

A DEBRECENI EGYETEM HABILITÁCIÓS FÜZETEI
TÁRSADALOMTUDOMÁNYI HABILITÁCIÓS BIZOTTSÁG
ÁLLAM- ÉS JOGTUDOMÁNYI KAR



MULTIDISZCIPLINÁRIS JOGI TANULMÁNYOK
HABILITÁCIÓS TÉZISEK

ÍRTA:

Dr. Szmodis Jenő PhD

aki

ÁLLAM- ÉS JOGTUDOMÁNYOK TUDOMÁNYÁGBAN
habilitáció elnyerésére pályázik

DEBRECEN

2016.

1) A multidiszciplináris jogi tanulmányok körülhatárolása

1.1. A multidiszciplináris jogi tanulmányok tárgya

A jog összetett jelensége szükségképpen alakította ki a jogi vizsgálódások legkülönbözőbb formáit és módozatait. A tudományos ismeretszerzés alapvetően nem nélkülözheti bizonyos *logikai, analitikus* módszerek alkalmazását, ám egy, a történelemben változó jelenség kutatásánál szükségképpen kerülnek előtérbe a *történeti* jellegű megközelítések is. Ha azonban a vizsgált jelenség társadalmi jelenség (amint a jog is az), úgy a *szociológiai* szempontok és módszerek éppúgy megkerülhetetlenek, mint bizonyos *pszichológiai* vagy *társadalomlélektani* megfontolások. Amikor azt állítjuk, hogy a jog társadalmi jelenség, egyúttal azt is mondjuk, hogy a jog *emberi* jelenség is, hiszen a társadalmat meghatározott emberek csoportja, csoportjai alkotja illetve alkotják. Így a jog kutatása során aligha nélkülözhetők az emberre vonatkozó *pszichológiai, evolúcióspszichológiai* és *humánológiai*, vagy éppen *kultúranropológiai* ismeretek. Ám a jog az emberiség történetének számos pontján éppenséggel *vallási* közegben jelent meg, továbbá a modern jogrendszereket gyakran ma is dogmatikus, *hitszerű képzetek* uralják. Olyanok, amelyeket racionalizálunk, ám amelyek sokszor távolról sem racionálisak.

A jogról való vélekedéseket tehát a legtöbbször szakrális és szekuláris *hitek* övezik. E körülmények igencsak abba az irányba mutatnak, hogy a jog helyes megértéséhez – meghatározott körben – szükségünk lehet bizonyos *vallástörténeti, vallásfilozófiai* ismeretekre is. Hogy a jog egy társadalom *kultúrájának* részét képezi, alighanem éppoly nyilvánvaló, mint az, hogy a jog maga is képes visszahatni az őt körülvevő kulturális környezetre. Ebből következően a jog jelenségének megismerése és magyarázata során bizonyos *kultúrtörténeti, kultúrabölcseleti, kultúrfilozófiai* tudásra és szemléletmódra is szükségünk lehet.

Hogy egy régi kor miként vélekedett magáról a jogról, arról igen sokat árulnak el az adott történelmi kor irodalmi és bölcseleti emlékei is. Így tehát a jog jelenségének megismerése szükségképpen fenn kell, hogy tartsa az *irodalmi* kitekintés és irodalmi jellegű elemzés lehetőségét. A szükséges tudásterületek és a lehetséges megközelítési módok felsorolását alighanem még a végtelenségig sorolhatnánk.

A jognak szabályrendként, társadalmi gyakorlatként, társadalmi kontrollként, vagy más jelenségként való értelmezése tehát aligha jelöl ki *egy* kitüntetett megközelítési módot, amely mellett a jog megismerése során teljességgel lemondhatunk más szempontok és módszerek érvényesítéséről. Már a jog *gyakorlati* művelése is az értelmezési módok legkülönbözőbb (történeti, nyelvi, logikai, rendszertani, stb.) formáinak alkalmazását teszi szükségessé. A jog *elméleti* tanulmányozása pedig még fokozottabban állítja előtérbe a minél szélesebb vizsgálati perspektíva kialakítását. Noha a joggal kapcsolatos vizsgálódásokban régóta kitüntetett jelentőségű például a történeti, szociológiai, gazdasági megközelítés, eközben azonban a morálfilozófiai, etikai szempontok vagy éppen az analitikai módszerek is változatlanul jelen vannak. A szemléletmódok tehát alapvetően nem „felváltják” egymást, hanem egymás mellé sorakoznak, így gazdagítva a joggal kapcsolatos vizsgálódások apparátusát.

Születtek továbbá olyan társadalomkritikai jellegű irányzatok is, amelyek az amerikai és a skandináv jogi realizmus hangsúlyosan pszichológiai megfontolásait elevenítik fel. Ezek a megközelítési módok ugyan felfedik a jog bizonyos aspektusait, másfelől azonban sokszor ki nem mondott világnézeti előfeltevéseken alapulnak. Olyanokon, amelyek végül is *megkonstruálják* a kutatás eredményét. Ahogy Horváth Barna rámutatott, a neveltetési és az egyéni sorsból is fakadó tényezők a legmesszebbmenően befolyásolni képesek a kutatói alapállást, azon keresztül pedig magát a kutatás eredményét, megállapításait.¹

¹ HORVÁTH Barna: *Jogszociológia*. Osiris Kiadó, Budapest, 1995, 156-157.; Vö. ZSIDAI Ágnes: *A Tiszta Jogszociológia. Horváth Barna szinoptikus jogbölcselete*. Szent István Társulat, Budapest, 2008, 82-86.

A kérdés összetettségének érzékeltetésére célszerű a jog ontologikus vizsgálatával kapcsolatos néhány metodológiai problémát szemügyre vennünk. Ezek kellően érzékeltethetik, hogy a kutatás valamely kiindulópontja szükségképpen *bizonyos önkényességet* feltételez, illetve, hogy a vizsgálódás – hogy sajátos szempontját következetesen érvényesítse – lényegében elvonatkoztat kétségkívül meglévő és további elemzésre érdemes tényezőktől.

A filozófia *ontológiának* (lételméletnek) nevezett területe egyfelől arra keresi a választ, hogy mi maga a „lét”, tehát az ontikus mozzanatoktól (maguktól a létezőktől) megtisztított lét mint olyan (amely nem azonos magával a létezők összességével), másfelől arra, hogy a létezők miként részesülnek a létben. Alappal merül fel azonban a kérdés, hogy beszélhetünk-e tisztán *ontológiai* tényekről illetve megközelítésekről, mielőtt tisztáznánk alapvető *ismeretelméleti* kérdéseket. Olyanokat, mint, hogy: a világ megismerhető-e egyáltalán, mik a megismerés határai és korlátai, ezekről miképpen győződhetünk meg, a világról alkotott képzeink és tudattartalmaink vajon mennyiben feleltethetők meg magukkal a jelenségekkel, vizsgálódásaink vajon mennyiben befolyásolják egyfelől a megfigyelt jelenséget, másfelől a megfigyelőt és rajta keresztül a megfigyelést magát. Több mint kérdéses tehát, hogy tisztán ontológiai kérdésekkel állíthatjuk szembe magunkat. *Ontológiai kérdéseink mélyén mindig ott rejlenek esetleg ki nem mondott, ám kétség kívül létező és indokolt ismeretelméleti kérdések is.* A tisztán ontológiai nevezett vizsgálódások tehát leginkább olyan vizsgálódások, amelyek pusztán *zárójelbe teszik* az ismeretelméleti problematikát.

Ha azonban úgy döntenénk, hogy ontológiai vizsgálódásainkat szilárd *ismeretelméleti alapokra* helyezzük, az előbbihez igencsak hasonló, és aligha megoldható nehézségekbe ütközünk. Ahhoz ugyanis, hogy ismeretről mint olyanról beszéljünk, legalább azt kell feltételeznünk, hogy ismeretünk *valamiről* való ismeret, tehát az *ismerettől különböző* dolgról való tudattartalom. Ezt azonban csupán feltételezhetjük, ám bizonyosan soha sem tudhatjuk. A szolipszizmusból való kivezető utat a filozófia mindig csupán megkísérli megtalálni, ám a tudat és a világ különbözőségére megnyugtató bizonyíték eddig még nem született. Ám ha feltételezzük is alany és tárgy különbözőségét, és így az alany *valaminő* ismeretét a tárgyról, még ez az ontológiai hipotézis sem oldhatja meg az ismeretelmélet egyik alapvető kérdését. Azt nevezetesen, hogy *miként, és minek alapján alkotok ítéletet ismeretemről*, annak helyességéről, ha ismeretem tárgyának, a valóságnak a minemősége még nem adott a számomra. A tisztán ismeretelméleti (gnoszeológiai) megközelítések tehát éppúgy lételméleti (ontológiai) feltételezéseket hordoznak magukban, amiként a lételméletiek ismeretelméletieket. Az ebből adódó problémáknak pedig aligha jelenti a megoldását annak a pusztán megállapítása, hogy a filozófia utóbbi bő másfél századában az ontológiai és gnoszeológiai kérdések itt vázolt tárgyalása meglehetősen háttérbe szorult.

A lételmélettel és az ismeretelmélettel kapcsolatos „tyúk-tojás” problematika azonban – bár kissé más formában – a jogfilozófia területén is jellegzetes módon kerül elő. A jog kutatásának előzetes kérdése a következő lehet. A jognak „általában” nevezett jelenségcsoport *milyen terjedelmű körét* tegyük vizsgálat tárgyává, amikor távolról sincs közmegegyezés abban, hogy a jog mint *norma*, mint *társadalmi gyakorlat*, mint *e két tényező egysége* ragadható-e meg, vagy esetleg *más* módon. Az ontológiai és a gnoszeológiai megközelítésekkel kapcsolatos dilemmák tehát „*a jog*” mint *kutatási tárgy* kijelölésének vonatkozásában ugyancsak visszaköszönek. Ahhoz ugyanis, hogy a jogot mint ontikust leírjam, fel kell tételeznem mint kellően körvonalazott kutatási tárgyat. A jognak mint kutatási tárgynak a kijelölése azonban már eleve olyan ontológiai alappal bíró „*körülírást*” feltételez, amely inkább csupán célja a kutatásomnak, nem pedig kiindulópontja.

