hisz jogos kritikája után maga sem a heideggeri ontológiát követi, hanem beéri az ontikussal, „*az egzisztencia és az esszencia kettősségét érintő fejtegetésekkel*”.(42.o.) Fechner jogontológiája összefügg Nikolai Hartmann létréteg-elméletével, ahol a pozitív jog a társadalmi törvényszerűségeken, azaz a társadalom létén, a társadalmi törvényszerűségeken, az pedig az ember létén, az ember pedig a biológiai törvényszerűségeken alapul és így tovább. Fechner azonban nem fogadja el, hogy a társadalmi lét önálló, külön specifikumokat felmutató létréteget képezne, így a hozzá rendelt és általa javasolt regionális ontológia - amint arra Peschka utal - legalábbis kérdéses lehet.

A szerző a jogontológia létjogosultságát nem az általános filozófia előzetes feltevései, hanem a *filozófia és a jogfilozófia kialakulásának folyamata* alapján véli megválaszolhatónak. Szerinte sajátos kérdései és sajátos válaszai konstituálták mind a filozófiát mind pedig a jogfilozófiát. Ennek megfelelően a sajátos - a jog létét illető - kérdések és válaszok rendszere alapján lehet szó mégis *jogontológiáról* a jogfilozófián belül. A szerző egyébként a jogfilozófia területén belül elhatárolhatónak tartja a joggnoszeológiát is, noha - amint utal erre - Moór Gyula megjegyzi, hogy a jog ismeretelméleti kérdései a metodológiához, így az általános filozófiához tartoznak. Mindehhez hozzátehetjük, hogy Bydlinky kifejlesztette a jog módszertanát (iuristische Methods lehre), ami kétségtelenül a természetjoggal is kapcsolatba kerül. Ezért - álláspontom szerint - a jog sajátos ontológiával rendelkező goszeológiai kategória.

E fejtegetések szükségszerűen hozzák a negyedik nagy témakört, ami a jog *apriori* vagy *a posteriori* jellegének kérdésével függ össze. Az egyes jogbölcseleti irányzatok a pozitív jogot *a posteriori* kategóriának tartják, ugyanakkor a természetjogi irányzat hajlik a jog *apriori* kategóriakénti minősítésére azon az alapon, hogy a jogról az embernek a pozitív jogot megelőzően, annak megismerése előtt is képze van. Az apriori szemlélet párhuzamos a jogot érintő, már korábban felhozott elismerési, azaz elfogadási elmélettel, míg az *a posteriori* nézet az akaratelmélettel. Szmodis utal arra, hogy a két elmélet között nagy a különbség, mivel az elismerési elmélet a legfőbb hatalom által meghozott jogi norma létét annak a társadalom részéről történő apriori jellegű, természetjogi alapon álló elfogadásában látja, míg az akaratelmélet (többek között Somló Bódog és Moór Gyula) a pozitív jog létét a legerősebb társadalmi hatalom által alkalmazható kényszerben. A szerző viszont nagyon helyesen kimutatja, hogy az elismerési elmélet és az akaratelmélet között van egy *áthidalási* lehetőség, az ún. „*megengedett kényszer*” fogalma által, amely végső soron nézetem szerint a természetjogból merítve morális kategóriaként korlátozza a kényszert. Itt említeném meg, hogy más megközelítéssel, tulajdonképpen a természetjog kiiktatásával, lényegében a hartmanni létréteg-elmélet alapján hasonló közbülső álláspontra jut *Peschka* is, mikor azt mondja, hogy a jogi törvény pozitív hatást akkor vált ki, ha *megfelel a társadalom törvényszerűségeinek*, azaz összhangban áll velük.

A szerző könyve eme első részének további fejezeteiben lényegében e négy témakört foglalja össze, és határolja el a jog fogalmát a jog jelenségeitől.

A monográfia *II. része* az első rész jogfilozófiai megállapításainak *történeti rugóit* keresi és a jogfejlődés csomópontjainak leírásával igyekszik azokra magyarázatokat és igazolásokat találni. Kiindulásul a szerző az ókori keleti jogokról szól, utalva arra, hogy e jogok magával az isteni lényeggel azonosak. A nagy *folyam menti birodalmak*, és általában az ókori közel-kelet joga azonos a láthatóvá váló *isteni akarattal*. Plauzibilissé válik ez a mózesi 10 parancsolatot tartalmazó kőtáblákban, Menes egyiptomi fáraónak a Napistentől (Ptah) eredő törvényeiben, valamint Hamurabi babilóniai tyrannos ugyancsak isteni eredetű törvényeiben. Ezzel állítja szembe a szerző a *katonai demokráciák* (hettiák, görög és itálikus törzsek) „*helyességfelfogását*”, amely nem választható el a *közösségi lét*től, és a jog is ebből a közösségi létből táplálkozik. A jogot is formáló e közösségi lét színhelye a görögöknél pedig az „*agora*”, amely a kereskedelem, a filozófiai eszmecsere, és a népgyűlés, egyúttal pedig a jogalkotás látens színhelye is, amelyet az archon csak megfogalmaz. Megemlítem Fustel de Coulanges: Ókori község c. munkáját, melyből kitűnik, hogy bizonyos eszmék a kereskedelem és az agorán folyó élénk közösségi élet útján váltak általánossá valamennyi görög városállamban, a jogra is hatva ily módon. A jog azonban ennél fogva ki van szolgáltatva a tömeg pillanatnyi hangulatának.

A szerző azonban elsősorban a *római jog* fejlődésének és e fejlődést mozgató rugók bemutatására koncentrál, mivel ez képezi alapját a modern nyugat-európai jognak. A szerző fejtegetései érdekesek és *újszerűek*. Kiindulásként utal a római jog *szakrális jellegére*, amely azonban egy olyan *tételezettségi rendszert* képez, amely *nincs kiszolgáltatva sem az isteni kinyilatkoztatás merev tekintélyének, sem a tömeg pillanatnyi hangulatának*. Az ősi Róma jogrendszerét az előbbi kettő egyfajta kombinációja jellemzi. Az *etruszk kultúrájú patríciusok* és a *latin-szabin plebejusok* hosszú küzdelmének kompromisszumaként egy *kettős jog* alakult ki. Az egyik a senatus által alkotott erőteljesen *etruszk kultúrával és vallási hiedelemmel átítatott jog*, a másik a *népgyűlési határozaton alapuló jog*, amely azonban szenátusi jóváhagyáshoz volt kötve. Ezáltal viszont nemcsak a patríciusi, hanem a plebejusi jog is átítatódott az etruszk kultúrával. Ebből a helyzetből adódott - mondja szerintem helytállóan a szerző -, hogy a római jognak a bölcsője és egyben funkcionális medre a *processus*, azaz az eljárásjog lett. Ugyanis az etruszk műveltségen alapuló jog szintén abban az etruszk eredetű vallásban gyökerezett, melynek lényege - mint Szmodis szakirodalmilag alátámasztva állítja - a béke fenntartása volt az istenekkel *szertartások* révén. A római jog ezáltal volt kezdetben mind a jogügyletek, mind pedig a jogszolgáltató eljárások tekintetében *szimbolikus és rituális*, ami a kereskedelem térhódításával fokozatosan oldódni kezdett, megjelenítve egyúttal a peregrinusi jogot. A szerző szerint a római jog ezen felül megnyilvánuló *többgyökerűségét* az adta, hogy az etruszk kultúra mellett ezt a jogot a *szabin* nép harcos karaktere is alakította. Szmodis ennek alapján következtet arra, hogy ez a harcosság alakította ki az „*imperium*” *eszmét*, amire utal a fejlett római magánjog mellett a fejlett római közjog is. A szerzői álláspont szerint azonban „*a szabin hatalmi ideál képtelen volt megszülni a rendet*”. Ezért azt a különféle (így etruszk és szabin) eszmékre egyaránt fogékony *latinok* tették meg (149. o.). Ettől függetlenül a római jog vallási eredete sokáig, sőt mindvégig rányomta a bélyegét a római jogra, még annak késői korszakában is. Az etruszk vallásra visszavezethetően még a köztársaság korában is él a „*ius, fas, mos trichotom*” normarendszere.. E normarendszerben a „*ius*” foglalja magában a polgárt védő normákat, a *fas* az istenek megsértésének elkerülését szolgáló normákat, míg a „*mos*” pedig a nem vallási eredetű erkölcsi normákat fogja át (186. o.). Ami ebből a jogot vagyis a „*ius*”-t illeti, azt a rómaiak *ius divinumra* és *ius humanumra* bontották. A