Kétségtelenül elindulhatnánk bizonyos „közösen értelmezett” fogalomból, valaminő „*communis opinio*”-ból, csak hogy a jogelmélet története éppen arra hoz fel bőséges bizonyítékot, hogy a joggal kapcsolatban ilyen „közös értelmezettségről” aligha beszélhetünk. Ha azonban a joggal kapcsolatos „mainstream” elgondolások bizonyos közös pontjait megkeresve igyekeznénk a jognak mint kutatási tárgynak a meghatározását megadni, ez éppúgy önkényességet involválna, mintha e tárgymeghatározás során semmilyen korábbi elgondolásra nem volnánk tekintettel.

Mindössze önkényességünk *mértékében* volna megállapítható némi különbség (és bizonytalan, hogy melyik oldal javára), ám az önkényesség jelenlétében már aligha.

Szintén problémák adódnak akkor is, ha a jogot az erkölctől való *elhatárolása* által kívánnánk a kutatás tárgyaként megragadni. Az ilyen kísérletek – túl azon, hogy ismét csak a jogról olyan ismereteket tételeznek fel, amelyekkel elvileg *még* nem rendelkezünk – gyakran a vizsgálódás kezdetén egy semmivel sem igazolható gesztussal *emelik ki az erkölcsi tényezőt* a jog világából. Ha ugyanis például az erkölcsi szempont valójában áthatja a jog jelenségét, előzetes elhatárolásunk meglehetősen kétes értékű. Ha azonban az erkölcsi mozzanat ténylegesen nem szükségképpen része a jog jelenségének, erről a vizsgálódás kezdetén aligha lehet tudomásunk. Így a jog és az erkölcs *előzetes elhatárolása* alighanem már eleve egy súlyos prekonceptiót hordoz magában, amely a kutatás tárgyán túl a vizsgálódás eredményére is befolyással lesz. Az elhatárolási technikát alkalmazó tárgymeghatározásnál (akár számos más tudati aktusnál) a lényegi mozzanat tehát szintén az, hogy a *kiindulás az eredményt befolyásoló előzetes feltevéseket implikál*.

Látható, hogy a vizsgálódás valaminő előzetesen nem igazolt feltevésre, *hipotézisre* van utalva. Nem mellékes azonban, hogy a logikailag lehetséges hipotézisek közül *melyiket* fogadjuk el kiindulási pontnak. Lényeges, hogy tisztában legyünk azzal, hogy kiindulópontjaink egyfelől *hipotetikusak*, másfelől azzal is, hogy választásaink sokkal inkább a jungi értelemben vett *diszpozícióinkon* és korábbi (gyakran merőben véletlenszerű) *tapasztalatainkon*, mint racionális mérlegelésünkön fordulnak meg. A különböző akaratelméletek vagy az elismerési elméletek éppúgy, mint a jogpozitivisták teóriái, vagy a természetjogi fejtegetések, a kanti antinómiákhoz hasonló makacssággal képesek feloldhatatlan ellentétpárokat adni. Mindez – valamint az egyes érvelések gyakran vitathatatlan belső logikája – leginkább arra mutat, hogy az ellentmondást nem annyira valamely irányzat valamely tételének nyilvánvaló tévedése, hanem sokkal inkább az alapozza meg, ha valamely megközelítési mód *kezárólagos érvényt* tulajdonít magának.

A multidiszciplináris jogi tanulmányok tárgya tehát a jognak illetve a jog különböző vonatkozásainak olyan sajátos bemutatása, amely az egyes megközelítésekben rejlő lehetőségeket *korlátozottságuk* hangsúlyozása mellett igyekszik vázolni.

1.2. A multidiszciplináris jogi tanulmányok célja

A multidiszciplináris jogi tanulmányok célja, hogy – a tudományfejlődés utóbbi évtizedekben bekövetkezett interdiszciplináris és multidiszciplináris tendenciájával összhangban – a jogot mint olyan *összetett társadalmi és emberi* jelenséget mutassa be, amelynek megismerése és művelése szükségképpen *több tudományág* (pl. történettudomány, szociológia, vallástörténet, humánológia, pszichológia) megközelítési módjait és ismeretanyagát feltételezi. Célja továbbá, hogy *kérdéseket* tegyen fel, illetve kérdések feltevésére *összfonózzon* a jog természetére vonatkozóan. *Szélesítse* azt a szemléleti horizontot, amelynek alapján a jognak – a társadalomirányítás e fontos eszközének – kutatása és gyakorlati alkalmazása megvalósul. Segítsen egy olyan *jogászai szemlélet* kialakításában, amely a tartózkodik a kérdések végletes leegyszerűsítésétől éppúgy, mint a problémák öncélú megsokszorozásától. Egyúttal – a nyugatitól eltérő néhány jogrendszer gondolkodásának vázlatos bemutatásával – hozzájáruljon ahhoz, hogy saját jogi kultúránkat elfogulatlanabbul szemléljük.

1.3. A multidiszciplináris jogi tanulmányok módszere

A multidiszciplináris jogi tanulmányok a jogi jelenségek *összetettségének* és *többvonalatosságú* jellegének bemutatása mellett ismerteti az *egyéb tudományok* fontosabb *szempontjait* és sajátos *módszereit*, valamint ezeknek a jog vizsgálatával való főbb *összefüggéseit*. Ennek során bemutat néhány már bevett, és napjainkban körvonalazódó megközelítési módot, illetve olyanokat is, amelyek a jog

pontosabb megértése szempontjából ígéretesek lehetnek. Vázolja egyúttal a különféle megközelítések egymáshoz való viszonyának egy lehetséges értelmezését. A multidiszciplináris jogi tanulmányok „módszerének” lényege abban áll, hogy tartózkodik a metodológiai ortodoxiáktól, hogy megközelítéseiben *problémaközpontú*. A jog sokszínű társadalmi jelensége ugyanis – a korábban mondottak szerint – aligha tesz lehetővé egy teljesen következetes *módszertani tisztaságot* a kutatás eredményének bizonyos torzulása nélkül. (Ortega arra figyelmeztetett, hogy csupán a tudós szakosodik, de maga a tudomány nem; sőt, utóbbi ipso facto addig tudomány, míg nem szakosodik.)² A multidiszciplináris jogi tanulmányok ebből következően a joggal való foglalkozás számára az egyes részproblémákhoz legjobban igazodó szempontokat és módszereket javasolja.

1.4. A jog különböző elméleti megközelítéseinek egymáshoz való viszonyáról

A jog ún. konceptualista (fogalomelemző) és funkcionalista (a jogot társadalmi funkciói oldaláról vizsgáló) megközelítései a legtöbbször magukban hordják azokat az eredményeket és megállapításokat, amelyekre a kutatásaik jutnak. Péteri Zoltán igen szemléletesen állítja szembe egymással a jogász-jogelméleti gondolkodásnak e két irányzatát, amelyek közül előbbi a jogot inkább dogmatikai és technikai oldalról, míg utóbbi alapvetően a kultúra, és tegyük hozzá, az egyéb társadalmi jelenségek oldaláról közelíti meg.³

Bár az ésszerű és termékeny fogalmiasítás és fogalomelemzés számos fontos eredményhez elvezethet, azonban könnyen belátható, hogy míg a jog funkcionális szemlélete elvileg elvezethet egyfajta jogkonceptióhoz, addig a fogalmakkal és dogmatikai mozzanatokkal való még oly bravúros operálás sem fedi fel előttünk szükségképpen a jog funkcióját. Amint azonban látni fogjuk, a kétféle megközelítés távolról sem zárja ki egymást, csupán a joggal összefüggő vizsgálódások más-más szintjén tarthatnak igényt alkalmazásukra. A jog ugyanis mindig rendelkezik valamilyen társadalmi funkcióval, ám nem mindig, a fejlődésnek nem minden szintjén hoz létre egzakt fogalmakat. Így a jog fogalmi elemzése nem minden jogi szisztémában tekinthető alkalmas vizsgálati módszernek, miközben a funkcionális elemzés valamennyi jogrend szempontjából ígéretes lehet.

A jog elméleti művelői között abban bizonyos egyetértés mutatkozik, hogy a jog alapvetően egy olyan társadalmi szabályrendszer, amelynek hatékonyan célszerű biztosítani magát a *társadalmi rendet*. Ezen a ponton azonban el kell, hogy vonatkoztassunk attól, hogy az adott társadalmi rend közelebről milyen is. Következésképpen, attól is, hogy a társadalmi rendet biztosító jogrend (tehát nem egyes normája egy jogrendszernek) ma uralkodó politikai elveink és „közmorálunk” szempontjából milyen értéket vagy éppen értéktelenséget hordoz. A jog funkciója tehát a *rend* biztosítása. A társadalom rendjét azonban a jogon kívül olyan más társadalmi szabályozók és jelenségek is szolgálják, mint pl. az erkölcs, a szokás, vagy – amint még lesz szó róla – a gyakorta tudattalan, spontán utánzás, imitáció, mimézis. A nagy kérdés tehát az, hogy mikor és miért válik szükségessé, hogy a jog egyfajta elkülönült jelenséggé váljék a társadalom rendjét biztosító igencsak hatékony más társadalmi szabályozók és – a még említendő – humánológiai jelenségek mellett. Mindennek a megválaszolása aligha nélkülözheti az ember valóságos – tehát ideológiai előfeltevésektől viszonylag mentes⁴ – természetére vonatkozó reális

² José Ortega y GASSET: *A tömegek lázadása*. Pont könyvkereskedés, Budapest, 1995, 104.

³ PÉTERI Zoltán: *Néhány megjegyzés „a nyugati jog alkonyá”-val kapcsolatban. Hozzászólás Szemmis Jenő tanulmányához*. Állam és Jogtudomány, 2009/1, 111-122, különösen 120.

⁴ Ideológiamentességről alighanem csupán viszonylagosan beszélhetünk, hiszen számos közkeletű tudományos elmélet szükségképpen magán viseli megalkotójának ideológiai meggyőződését is. Egy elmélet így kódoltan magában hordoz bizonyos hiteszerű képzeteket, mégpedig annak ellenére, hogy az elmélet elfogadása nem jelenti szükségképpen a benne meghúzózó ideológiai mozzanatok akceptálását. Így például az evolúció darwini elmélete

ismereteket. A természetjog gyakran igencsak ezoterikus okfejtéseitől tartózkodva itt szükségképpen tekintetbe kell vennünk az ember ún. humánológiai magatartás-komplexének olyan tényeit, mint pl. a csökkent agresszió, a tartós dominanciahierarchia gyors kialakulása, a szubmisszió, az indoktrinálhatóság, a konstrukciós készség, a másodlagos és harmadlagos reprezentációk megalkotására vonatkozó készség és a szabálykövetés.⁵

Utóbbi azért igen különleges jelenség, mert ennek segítségével a csoporton belül a domináns egyed helyébe valamely elvont gondolat, szabály lép, amelyet az ember egyfajta objektív, tehát tőle független ideális léttel képes felruházni. E tulajdonságok valamint a közvetlen előnyöket nem mindig ígérő imitáció és mimézis alapvető készletet az altruizmussal együtt igen hatékonyan biztosítják a 100-150 fős emberi közösségek belső rendjét. A jog antropológiai kutatása egyúttal nem kevés adalékkal szolgált a formális jogrend nélküli társadalmi rend megannyi vonatkozásához. Mindez persze felveti a jog mint kutatási tárgy mibenlétének kérdését, amint erre Péteri több helyen is utal.⁶ Azt a kérdést, hogy a társadalmi konfliktusok feloldását célzó eljárások közül vajon melyeket tekinthetünk immár jogiaknak, illetve, hogy van-e egyáltalán valaminő éles határvonal a nem-jog és a jog között.

Utalnom kell itt arra is, hogy a különféle társadalmi képzetek – mint arra Eibl-Eibesfeldt kutatásai rámutattak⁷ – alapvetően hitszerűen rögzülnek és működnek. E hitszerű képzetek azonban – kisebb csoportokban – olyan mértékben hatékonyak, hogy nem válik szükségessé az elkülönült normarend és a formális jogszolgáltatás kiépülése. Mindez – megítélésem szerint – akkor válik, válhat mellőzhetővé, ha olyan csoportok kényszerülnek tartós együttműködésre, amelyeknek hitszerű képzetei eltérőek, és így az egyik csoport eszméi a másik csoport vonatkozásában már nem rendelkeznek kellő hatékonysággal. Ekkor – amint feltételezem – a csoportok normái közül néhány kiválik korábbi közegéből, s immár mint viszonylag elkülönült normarend jelenik meg. Természetesen e normáknak is – hatékonyságuk érdekében – bizonyos hitszerű, gyakorta szakrális jelleget célszerű öltetniük. E szakrális megalapozás azonban már inkább áll közel egyfajta kinyilatkoztatáshoz, mint egy korábban mindenki által szinte ösztönösen elfogadott, és eredetét tekintve homályba vesző hitszerű képzethez. Bizonyos – alapvetően morális és korábban a szokások útján érvényesülő – normák így indulhatnak el a joggá válás útján. Magam e jelenséget „jogkicsapódásnak” neveztem el, amelynek során két eltérő kulturális entitás képzeteinek közegéből – részben a hatalom⁸ és a tekintély eszköztárának közbejöttével – kiválik egy normacsoport, amely kezdetben bár szakrális színezetű, ám elvileg megindulhat egyfajta profanizálódás útján.

bizonyos materialista tendenciákat involvál, noha az evolúciót elfogadók nem szükségképpen materialisták. Az egyik legnagyobb problémát az jelenti, hogy a tudomány és a nem-tudomány között nem létezik olyan éles határvonal, mint azt Karl Popper tudományelméletének ún. demarkációja sugallja. Szerinte egy tudományos elméletet az különböztet meg egy nem tudományostól, hogy előbbi – akár igaz akár nem igaz – elvileg cáfolható, míg utóbbi nem. A popperi demarkáció azonban maga is csupán egy nem cáfolható és nem is igazolható vélemény, amely saját mércéje szerint aligha tudományos elmélet. Erre pedig igen aggályos volna a tudomány körülhatárolását alapozni. Lásd erről bővebben SZMODIS Jenő: *A historicizmus bírálatáról és annak jogosultságáról*. Valóság, 2008/3, 1-25, különösen 4-7. Ha ezen túlmenően tekintetbe vesszük Kurt Goedelnek a matematikán messze túlmutató következményekkel járó tételét is, amely lényegében azt mondja ki, hogy minden eléggé erős axiómarendszeren belül létezik olyan objektíve igaz állítás, amely az adott axiómarendszeren belül kimondható, elvileg levezethetőnek kellene lennie, ám mégsem az, tehát nem is igazolható, de nem is cáfolható, úgy a popperi demarkáció jogosultsága még inkább kétségessé válik.

⁵ Vö. CSÁNYI Vilmos: *Az emberi viselkedés*. Sanoma, Budapest, 2007, 130-132.

⁶ PÉTERI *i.m.* 117, 119

⁷ Irenäus EIBL-EIBESFELDT: *Human Ethology*. Aldine de Gruyter, New York, 1989, 77.

⁸ Vö. SAMU Mihály: *Hatalomelmélet különös tekintettel az államra*. Korona, Budapest, 2000.

Megjegyzendő, hogy sok szempontból hasonló megállapításokat tett egykor a jogszociológiát megalapító, mára szinte elfeledett Ludwig Gumplowicz,⁹ a filozófus José Ortega y Gasset,¹⁰ a római jog kialakulása tekintetében pedig Zlinszky János.¹¹ Gumplowicz a hangsúlyt a jog létrejötté vonatkozásában a gazdasági és hatalmi előnyök biztosítására helyezte, amikor a jog és az állam kialakulásának általános törvényszerűségét abban látta, hogy valamely hódító etnikum maga alá vet egy másik etnikumot, miközben uralma biztosítására jogi jellegű rendszabályokat bocsát ki. Ám Gumplowicz nem számolt kellően az állam kialakulásának azon keletibb útjával, amelynek során a jog szerepe azért nem értékelődik fel különösebben, mert hódító és meghódított között nincs éles (és csupán adminisztratív eszközökkel áthidalható) kulturális különbség. Kevés figyelmet szentelt egyúttal mind a morális tényezőkre, mind pedig az ellentétes etnikumok szükségképpen együttműködésére.

Ortega – vélhetően nem mentesen Gumplowicznak legalább közvetett hatásától – igen élesen mutatott rá annak – a XIX. századi nacionalizmusok által felkarolt – közkeletű nézetnek a téves voltára, hogy a nemzet szüli az államot. Szerinte a dolog éppen fordítva áll. Ha egy uralkodó akarat kényszerít együttélésre több különböző nemzetet, amelyek éppen ezen együttélés-együttműködés által válnak egy új nemzetté, nos ekkor születik meg az állam. Ortega a jog kialakulásáról nem szól, azonban ha elfogadjuk az állam és a jog meglehetősen bensőséges kapcsolatát, úgy beláthatjuk, hogy az ellentétes kulturális entitások kényszerű vagy épp önkéntes együttműködése nem csupán az államnak, hanem egyúttal a jognak is a létrejöttét eredményezi.

Zlinszky a római jog kialakulása vonatkozásában azt hangsúlyozza, hogy az ősi Róma lakossága igencsak heterogén eredetű, szokású és erkölcsű népekből verődött össze. Miközben Zlinszky arra keresi a választ, hogy mi lehetett az oka annak, hogy Rómában a társadalomfejlődés igen korai szakaszában jelentkezett a jog jelensége, arra mutat rá, hogy a jog létrejöttét és felértékelődését a közös szokások hiánya, az e hiány pótlására vonatkozó társadalmi szükségszerűség követelhetné ki. Zlinszky tartózkodik attól, hogy mély értelmű gondolatát a jogkeletkezés általános elvének tekintse, noha valami olyasmire mutatott rá, amelyet a humánetológia mai megállapításai igazolni látszanak. (Ti. a kulturális homogenitás nem követeli ki a „külső” szabályok létrejöttét, vagy legalábbis hangsúlyossá válását.) Zlinszky azonban nem számol azzal, hogy a pusztán sokféleségből aligha alakult volna ki egy általánosan elfogadott uralkodó eszme, ha nem lett volna valami, ami súlyt és fenntartás nélküli tiszteletet kölcsönöz mindannak, amit később jognak nevezünk.

Ez a valami pedig, ami a Kr. e. VIII. század Itáliájában, különösen pedig a Tiberis vidékén feltétlenül adott volt, nem más, mint az etruszk kultúra és vallás, teli fatalista balsejtelmeivel, és az ezzel szorosan összefüggő formalitásával. Zlinszky egyébként azon az alapon vetette el az etruszk kultúrának a római jogra gyakorolt hatását, hogy az etruszkok jogáról valójában semmit sem tudunk. A tagadó álláspontnak azonban mélyebben fekvő oka az a ki nem mondott – ám jogpozitivistá hagyományainkból egyenesen következő – feltételezés lehet, hogy a jogot a jogból kell magyaráznunk. Ha azonban belátjuk a jog, a hitszerű képzetek és a vallás mélyebb és igencsak alapvető összefüggéseit, akkor képessé válunk felismerni egy kultúra jogrendszere és egy ma már másik kultúrának felfogott entitás¹² vallásossága között a kapcsolatokat. Az emberre vonatkozó humánetológiai ismereteink – ti. hogy a szabálykövetés homogén kulturális közegben igen következetesen érvényesül – valamint Zlinszky sejtése a jog szokáspótló funkciójáról egyúttal arra a belátásra is elvezetnek, hogy – egy esetleges összehasonlítás céljából – nem túl ígéretes dolog a Rómához képest homogénebb kultúrájú Etruriában olyan jellegű (tehát az egyéb szabályoktól

⁹ Ludwig GUMFLOWICZ: *Der Rassenkampf. Sociologische Untersuchungen*. Verlag der Wagner'sche Univ. Buchhandlung, Innsbruck, 1909, különösen 218.