császárkorban azonban egyre inkább „ius divinum” került előtérbe. Hogy miért, arra a szerzőnél nem találtam választ. Az ok nyilvánvalóan ugyanaz, mint az ókori keleti despotizmusoknál. A császárkori Rómában ugyanis a diktatórikus központi kormányzás került előtérbe, ahol a legfőbb hatalmat megtestesítő személyt a keleti despotizmusokhoz hasonlóan isteni tulajdonságokkal ruházták fel. Itt tehát egy történelmi „visszarendezi” folyamattal állunk szemben a fejlődéstendencia hegeli triászja alapján. Ebbe természetesen jelentősen belejátszott - miként ezt Szmodis helyesen látja - a jognak állandóan érződő vallási gyökere, ami a keresztény korai középkortól kezdve a görög-római kultúrából és gondolkozásmódból merítve megkettőződött államról, „civitas dei”-ről és „civitas humanae”-ről, valamint „lex eterna”-ról és „lex naturalis”-ről is beszélt, mely utóbbi természeti-emberi törvény az előbbi örök törvényből merít. Mindezt Szmodis plasztikusan nem itt, hanem könyve első részének utolsó fejezetében írja le.

A szerző könyvének *III. része* két nagy fejezetből áll. Az első fejezetben a jogot *ideális paralel univerzumként* vizsgálja, míg a másodikban a *tárgyi és az alanyi jog* kapcsolatáról szól.

Az első fejezetben belül először a nyugati jog formalitását és ideális létét elemzi. Itt Kohlert idézve a szerző kiindulásképpen arra utal, hogy *valamennyi civilizáció a maga szükségletének megfelelően alakítja ki a jogot*, s ezért az egyik kultúra jogdogmatikai fogalmai hasznavehetetlenek a másik kultúra számára. Magunk részéről ezt azonban nem mernénk ilyen sarkosan kijelenteni, mivel különböző társadalmi kultúrák hasonló szükségletei hasonló struktúrákhoz vezetnek. Gondoljunk csak az egyiptomi és az inka kultúra piramisaira. Mindez vonatkozik a jogra is. A szerző fejtegetéseiből is kitűnik ez, amikor a keresztény eredetű „nyugati jogok” dogmatikája mellett bemutatja az iszlám jog főbb dogmatikai vonásait. A „nyugati jogokkal” foglalkozva, Szmodis kimutatja annak keresztény-vallási gyökerét is, ami abban is megmutatkozik, hogy a jog „elmélete” helyett a „dogmatika” szó vált általánossá. Ehhez azonban a magam részéről hozzáfűznék egy abszolút profán indítékot is. A dogma ellentéte az ideológia. Az ideológia vitatható. Amikor azonban az ideológia megmerevedik, vagyis vitathatatlaná válik, alakul át dogmává. A jogi norma vitathatatlan és kikényszeríthető. Ezáltal jelent meg a jogban a dogmatika. Az viszont kétségtelen, hogy a fogalom a keresztény vallásból, mégpedig a kánonjogból került a nyugati jog egészébe át.

A szerző *Helmut Coing* és *Niclas Luhman* nyomán vizsgálja, hogy létjogosult-e jognak egyfajta *objektív ideális entitást* tulajdonítani, amely szerinte ugyan nem igazolható, ám jogi fogalomkészletünk mégis gyakran ezt feltételezi. Erre utal pl. Luhman szóhasználat is a jog *önreferenciálisan zárt rendszeréről*, noha Luhman maga nem feltételezi a jog társadalmon kívüli létét. Ennél az önreferencialitásnál fogva csak a jog tudja megmondani, hogy mi a jogszerű és mi a jogszerűtlen, az igazságosság kategóriája azonban a jog részéről nem megválaszolható (238-241. o.).