¹⁰ ORTEGA *i.m.* 160.

¹¹ ZLINSZKY János: *Allam és jog az ősi Rómában*. Akadémiai, Budapest, 1996, 84.

¹² Ti. az etruszk kultúra aligha lehetett gyökeresen más mint a legősibb Róma patriciusainak kultúrája, pontosabban: az utóbbi kezdetben sajátos kiágazása és továbbéléseként tekinthető Etruria kultúrájának.

élesen elhatárolt) jogot keresnünk, mint amilyenné a jog a kulturálisan heterogén Rómában szükségképp vált.

Mindezt azért volt szükséges előrebocsátanom, hogy hozzávetőlegesen a maga mélységében lássuk a jog és a kultúra többszintű kapcsolatának néhány fontos vonatkozását. Azt nevezetesen, hogy noha a *kultúra* (annak a jogtól különböző jelenségcsoportja) és a jog egymásra közvetlenül és kölcsönösen is hat – mind a kultúra, mind pedig az annak részét képező jog alapvetően függ az ember *humánológiai* sajátosságaitól, és attól a *társadalmi-történelmi* környezettől illetve szituációtól is, amelyek e humánológiai sajátosságokat meghatározott formák, intézmények kialakulása felé segíti.

A jog már bevett kultúraalapú megközelítése tehát alighanem még ígéretesebb akkor, ha előzetesen számba vesszük az embernek mindazokat a *kultúra előtti*, biológiaiilag adott humánológiai sajátosságait is, amelyek azután a kultúrában élő ember jogát és jogi világát is meghatározzák. E humánológiai sajátosságokból bizonyos olyan általános vonások következnek, amelyek gyakorlatilag minden jogrendszerben így vagy úgy visszaköszönnek. Példának okáért, ilyen a bosszúálló viselkedésből adódó repressziós igény, ilyen a szociabilitásból adódó kölcsönösség elve, ilyenek az altruizmusból fakadó bizonyos közjóléti intézmények (pl. a központi elosztás ínséges időkben az ókori Keleten, az ingyen gabona mint egyfajta segély Rómában, a társadalombiztosítás bonyolult rendszere a Nyugaton), és így tovább.¹³ Ezeket a humánológiai vonásokat és jogintézményeket itt és most számba venni nincs lehetőségünk. A lényeg azonban, hogy az egyes kultúrákban bizonyos humánológiai vonások eltérően nyernek alakot, és részben eltérő hangsúllyal esnek latba, egészen addig, hogy egyes társadalmi praxisok bizonyos kultúrákban a jogintézmény alakját nyerik, más kultúrában szokásszerűen érvényesülnek, míg megint más kultúrákban – valamely kulturális, gazdasági, vagy környezeti hatás következtében egyfajta látenciában, a megvalósulás pusztá potentialitásában maradnak.

Igencsak érdekes ebből a szempontból a rabszolgaság intézménye, melyről aligha mondható, hogy a szociális, empátiára képes ember humánológiai sajátosságai eleve kizárnák. E rít gyakorlattal szemben Arisztotelésznek is pusztán annyi fenntartása volt, hogy helytelenítette a rabszolgákkal szembeni kegyetlen bánásmódot.¹⁴ Mindazonáltal a *sajátcsoport-idegencsoport* megkülönböztetésére vonatkozó humánológiai jellegzetesség úgy tűnik koronként ismételt megkövetelte, hogy a rabszolgák valaminő eltérő entitásként jelenjenek meg, mint a szabadok közössége. Nem véletlen talán, hogy az adórszolgátság intézménye Athénban nem volt túl hosszú életű, hogy az adókat Rómában általában „trans Tiberim” adták el, hogy a rabszolga-utánpótlás egyik legfőbb forrása alapvetően egy többé-kevésbé idegen kulturális entitás közegéből szerzett hadifogoly állomány, vagy épp a rabszolgatartótól eltérő bőrszínű közösség volt. A lényeg tehát, hogy a rabszolga egy olyan közösségből kerüljön ki (vagy olyan közösségbe kerüljön át), amely hangsúlyozottan eltér a „mi” közösségtől.

Hogy modern korunk is távol áll azon morális emelkedettségtől, amely a rabszolgaság gyakorlatát ténylegesen kizárná, jól mutatja az európai emberkereskedelem valósága. Erre ugyancsak jellemző a „nem mi” azon szemlélete, amely az elkövetők számára elfogadhatóvá teszi tevékenységüket, amennyiben a szignifikánsan férfi elkövetők áldozatai elsősorban nők, és ezen belül is hangsúlyosan kelet-európaiak vagy más kultúrából érkezett migránsok. E jelenséget utóbbi csoport kiszolgáltatottsága csak részben magyarázza.

¹³ Merőben a kultúra terméke azonban annak sajátos alakulása, hogy egy adott társadalom jogrendszere a formalitásnak milyen mértékét mutatja, hogy a jogot önértékként tételezi-e avagy csupán valaminő morális vagy transzcendens rend érvényesülését segítő, azt többé-kevésbé kiegészítő alrendszerének. A formalitásra való hajlam ugyan a legnagyobb valószínűség szerint a biztonságot kereső, egyúttal szociális ember humánológiai jellemvonása, azonban az a mérték, amelyet egy-egy jogrendszer a formalitásban mutat, már igencsak a kultúra egészétől, egy adott kultúra konkrét hiedelemrendszerének valóságától függ.

¹⁴ Vö. ARISZTOTELESZ: *Politika*. Gondolat, Budapest, 1984. ARISZTOTELESZ: *Nikomakhoszi etika*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1987.

Ugyancsak érdekes a monogámia-poligámia problémája. Igaz ugyan, hogy az emberré válás folyamata a monogám kapcsolatok felé irányuló tendenciát mutat, azonban evolúciós szempontból még mindig nem eldöntött kérdés az ember monogám jellege. Annak ellenére igaz ez, hogy a monogámia versus poligámia kérdésének vonatkozásában igen határozott kulturális-vallási állásfoglalások alakultak ki az egyes civilizációs körökben, nem egészen mentesen a természeti környezet hatásaitól sem.

Az egyes kultúrákban tehát bizonyos humánológiai sajátosságok a legkülönbözőbb alakot ölthetik. Ezeknek a különbségeknek a feltárására szolgáltatnak eszközöket és módszereket a jog kultúra alapú megközelítésének törekvései. A lényeg azonban megítélésem szerint abban áll, hogy a különböző vizsgálati szempontok és módszerek egyfelől ne tartsanak igényt kizárólagosságra, másfelől ott és abban a körben alkalmazzassanak, amely „valóságselet” vagy aspektus feltárására valóban alkalmasak.

Hogy bizonyos népeknél a fogalmi illetve normatív gondolkodás olyan mértékben fejletlen, hogy a társadalom tagjai képtelenek arra a kérdésre érdemi választ adni, hogy mit kell tenni, ha XY így és így cselekszik, erre az antropológia már rámutatott.¹⁵ Kétségtelen azonban, hogy egyfajta jogélet még e társadalmakban is megfigyelhető. Ilyen környezetben a jog konceptualista megközelítése aligha lehet ígéretes. Feltétlenül szükséges lehet azonban a konceptuális szemlélet minden olyan jogi kultúra esetén, amely eljutott a fogalmi gondolkodásnak egy bizonyos, e megközelítést eltűrő, sőt honoráló szintjére. Így tehát magam nem abban látom a problémát, ha a jog vizsgálata konceptualista vagy épp funkcionalista szellemben történik, hanem abban, ha inadekvát módon, nem a természetének megfelelően valósul meg. Bár részben más megfontolások alapján, ám messzemenően egyetértek tehát Péterinek azzal a vélekedésével, hogy a jogelmélet egy igencsak többszintű gondolati struktúra és praxis, amelyben az általános és különös vonások megközelítése és feltárása során fokozott körültekintéssel célszerű eljárunk.¹⁶

Magam merőben hozzávetőlegesen válaszolva a kérdést a jog

a) humánológiai és evolúcióspszichológiai, ezután

b) a kultúrantropológiai, ezzel összefüggésben jogszociológiai és történelemfilozófiai, esetleg vallásfilozófiai, (de nem teológiai) továbbá – ahol ennek feltételei adóttak –

c) fogalmi, analitikus elemzését vélem megkülönböztethetőnek.

Ezek egyúttal – olykor egymásba is hatoló – sajátos szintjeit és fokozatait képezik az *általánosságnak*, illetve a *különösségnek*. Mindaz a vonás, ami humánológiai, az egész emberiségre általánosan jellemző, ami kulturálisan rögzült, az az adott kultúrkörben érvényes, a fogalmak pedig legtöbbször az adott kultúrán belül is eltérő értelmet nyerhetnek attól függően, hogy az adott fogalom a kultúra mely területére vonatkozik.¹⁷ A jog morálfilozófiai, teológiai, természetjogi, történeti, irodalmi, és egyéb szempontú megközelítései és vizsgálatai kevésbé az általánosság és különösség tengelye mentén helyezhetőek el, mint sokkal inkább egyes speciális érdeklődések megkülönböztetése szerint. Utóbbi megközelítések ettől függetlenül azonban adott esetben igencsak kapcsolódhatnak a jog vizsgálatának az általánosság mentén megkülönböztetett elemzési módjaihoz. Így a természetjognak szükségképpen kapcsolódási pontjai lehetnek a jog humánológiai elemzésével, a teológiai és morálfilozófiai megközelítéseknek a jog kulturális és

¹⁵ Vö. E. Adamson HOEBEL: *The Law of Primitive Man*. Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1954.