A második alfejezetben a szerző a hagyományos vallási jogok helyességeszméjét vizsgálja. Összehasonlítva az iszlám jogot a nyugati joggal Szmodis *Germanus Gyula* kutatásainak felhasználásával és őt idézve arról szól, hogy az iszlám szerint az ember a saját eszével *nem tud az isteni akarattól független jogrendet létrehozni*. Ezért az iszlám jog a vallással direkt kapcsolatban áll. A vallási jogok binaritásában a jogszerű-jogszerűtlen kettőssége egyet jelent a valláserkölcseleg helyes és helytelen kettősségével (242. o.). Ezzel szemben a *nyugati jog* helyességeszméjét „önreferenciálisan” *maga a jog* állapítja meg. Ez a jog a vallással szintén kapcsolatban van, de ez a kapcsolat már igen távoli és indirektebb jellegű, mint a formális-rituális vallásosság szülte korai római jog esetén. Így alakult ki a nyugati jog formális helyesség-, illetve jogszerűség-eszméje.

Mindezek alapján fejti ki Szmodis, hogy míg a nyugati jogászok formalizmusa a sajátos létezőként tételezett *jogi szféra formalizmusa*, az iszlám jogtudós formalizmusa a *tényállások formalizmusa* (242-243. o.). Szól továbbá arról, hogy hasonlóként épül fel elvi szinten a kínai jog is (243-247. o.). Mindehhez azonban hozzáfűzném azt, hogy a Szmodis-féle terminológiával „nyugatnak” nevezett jog esetében a középkorban a kontinentális jog a rómaihoz viszonyítva tovább formalizálódott és „tétélesjogivá” vált, míg az angolszász kevésbé formalizálódott tovább, és a klasszikus római joghoz hasonlóan esetjogként, „care law”-ként élt tovább.

Ennek a fejezetnek az utolsó alfejezetében a szerző a „nyugati profán jog” szellemi létének anomáliáját kutatja. Kiindulási alapja itt is az etruszk vallás. Szerinte a jog transzcendenciától mentes „*objektív ideális léte*” vélhetően akkor kezdődhetett, amikor az etruszk vallásjog mögül kezdtek kicsúszni az etruszkok tisztán vallási képzei és e vallásjog jogi oldala mellett-mögött megjelentek az e jog természetétől idegen itálikus vallási képzetek (247. o.). A szerző továbbá leszögezi, hogy azokból az *erkölcsi megalapozású jogrendszerekből*, amelyek ugyan eltávolodtak már a jognak transzcendens kinyilatkoztatásként való felfogásától, ám a jog jelenségét nem tudták, de nem is akarták elhatárolni az alapvetően kollektív színezetű morális szabályoktól, igencsak *hiányzik a jognak az „önreferenciálisan zárt rendszer”-ként való felfogása*. E szabályok ugyanis *nem önmagukért állnak jót*, hanem morális megalapozottságukban gyökereznek. Szmodis utal arra, hogy ez jellemzi a görög, és a kínai jogot. Ezzel szemben viszont a római és az abból kifejlődött nyugati jog *önértékként* tételeződött. Ennélfogva - mondja a szerző - a görög jog dogmatikáját és pozitív szabályait tekintve fejletlenebb volt, mint a római. A görögség viszont a saját erkölcsi megalapozású jogeszméje alapján a római jogot tekintette fejletlenebbnek, amelyben a kollektív morál-attitűdök idegenül hatottak. Ez azonban később változott, mivel „*a római jog mindinkább befogadni kényszerült a méltányosság és igazságosság - görögöknél is hangsúlyos - jogeszméit*” (250. o.). E történeti kiindulási alapot továbbvezetve Coing nyomán oda konkludál, hogy a jog „*az érvényesség kategóriájának a leple alatt kimondhatatlanul is beletorkollik a sollenből a seinbe.*” Mindazonáltal - mint írja - az, hogy meghatározott jogrend szabályai valóban érvényesülnek-e, a társadalmi elismeréstől is függ. Ezért - mint mondja - „*alapvetően az elismerési elméletet kell követnünk*” (252-253. o.). Így jut el a szerző ahhoz a gondolathoz, hogy „*a tudaton kívül nincsen jog, a társadalmon kívül pedig nincs értelme a jognak*” (259. o.). Megállapítja továbbá, hogy a jogképzet kialakulását követően „*a szűkebb jogfogalmat a társadalom újabb és újabb nemzedékei mit viszonylag kész kategóriát veszik át a szocializáció révén*” (259. o.). Így „*a nyugat szűkebb értelemben vett jogának léte és realitása társadalmi méretben, de mindig egyéni tudatok által megvalósuló tételezettségrend*” (261. o.).