¹⁶ Lásd PÉTERI Zoltán: *Jogösszehasonlítás és jogelmélet*. In: SZABÓ Miklós: *Jogbölcseleti előadások*. Bíbor Kiadó, Miskolc, 1998, 265-283. Megjegyzendő: Péteri vélekedése egyenesen és logikusan következik egyúttal Kohler azon megállapításából, hogy az egyes kultúrák szükségleteiknek megfelelő jogi szisztémákat dolgoznak ki maguknak. Ezek a jogi szisztémák ugyanis szükségképpen involváltnak olyan sajátos megfontolásokat és elveket, amelyek elsősorban rájuk jellemzőek. Hiszen a jogrendszerek differencia specifikáit éppen ezek az elvek és vonások adják, illetve fejlesztik ki. Vö. Joseph KOHLER: *Das Recht als Kulturerscheinung*. Druck und Verlag Stahel'schen Universitäts- Buch & Kunsthandlung, Würzburg, 1885.

¹⁷ Hangsúlyozom, hogy fentiek csupán értelmi kategóriák az oszthatatlan egységben lévő valóság körülírására. A kultúrának ugyanis léteznek genetikailag adott, humánológiai alapjai, a fogalmak pedig kulturálisan rögzültek.

vallásfilozófiai elemzésével éppúgy, mint a jog humánetológiai megközelítésével, a jog irodalmi szempontú elemzésének pedig a jog kultúraalapú vizsgálatával, míg a jog történeti elemzésének a jog kultúrantropológiai nézőpontjával. Ezek a megközelítések (ti. a morálfilozófiai, teológiai, irodalmi, stb. szempontokat előtérben tartó vizsgálódások) azonban jellemzően az általánosságoknak és a különösségnek több szintjét is átfoghatják.

Természetesen a jogfilozófia művelésének a fentebb vázoltaktól merőben eltérő kategorizálása is létjogosult lehet, ugyanis kategóriáink csupán modelljei a sokszínű valóságnak. Magam – az amerikai jogi realizmus és a Critical Legal Studies bizonyos megfontolásaival egyetértve – leginkább arra hajlok, hogy a jog elméleti vizsgálatának (a vizsgált jelenség rendkívüli összetettsége okán) szükségképpen implikálnia kell a multidiszciplináris megközelítést, de legalábbis eleve számolnia kell az ilyen megközelítés szükségességével.

2) A társadalom mint egységes valóság és a társadalomtudományok mint modellek pluralitásának kapcsolata

A társadalom nem csupán személyek, emberi egyedek, csoportok együttese, hanem alighanem olyan jelenvalóság, amely messze túlmutat a részeit képező egyének személyes képességein és jelentőségén.¹⁸ Amint arra majd a humánetológiai tematikánál utalni fogunk, már a főemlősök is különleges szociabilitást jelenítenek meg a többi fajhoz képest. Ez az ember esetén még fokozottabban így van. Ezért mondható, hogy az ember nembéli, fajbéli sajátosságait csupán társadalomban teljesítheti ki.

Az egyén szintjén tehát bizonyos hajlamok, ún. szociális ösztönök¹⁹ rendelkezésre állnak, ám azok – illetve nyomukban még számos más emberi vonás – csupán a társadalmi lét által realizálódhat, válhat potencialitásból ténylegességgé. A társadalmi létben – szerencsés esetben – az ember valamennyi képessége gazdagon bontakozik ki, létrehozva számtalan olyan összetett jelenséget, amelyeket utóbb a más-más fogalmak alatt jelölünk. Barátságok, kisebb közösségek, különféle csoportok jönnek létre a legkülönfélébb szerveződési elvek alapján (spontán vagy tervezett módon; lakó- vagy munkahely, foglalkozás, érdeklődés, érdek, rokonszenv, életkor, nem, illetve hitek és különféle képzetek, stb. alapján).

Az emberi tevékenységek is egyfajta specializáción mennek keresztül bizonyos mintakövetési és mintaszelekciós folyamatok útján. Az ember utánzási és konstrukciós készsége a technikák, a művészetek és a tudományok legváltozatosabb formáit alakítják ki. Létrejön tehát egy olyan organikus és dinamikus totalitás, amelyben a legkülönbözőbb tényezők – még, ha gyakran igen távolról is, de – kapcsolatban állnak egymással. A család átalakulását érintő változások súlyos gazdasági következményekkel járhatnak, a technikai fejlődés pedig nem pusztán a gazdaságra, azon keresztül pedig a családokra és egyénekre, de leggyakrabban még a művészetekre is kihatással vannak. A különböző társadalmi, gyakran kifejezetten gazdasági háttérű mozgalmak a legszorosabb összefüggésben szoktak lenni a vallással kapcsolatos elképzelések alakulásával, utóbbiak pedig a gazdasági folyamatokkal.²⁰

A társadalom mint egész – hasonlóan persze más jelenségekhez is – gyakorlatilag fel sem fogható a tudat számára. Kissé hasonlóan ahhoz, amint egy egyszerű tárgyat, egy gyümölcsöt vagy egy épületet sem vagyunk képesek egyszerre, a maga egészében látni és tudatunkban megjeleníteni. Vagy előlről, vagy felülről, vagy oldalról, alulról, hátulról, belülről vagy épp kívülről látjuk csupán, anélkül azonban, hogy abban a pillanatban tudatunkban volna a tárgy másik aspektusa. A különböző absztrakciókkal, elvonatkoztatásokkal természetesen az ember képes

¹⁸ Igaz ez annak ellenére is, hogy – amint arról még szó lesz – a tömeg gyakran alulmúlja a tagjainak egyéni kvalitásait.

¹⁹ Vö. Arisztotelész, Grotius, Pufendorf gondolataival (zoon politikon, társulási ösztön), amelyek a modern humánetológia megállapításait előlegezték meg.

²⁰ Max WEBER: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Mohr, Tübingen, 1934.

áthidalni a percepció korlátozottságát. Ezek az elvonatkoztatások egyfajta egyszerű *modellek* a jelenség értelmezéséhez. A modellek azonban amennyire segítik a jelenség megragadását, éppen annyira torzítják is azt.

A társadalom mint totalitás értelmezése sem lehetséges tehát bizonyos leegyszerűsítések és elvonatkoztatások nélkül. A problémák akkor adódnak (mégpedig szép számmal), amikor a modell megalkotója modelljét *azonosítja* a valósággal. A különféle totalitárius ideológiák embertelen következményeinek is legtöbbször az az oka, hogy ezek az ideológiák egy leegyszerűsített ember és társadalomképből indulnak ki. Olyanból, amely tartalmazza a valóság egy (vagy több) lényeges elemét, azonban ezt a világgépet ezek az ideológiák kizárólagos érvényűnek és teljes körűnek tüntetik fel. Amint arról a humánétológia vonatkozásában még szó lesz, ezek az eszmék az ember ún. humán magatartás-komplexének egymásnak sokszor ellentmondó elemeiből ideologikusan válogatnak (pl. a liberálkapitalizmus a versengésre való hajlamot, a kommunizmus a szociabilitást hangsúlyozza) és igyekeznek a kiszemelt elemet kizárólagos érvényű elvvé emelni.

A modell és a valóság összetévesztésének természetesen léteznek kevésbé veszedelmes megnyilatkozásai. A jogfilozófiában például az ún. parancselméletek és az ún. elismerési elméletek örök harca sem valaminő logikai ellentmondásból adódik, mint sokkal inkább abból, hogy ezek az irányzatok a jog összetett jelenségének különböző oldalaira helyezik a hangsúlyt, anélkül azonban, hogy megállapításaik modell jellegével, tehát korlátozott érvényűségével komolyan számolnának. A különféle társadalomtudományok is – speciális érdeklődésüknek megfelelően – a társadalmi totalitás meghatározott aspektusát veszik vizsgálat alá. Értelmezéseik során elvonatkoztatásokkal, absztrakciókkal súlyosan terhelt – bár kétségkívül legtöbbször hasznos – modelleket alkotnak, és azok rendszerén belül magyarázzák az általuk vizsgált jelenséget. Nem vetnek azonban gyakran számot azzal, hogy vizsgálatuk tárgya csupán a társadalmi totalitás egy olyan szelete, amely nem képezi együtt a vizsgálódásuk „hitbizományát”.

A különféle tudományterületek nemritkán hevesen megnyilatkozó nézetkülönbségei pontosan akkor szoktak kialakulni, amikor e tudományok „egymás területére” tévednek. Egy műalkotás például, amelyet korábban csupán a művészettörténet elemzett, ha pszichoanalitikai elemzés alá esik, éppúgy indulatokat gerjeszt, mint a történészek és a történelemfilozófusok találkozása. Ezek oka is legtöbbször a „saját” tudományterület modelljének a valóság totalitásával való azonosítása, az egyéb megközelítési módok illetéktelennek minősítése. Egyfajta szakmai „területvédő ösztönt” kellett tehát leküzdenie az interdiszciplináris és multidiszciplináris törekvéseknek ahhoz, hogy jogosultságukat – összefüggésben elért eredményeikkel – igazolják.

A jog jelenségei, amelyek ugyan az egyéb társadalmi jelenségektől viszonylagosan függetlenként, értelmileg megragadhatók, valójában mélyen gyökereznek a társadalmi valóság totalitásában. Ebből – valamint a korábban mondottakból – következően célszerű elfogadnunk, hogy a jogi jelenségek más tudományterületek oldaláról is vizsgálhatók, sőt ez a mélyebb megértést alighanem kifejezetten segíti.