A III. rész második fejezetében - amely a tárgyi jog és az alanyi jog kapcsolatáról szól - az első alfejezetet a szerző a *jog - szabadság - lehetőség* viszonyának szenteli. Szmodis először az alanyi jog és a tárgyi jog viszonyával foglalkozik. Kelsen jogpozitivizmusáról szólva utal arra, hogy nála külön *alanyi jog nem létezik*, mert az ott maga a *tárgyi jog*. Rámutat továbbá a szerző arra is, hogy Kelsen a „hipotetikus alapnorma” fogalmának a bevezetésével „*félre teszi a jog és az állam kapcsolatának a kérdését*” és ezáltal „*negligálja a jog valós ontológiai természetének a problémáját*”. Szmodis Kelsen e nézeteit - hasonlóan hozzám - túl sarkosnak tartja, menti azonban azzal, hogy mindez reflexként jelenik meg „*a másik véglettel, a természetjogi irányzattal szemben*” (264. o.). Szembeállítja Kelsennel *Dernburgot*, ki szerint „*az alanyi értelemben vett jogok történelmileg már régóta léteznek, mielőtt öntudatos állami rend kialakult volna (...)*”.

Történelemellenes és helytelen felfogás tehát az, mely szerint az alanyi értelemben vett jogok nem mások, mint a tárgyi értelemben vett jog folyamányai” (265. o.). Számomra Dernbuch nézete meggyőzőbb, mint Kelsené, és bár egyértelmű állásfoglalás Szmodisnál nem található, mégis úgy tűnik, hogy Szmodis egy közbülső álláspont felé hajlik, amikor Somló Bódogot hozza képbe, aki sajátos álláspontot képvisel az alanyi jogok és kötelezettségek vonatkozásában. Somló ugyanis az alanyi jogokat és kötelezettségeket nem negligálja, de csak a tételes jog szabályaival való összefüggésben látja igazolhatóaknak és értelmezhetőeknek azokat. Az általa fölállított három jogalkotói hatalmi alapkategóriában a *parancskötelezettség* az alattvalót, az *ígéreti kötelezettség* az államot terheli, míg az *ígéreti igény* az alattvalót illeti a jogalkotóval szemben (266-267. o.). Ez utóbbival összefüggésben hozza be Somló a *szabadság* kategóriáját, amely lényegében egy ígérvény az állam részéről arra, hogy bizonyos életviszonyokba nem avatkozik bele. A jog ezáltal kijelenti, hogy „*amit nem tilt, azt megengedi, így a jogilag megengedett magatartások alanyi joggá válnak*” (268. o.). Somló ezzel a „*szabadságokat a személyek alanyi jogává emeli*” (272. o.). Ily módon látja a szerző is realizálhatónak a szabadságok alanyi joggá alakítását, ám ehhez a jogalkotó *kifejezett akaratnyilatkozatát* tartja szükségesnek. A jogalkotó részéről nem érintett lehetséges magatartásokat minősíti a szerző továbbra is *szabadságok*nak.

Az előbbiekből bontja ki a szerző az utolsó alfejezetben az alanyi joggal kapcsolatos ún. „*megilletési képzet*” fogalmát és annak „*időstruktúráját*”. Ez - tehát a „*megilletettségi képzet*” - az alanyi jognak a belső, „szubjektív oldala”. Így a „*megilletettségi képzet*” az alanyi joghoz tapad éppúgy, mint a tárgy joghoz a „*jogképzet*”. Miként az alanyi és a tárgyi jog, e képzetek is szoros összefüggésben állnak egymással, és „*időstruktúrájuk*” lényege abban ragadható meg, hogy a tudat pillanatnyi aktusaitól függetlenül és időben folyamatosan létezőként tételezi őket, akárcsak olyan más pszichikus tartalmakat, mint a rokonszenvet és az ellenszenvet.

Összegzésül Szmodis könyvéről elmondható, hogy a szerző nagyon jól és szemléletesen tárja fel az összefüggéseket. Nemcsak széleskörű jogi-jogelméleti, hanem igen megalapozott történeti, filozófiatörténeti ismeretekről tesz tanúbizonyságot. Néha ezeket az ismereteket túlzottan tűnő mértékben dolgozza be művébe. Emiatt az olvasó néha attól tart, hogy a szerző a feldolgozott igen nagy anyagban a témától idegen területre téved. Erre azonban nem került sor: minden közlés végül is feltételül szolgál a továbbiak megértéséhez.

Ugyanakkor a mű olvasása kapcsán az olvasóban felmerülhetnek a jognak és a jog realizálásának más összefüggései is. A szerző szépen mutatja be a jog és az állam kapcsolatának ideális viszonyát. Ma, a globalizáció korszakában azonban más, nem mindig egészséges összefüggéseket tükröző jelenségek is megjelennek. A tőke és a gazdaság koncentrálódása következtében a nemcsak internacionálissá, hanem szupranacionálissá váló gazdasági társaságok hatalma beépül az állami mechanizmusba, és irányítása alá veszi azt. Az államoknak nemcsak a kül-, hanem a belpolitikája is a szupranacionális tőkemozgások érdekének rendelődik alá. Ennek következtében egyre kevésbé tudja védeni a jog a gyengébbek érdekeit. Ennek folyamánaképpen lazulnak a tisztességes versenyt előíró jogi normák, a fogyasztóvédelmi és a fúziókorlátozó előírások, az emberi társadalom léte, sőt túlélése szempontjából alapvetően fontos környezetvédelmi szabályok meghozatalát pedig a legerősebb gazdasági és politikai hatalmat képviselő államrezon akadályozza meg. Ez is, vagyis a jognak a politikai, és a meta-etatikus, gazdasági hatalomtól való függősége, kiszolgáltatott helyzete a jog realizálásaként rávilágít annak gyengeségére is. Egyértelműen kitűnik ez például Kortennek „A nemzetközi társaságok világuralma” c. könyvének olvasása kapcsán, amelynek azonban néhány

fontos tanulságát a szerző bár a jogtörténetet is érintő, ám már kifejezetten történelemfilozófiai munkájában, a kiadás előtt álló „*Kultúra és sors*”-ban dolgozza fel.

(A szerző az MTA doktora)



jogi hírek

interjúk

publikációk

vitafórum

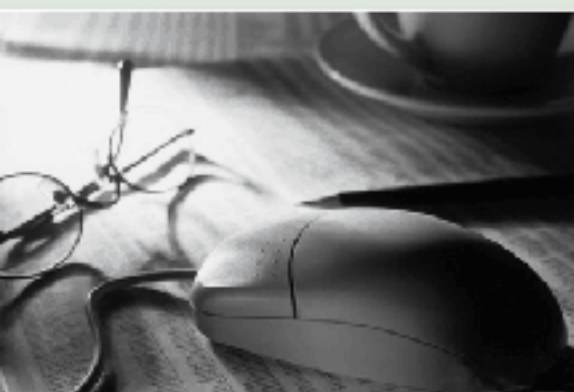
szaknévsor

jogi szakkönyv-katalógus

jogi állásbörze

szakmai rendezvények

heti hírlevél



országos ügyvédi szaknévsor

magyar, angol és német nyelven

ügyfél keres ügyvédet szolgáltatás