3) A jog mint multidiszciplináris tudomány

3.1. A jog mint multidiszciplináris tudomány a helyes jog tana oldaláról

Előljáróban meg kell említeni, hogy a helyes jog tanának fogalmába itt beleértjük a jogi értéktannal foglalkozó, a jog morális tartalmát és a jog erkölcsi megalapozását kutató irányzatokat, annak ellenére, hogy az ún. „helyes jog” tana elsősorban Stammler nevéhez és munkásságához köthető. A jog tudománya – következően római hagyományából is – jellegzetesen, külön szakmává fejlődve alakult ki a Nyugaton. Ez a fajta specializáció különleges fejlődési útnak tekinthető. E körülménnyel annak ellenére – sőt épp azért – számolnunk szükséges, hogy nyugati

gondolkodásunk számára a jog szakmavolta evidenciának minősül. A keletibb jogi kultúrákban, a jog vagy a vallás, vagy a filozófia közegében maradt meg. Nem volt másképp ez az ókori Görögországban sem, amelyet szerencsésebb inkább Hellászként említeni, mivel egységes államként Nagy Sándorig ez a kulturális közeg nem is létezett. Mindenesetre Hellaszban sem vált ki a jog művelése a bölcséleti gondolkodás közegéből.

Ahol a jog a vallási, a társadalombölcséleti, az erkölcsi gondolkodás szerves részét képezi, ott nyilvánvaló, hogy a jog vizsgálata, a jog gyakorlati és elméleti művelése nem nélkülözheti egy olyan összetett szemlélet meglétét, amely, ha nem is azonos a nyugati értelemben vett multidiszciplináris megközelítéssel, ám arra sok vonatkozásban hasonlít. Abban többek között, hogy e szemléletben nem, vagy kevésbé alakul ki egy olyan egysíkú logika, amely szinte szükségképp involvál későbbi ellentmondásokat. Azáltal ugyanis, hogy e megközelítés a morális, szakrális igazságossági szempontokat együtt érvényesíti a jog természetéből adódó kiszámíthatósági, a normakövetés erősítését célzó aspektusokkal, inkább elkerülhetők az „erkölcstelen, de jogszerű” fordulattal kifejezhető anomáliák. Az ún. tradicionális jogrendszerek tehát a nyugati jogi gondolkodáshoz hasonlóan szintén kialakítanak egyfajta binaritást. Ez a binaritás azonban jellemzően és alapvetően a valláserkölcsileg helyes vagy helytelen binaritása, szemben a Nyugat jogszerű-jogszerűtlen binaritásával.

Ám a nyugati jog még viszonylagos elkülönülése mellett sem tekinthető a vallástól és az erkölcstől olyan mértékben elszakítottnak, mint azt a jogpozitivizmus szélsőséges irányzatai sugallni igyekeznek. A törvényhozás, és általában a jogalkotás során számos olyan társadalmi, filozófiai, etikai és egyéb szempont kerül előtérbe, amelyek önmagukban ellentmondanak a jog tökéletes elhatárolhatóságának. Az ún. helyes jog kutatása ugyanis nem kizárólag jogbölcseleti jelenség, de minden, szabályait a tartósság igényével meghozó jogalkotó gyakorlata is. Hogy ez mennyiben sikeres és eredményes, s hogy az adott jogszabály valóban hatékonyan töltötte-e be szerepét, már egészen más kérdés.

Természetesen a helyes jog kutatása, és a jognak az egyéb társadalmi jelenségekkel való együttes szemlélete nem áll meg kizárólag a jogalkotásnál. A jogalkalmazó (akár a bíró, akár a hatóság, akár a jogélet más szereplője) a jogszabály tényleges és helyes tartalmának megállapítása során szintén mérlegel morális és társadalomfilozófiai relevanciával rendelkező tényeket, illetve aspektusokat. Hogy ezek mennyiben, milyen mélységben képesek befolyásolni a döntéseket és tényleges magatartásokat, ez szintén külön kérdés.

A helyes jogot kutató jogbölcseleti irányzatokban, a különféle természetjogi, kantianus, neokantianus, utilitarista áramlatok képviselőinél, a jog és az egyéb társadalmi jelenségek fokozottan előtérbe kerülnek. Itt azonban gyakran egy olyan megkettőzött jogkoncepció is előáll, amely alapján úgy tűnik, hogy a formális jogszabályok mellett (fölött) létezik (létezhet) egy másfajta, természeti, logikai vagy isteni eredetű jog is. A helyes jog tana legtöbbször ezt a jogot igyekszik „megtalálni”, leírni és nem ritkán amellett érvelni, hogy ez a jog a pozitív jog részévé váljon. Ennek a helyes jognak a megtalálása – feltéve, hogy nem kizárólag ideologikus feltevésekből indulunk ki – olyan, az emberre vonatkozó, összetett ismereteket követel meg, amelyek különböző tudományterületek illetékességi területére (is) tartoznak.

Sajnos azonban az ún. helyes jogi tanok sokszor nincsenek ezeknek az ismeretek birtokában, és az emberre vonatkozó legfontosabb tételeiket spekulatív módon létrehozott vélekedésekre alapozzák egy valóságos multidiszciplináris megközelítés következetes alkalmazása helyett. Ennek azonban bizonyos tudománytörténeti oka is van. Az emberre vonatkozó pszichológiai, szociálpszichológiai, humánológiai (és még számos egyéb) ismeretek ugyanis csupán az elmúlt bő fél évszázadban kezdtek jelentősen felhalmozódni, míg a helyes jog tana több évszázados előzményekre tekint vissza. Ez természetesen kevésbé lehet mentség azon mai jogelméleti törekvések számára, amelyek még most sem veszik tekintetbe az emberre vonatkozó modern ismereteket.

A neokantiánus Stammler sajátos álláspontot foglalt el, amikor egyfelől a jogot mint sérthetetlen, feltétlen érvényességi igénnyel fellépő, kötelező akaratot határozta meg,²¹ azonban más helyütt egyfajta olyan „szociális ideált” igyekezett körülírni, amelynek nézőpontjából megítélhető a tételes jog helyessége.²² A helyes jog az ő számára az a tételes jog, amelyik megfelel a szociális ideálnak (még pontosabban: a szociális ideálból levezetett elveknek, a „helyes jog alapelvei-„nek). Stammler azonban – szemben a természetjogi álláspont gyakori szemléletével – figyelembe veszi az adott kor társadalmi és kulturális realitásait is a jog helyességének vizsgálata során. A helyes jognak bizonyos, olyan alapelveit is felállítani igyekszik, mint például azt a – kanti alapeszmén nyugvó – elvet, hogy egy akarat nem lehet másvalaki önkényének áldozata.²³

Stammler tehát ugyan formálisan nem kettőzi meg a jogfogalmat, ám „helyes jog”-tanával, e megkettőzés határán mozog. Mint látható azonban, nem mond le a jog morális, társadalmi szempontú értékeléséről, így arról, hogy a jogtudomány túlterjeszkedik a pozitív jog előírásainak területén. Úgynevezett „szociális ideálj”-nak kialakítása során azonban ő sem valós természeti és társadalmi tényekből indul ki, hanem morális természetű elvekből. Hivatkozott elve alapján mondja ki azt, hogy a rabszolgaság nem felel meg a helyes jognak, nem vetve kellően számot a rabszolgaság szinte minden korban és szinte mindenhol előforduló valóságának tényével. Mindenesetre Stammlernél is megjelenik a jog interdiszciplináris, logikai, analitikai, etikai, szociológiai természete, amelyben rejlő lehetséges ellentmondásokat ő azonban a tételes jogon belül a helyes jog elhatárolásával igyekezett kezelni.

3.2. A jog mint multidiszciplináris tudomány a leíró jogtan oldaláról

Leíró jogtannak ezen a helyen azokat a jogbölcseleti irányzatokat tekintjük, amelyek viszonylagosan függetlenül a jogi értéktantól és helyes jog tanától elsődlegesen a létező jogi jelenségek leírásával és elemzésével foglalkoznak. E körbe sorolhatjuk a pozitivistát, a történeti, a szociológiai jellegű irányzatokat éppúgy, mint a jogi realizmusok név alatt említett, erős pszichológiai relevanciával rendelkező, valamint a kulturálisantropológiai (és még számos más) áramlatokat.

Már e rövid felsorolásból is jól látszik, hogy ezek az irányzatok igen markánsan kapcsolódnak bizonyos társtudományokhoz, tehát már ebből is nyilvánvaló megközelítéseik szükségképpen multidiszciplinaritása. Amennyiben a jogot nem az értékek, a morális, erkölcsi szempontok oldaláról, tehát (bevallva vagy sem) nem a társadalom jobbítása szándékával közelítjük meg, hanem mint egy olyan jelenvalóságot, amelyet pusztán leírni igyekszünk, nem kevésbé határozottan kerül előtérbe a jog plurális természete, az egyéb társadalmi és emberi jelenségekkel való összefüggése, mint a jognak a helyesség oldaláról való elemzése során.

A jog *történeti* szemlélete már Danténál előtérbe kerül, amikor *De monarchiájában* a világi hatalom elsőségét a Római Birodalom kialakulásával és hatalmának létrejöttével igyekszik alátámasztani, utalva arra is, hogy ez a kétségtelenül létező világi hatalom aligha nyugodott az akkor még nem is létező pápaság és az Egyházi Állam valaminő előzetes, szakrális aktusán. Dante azonban a világi hatalom kialakulásában még igen hangsúlyosan az isteni kegyelem közvetlen megvalósulását látja. Nyomában Pádúai Marsilius, William Occam szintén alkalmazzák érvelésükben a történeti relevanciájú érveket, míg Jean Bodin a XVI. században az államot mint kifejezetten történeti képződményt tárgyalja. A történetírásnak mint történettudománynak a kialakulásával előtérbe kerülnek a jog történeti kérdései is, és a körvonalazódó ún. jogtörténeti iskola (Gustav Hugo, Friedrich Carl Savigny, Friedrich Puchta) körében egyre inkább

²¹ Rudolf STAMMLER: *Theorie der Rechtswissenschaft*. Buchhandlung des Waisenhauses, Halle an der Saale, 1911, 113.

²² Rudolf STAMMLER: *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*. W.de Gruyter, Berlin – Leipzig, 1921, 174.

²³ Rudolf STAMMLER: *Die Lehre von dem richtigen Rechte*. J. Guttentag, Berlin, 1. kiadás, 1902, 208.

megkérdőjeleződött a minden korban egyaránt érvényes természetjog koncepciója. Ez az irányzat a nép, a társadalom és a jog olyan *okozatos* összefüggését vallotta, amelyben nem kis szerepet kapott az ún. „népszellem” vitathatatlanul romantikus, nacionalista ízű, ám önmagában ártatlan kategóriája.

A jog történetileg okozatos fejlődésének képzete – különösen az Auguste Comte pozitivistá filozófiáját és szociológiai törekvéseit követően – szükségképpen vetette fel a jog szociológikus megközelítését. Rudolf Jhering, Ludwig Gumplowicz, majd Max Weber máig hatóan befolyásolták a jogról való gondolkodást, amelyben az *értékekről az érdekekre, normáról a társadalmi gyakorlatra* helyeződött a hangsúly. A szabadjogi iskola, a skandináv és amerikai jogi realizmus megfigyelő, leíró pozíciója is nagymértékben nyugszik a jogszociológia szemléletmódján, annak ellenére, hogy utóbbi két irányzatra legalább ennyire hatottak a modern pszichológia megállapításai is. Tehát az a megközelítés is, amelyik az embert – szemben a XVIII. századi eredetű, egyoldalú racionalizmussal – már távolról sem véli elsődlegesen értelem által vezérelt lénynek.

Ugyancsak a jogszociológiai hagyományok közegéből bontakozott ki a jog kultúra alapú megközelítése, valamint ezzel szoros összefüggésben a jogösszehasonlító irányzat. Kohler, David, Zweigert, Kötz már egy olyan jogi világot vázolnak fel, amelyben – noha regionális hasonlóságok kétség kívül kimutathatók, és a tipizálásnak is bizonyos lehetőségei adóttak, ám – sokkal inkább a különösségek, mint az általánosságok, általánosíthatóságok dominálnak.

Látható, hogy a leíró jogtudomány is egyfajta multidiszciplináris megközelítéssel vizsgálja sajátos tárgyát, a jogot. Ám aligha tehet mást egy olyan jelenség esetében, amelyik igencsak be van ágyazva az emberi és társadalmi realitás totalitásába, pontosabban éppen abból nő ki. Ebből a szempontból a jog pozitivistikus irányzatai sem képeznek kivételt, hiszen ezek legtöbb energiáját gyakran éppen az köti le, hogy a jog autonómiáját igazolni próbálják. Ennek során azonban időről időre tételesen számba kell venniük a jognak és az egyéb emberi és társadalmi jelenségeknek mindazt a kapcsolatát és aspektusát, amelyekkel az egyéb leíró jogtanok valamint a helyes jog tanai foglalkoznak.

Ám ezen túl is bizonyos multidiszciplinaritást involvál a jogpozitívizmus, hiszen logikai, nyelvi analitikai okfejtésekkel éppúgy él, mint bizonyos hipotéziseinek kialakítása során szociológikus okfejtésekkel. Amikor ugyanis a jogpozitívizmus amellet érvel, hogy a jog autonóm és ennek megfelelően – állítólag szemben az egyéb szabálycsoportokkal – feltétlen engedelmességet követel, akarva-akaratlanul szociológikus területre téved. A jogpozitívizmus egyik legmarkánsabb kérdése, a normativitás problémája ugyanis – mivel az csak interperszonális, társadalmi közegben értelmezhető – aligha nélkülözheti a szociológiai szempontot. Ez a szempont akkor is ténylegesen jelen van, ha a vizsgálódás pusztán axiomatikusan (és nem ritkán tévesen) tesz különböző kijelentéseket.

4) A jog multidiszciplináris megközelítése, mint tudománytörténeti szükségyszerűség

Elöljáróban egy nem csupán érdekes, de igen tanulságos felmérésre utalok, amely az 1975. és 2006 közötti időszak vonatkozásában azt vizsgálta, hogy a különféle tudományos publikációk címében világviszonylatban milyen gyakorisággal fordulnak elő az interdiszciplináris és a multidiszciplináris kifejezések. A természettudományok területén az adott kifejezések száma jelentős emelkedést mutat, ám a társadalomtudományokban ezek száma lényegesen alacsonyabb szinten állandónak tekinthető.²⁴ Amint azonban talán majd belátjuk, ez a körülmény a

²⁴ BRAUN Tibor – SCHUBERT András: *Interdiszciplinaritás. Elfogadjuk-e Magyarországon?* Magyar Tudomány. 2008/1, 78-85.

legtávolabbról sem érinti a társadalomtudományi kérdések tényleges interdiszciplináris relevanciáját.

4.1. A jog mint emberi és társadalmi jelenség

Amikor a jogról szólunk, nyilvánvalóan társadalmi jelenségről beszélünk. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy a jog mélyen *emberi* jelenség is. Ebből következően egyfelől kulturális jelenség, ám másfelől közvetve tetten érhetők benne olyan mozzanatok is, amelyek az ember humánológiai sajátosságaival kapcsolatosak. Így a jog vizsgálata során aligha elégedhetünk meg bizonyos morálfilozófiai, analitikai vagy éppen szociológiai szempontok érvényesítésével. Figyelmet érdemel azonban, hogy utóbbi megközelítések is csupán a jogról való gondolkodás fejlődésének meghatározott pontjain kerültek előtérbe, sajátos módon termékenyítve meg egy korábbi jogi szemléletmódot.

Erre való tekintettel is célszerűnek tűnik, hogy ne csupán logikailag lássuk be a jog interdiszciplináris megközelítésének jogosultságát, hanem abban a *tudományfejlődés szükségességét* felismerjük. Azt nevezetesen, hogy az egyes tudományokba fokozatosan bekapcsolódtak a különböző társtudományok, szempontokat és módszereket is kölcsönözve előbbieknél illetve bizonyos interdiszciplináris határterületeket is kialakítva.

A reneszánsz humanizmussal, a természet újrafelfedezésével egyre erőteljesebben kezdett kibontakozni a természetjog nyugati eszméje, amely ugyan nem volt teljesen idegen az antik „*ius naturale*” gondolatától, ám attól igencsak eltérő szellemben született. A sztoikus természetjog még a *logosz*, egy isteni világerőtelenség képzetét hívta segítségül, hogy az univerzum harmonikus rendjét leírja és magyarázza. Az emberi értelem képes felfogni ezt a rendet, és arra kell, hogy vezesse az embert, hogy összhangban éljen a természettel.²⁵ A sztoa tehát egyfelől az *ész* és az értelmet *belevetítette* a természet világába, másfelől nem határolta el a *természet* rendjének egészétől azokat az *erkölcsi* megfontolásokat, amelyek pedig az etológia kutatásai szerint kifejezetten az emberi közösségekre jellemzők. Cicero és Gaius már az *ember* természetes értelmére (*ratio naturalis*) helyezi a hangsúlyt, míg egy Ulpianusnak tulajdonított szövegrész az *ius naturalét* az *emberek* és az *állatok* közös vonásaiból, hasonló természetéből eredezteti (pl. házasság).²⁶ A sztoikus és római természetjogi felfogások tehát, noha sok vonatkozásban különböző jelenségeket (*logosz*, értelem, természeti adottság) tekintettek a természetjog alapjának, abban azonban megegyeztek, hogy ezt az „alapot” az esetleges transzcendens vonatkozások ellenére sem azonosították *valamely vallási eszmével*.²⁷

És éppen ez a mozzanat adja a legjelentősebb különbséget az antik és a nyugati természetjog között. Aquinoi Szent Tamásnál ugyanis a *Lex aeterna* Isten bölcsességéből ered, amely az ember előtt, mint *Lex naturalis* jelenik meg, ha értelmével helyesen fogja fel azt. Az ember a törvényeit, a *Lex humanát* a *Lex naturalisra* kell, hogy alapozza, amelyet Istennek a *Szentírásban* kinyilatkoztatott törvénye, a *Lex divina* erősít meg. Látható, hogy Szent Tamás az antik eredetű *természetjogot* szoros kapcsolatba hozza a *keresztény vallás* tanításával, és utóbbi dominanciáját tételezi az előbbi felett. Ezen kívül az isteni törvényt két alakban is megjeleníti: egyrészt, mint *Lex aeternát*, másrészt mint kinyilatkoztatott *Lex divinát*. A kettő nem kerülhet összeütközésbe egymással, hiszen előbbi csak közvetetten jelenik meg. Végső zsinórmértékül a *Lex divina* szolgál, amelynek ha nem felel meg a *Lex humana*, úgy az nyilván a *Lex aeterna*val sem lehetett összhangban. Szent Tamás tehát formálisan ugyan feltámasztja az antik természetjogot,

²⁵ Vö. SZTOBAIOSZ: *Zénón és a többi sztoikus tanítása a filozófia etikai részéről*. In: STEIGER Kornél (szerk.): *Sztoikus etikai antológia*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1983, 181-240.; Vö. KECSKÉS Pál: *A bölcsélet története főbb vonásaiban*. Szent István Társulat, Budapest, 1943.

²⁶ DIGESTA 1.1.1.3.

²⁷ Az antik görög és római vallás nem voltak ún. kinyilatkoztatott vallások, így már ez a körülmény is az ellen hatott, a természetjogot a vallási képzetekkel túl szoros kapcsolatba hozzák.

azonban azt egyértelműen alárendeli a *keresztény vallás* tanításainak.²⁸ Annak ellenére, hogy a nyugati természetjog még hosszú ideig fenntartja a tomista hierarchiát, mégis jelentős tette Szent Tamásnak, hogy a természetjog kategóriáját újra a jogi gondolkodás középpontjába állította. Ezzel ugyanis megteremtette a lehetőségét a természetjog újabb értelmezésének, *észjogi* és *morálfilozófiai* megközelítéseinek. Mindezzel párhuzamosan ment végbe a jognak a világi és logikai megalapozása.

Paradox módon a jognak a vallási közegből való kibontakozását a Nyugaton éppen az a természetjog segítette elő, amely alapvetően maga sem volt mentes a transzcendens és misztikus okfejtésektől.²⁹ Ez alól – alighanem az antik *ius gentium* és *ius naturale* eszméinek bizonyos hatása alatt – talán csak Grotius és Pufendorf képeznek kivételt, akik az említett antik hagyományok valószínűsíthető befolyása következtében illetve a későbbi humánológia elveinek megfelelően úgy vélekedtek, hogy a valamennyi nemzetnél fellelhető jogi jelenségeknek és szokásoknak természeti okai lehetnek.³⁰

A XVIII. századtól a kialakuló egyes *szaktudományok* fokozatosan szerepet kértek a jog jelenségének értelmezésében, illetve maga a jogtudomány is igyekezett levonni a szaktudományok eredményeinek és módszereinek rá vonatkozó konzekvenciáit. A *történetírás* tudományá válásával szükségképp megjelent a *jogtörténet* is. A *pozitívizmus* térhódításával a *jogpozitívizmus* nevet nyerte az a régi (a Nyugaton legalább a XVI. század végétől létező) jogi felfogás, amely a *normákra* és főként magára a *szövegre* helyezte a hangsúlyt. Ez az irányzat továbbá módszertani eszközöket is kölcsönzött a pozitívizmustól. Az Auguste Comte által a pozitívizmus fő tudományszakának tekintett *szociológia* is betört a jogi gondolkodásba *jogszociológia* név alatt, és olykor vitába is bocsátkozott édes testvérével, a jogpozitívizmussal.

A *lélektan*nak a XIX. század második felétől való gyors fejlődése és a pszichológiai gondolkodás egyre szélesebb körben való térhódítása a XX. század első felében az ún. *jogi realizmusnak* adott muníciót. Éppígy, az *irodalomtudomány* is megtermékenyítette a jogról való elméleti gondolkodást, mind elfogadottabbá téve a *szépirodalmi* művek jogi vonatkozású aspektusainak vizsgálatát a jog természetét és fejlődését feltáró kutatások során. Ám az *antropológiai* és *néprajzi* kutatások³¹ sem hagyták érintetlenül a jogtudományt és hol a *jogtörténet*, hol a *jogszociológia* közegében, hol pedig egyenesen új irányzatokat, az *antropológiai jogelméletet* illetve a *szabadjogi iskolát* megteremtve illetve inspirálva bontakozott ki a jog antropológiai illetve néprajzi megközelítésének gondolata.³²

E fejlemények mellett a hagyományos *természetjog* is megmaradt, sőt bizonyos mértékű fejlődést is mutatott, ám komoly felértékelődése csupán a II. világháború után következett be. Valóságos kibontakozását azonban jelentősen akadályozta még mindig meglévő *ideológiai* jellege. Noha pl. Messner és még számos kutató (pl. Verdross, Lon L. Fuller) a társadalomirányítás szép gondolatait vetették fel, nem jutottak el azonban magához a természethez, hisz voltaképp nem is

²⁸ AQUINOI TAMÁS: *Summa Theologica*, Ecclesia, Budapest, 1987.

²⁹ A misztikus és transzcendens kifejezéseket itt távolról sem pejoratív értelemben használom. A transzcendens és misztikus elgondolások akár valós jelenségeket is takarhatnak, noha a tudományos érvelésben való szerepük meglehetősen kétséges lehet.

³⁰ Ezeket az okokat ma alapvetően evolúciós természetűeknek véljük.

³¹ Vö. Bronislaw MALINOWSKI: *Crime and Custom in Savage Society*. Routledge and Kegan. London, 1926; Leopold POSPISIL: *The Kapauku Papuans and their Law*. Yale Univ. Publ. New Haven. 1958; Wolfgang FIKENTSCHER: *Law and Anthropology: Outlines, Issues, Suggestions*. München, Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 2009.

³² Fontos megjegyezni, hogy a szabadjogi iskolának az a tétele (amely a svájci Polgári Törvénykönyv ama híres szakaszában is testet ölt), hogy a pozitív joggal szemben előnyben részesítendő az igazságosság és a méltányosság elve, mély kapcsolatban áll Arisztotelész jogfilozófiájával és állambölcséletével. Arisztotelész – jellegzetesen görög módon – a törvényben nem célt, hanem eszközt látott. Tudta, hogy a törvény – mint általános absztrakció – adott esetben szükségképp ütközik az étellel, tehát a konkrét jogesetben a különössel. A méltányosságot tehát nem a törvény lerontásának, mint inkább kijavításának tekintette. Hogy az iszlám jog sem idegenkedik a contra legem méltányosságtól, alighanem többé-kevésbé annak az Arisztotelésznek is köszönhető, akit a Nyugat számára éppen az arab források őriztek meg.

abból indultak ki. A természetjog (ennek akár keresztény, akár szociáldemokrata vagy más színezetű árnyalata) még az elmúlt hatvan évben is többnyire *ideologikusan felfogott emberképét vetítette a jog jelenségeibe* és helytelenítette azt a pozitív jogot, amely sajt, voltaképp ideologikus emberképétől idegen volt.

Noha a természetjognak abban feltétlenül igaza van, hogy a jog valami *mélyen emberinek* a megnyilatkozása, ám ennek az embernek a feltárásában többnyire továbbra is a hagyományos, főként *ideologikus* megközelítésekre, más esetben *spekulációkra* hagyatkozott, ahelyett, hogy a modern *természettudományra* vetette volna tekintetét. A természetjogi felfogás értékválasztásainak önkényességére és ellentmondásosságára már Alf Ross is felhívta a figyelmet,³³ Wesel pedig – összhangban Ross álláspontjával – némi malíciával azt hangsúlyozza, hogy a természetjog akként határozza meg az ember természetét, hogy abból eleve levezethesse a vele kapcsolatos – előzetesen már tételezett – jogokat.³⁴

A természetjogi megközelítésben – a kanti „Sein” - „Sollen” felosztás kritikája nyomán – ígéretes újdonságot hozott Sergio Cotta felismerése, hogy mindaz, ami mint „legyen” tételeződik, szükségképpen valamilyen már meglévőön, valamilyen „van”-on alapul. Cotta így jutott el az „emberi” világhoz.³⁵

Konrad Lorenznek a XX. század közepétől végzett – természetesen nem előzmények nélküli – kutatásai megalapoztak egy új tudományágot, az állati viselkedéstudományt, az etológiát. E szakterület kialakulása egyenes következménye volt a darwini modell és a Pierre Janet, Freud, Jung munkásságával fémjelezhető modern pszichológia elkerülhetetlen találkozásának. A XX. század második felétől egyúttal kibontakozott a *humánológia* tudománya is, amely az embernek, mint egy sajátos emlős fajnak a magatartását vizsgálja. A humánológia valamint az evolúciós pszichológia eredményeiből adódó *következtetéseket* tehát ma éppúgy szükségesnek tűnik levonni a jogtudományban, mint egykor, a humanizmusban a természet új felfogását, a XVIII. századtól történettudományét, a XIX. században a pozitívizmusét, a szociológiáét, a XX. században pedig a pszichológiáét, az antropológiáét és az irodalomtudományét.

A jog humánológiai megközelítése tehát nem pusztán egy ma még viszonylag szokatlan, ám ígéretesnek tűnő lehetséges elméleti módszer, hanem egyúttal – amint azt a jognak a genetikával,³⁶ a nemek közötti különbségekkel,³⁷ az aggyal és az evolúcióval³⁸ való összefüggéseit vizsgáló újabb kutatások is mutatják – a tudományfejlődés utóbbi több mint száz évben mind határozottabban kibontakozó interdiszciplináris tendenciájának *szükségszerű* következménye.³⁹ E szükségszerűség belátásának egy fontos állomása volt a bajorországi Tutzingban 1986. július 27. és 31. között megtartott V. Nemzetközi Humánológiai Konferencián többek között Margaret Gruter, Reinhold Zippelius, Fred Kort vagy Michael McGuire részvétele illetve hozzászólása.⁴⁰

A humánológiai megfontolások két irányban is segíthetik a jog jelenségének jobb megértését. Egyfelől a jognak mint *szabályrendnek* a *kialakulása* oldaláról szolgálhat olyan értékes adalékokkal, amelyeknek figyelembevétele nélkül a jogelmélet csupán találgatásokra, spekulációkra, esetleg ideologikus toposzokra hagyatkozhat. A humánológia által feltárt olyan

³³ Alf ROSS: *On Law and Justice*. University of California Press, Los Angeles, 1958, 259.

³⁴ Uwe WESEL: *Juristische Weltkunde. Eine Einführung in das Recht*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984, 72-73.

³⁵ Vö. Sergio COTTA: *Diritto, persona, mondo umano*. G. Giappichelli, Torino, 1989; Lásd még Mark GRADY - Michael MCGUIRE: *A Theory of the Origin of Natural Law*. Journal of Contemporary Legal Issues, 1997/8, 87-129.

³⁶ E. Donald ELLIOTT: *The Genome and the Law: Or Should Increased Genetic Knowledge Change the Law?* 25 Harvard Journal of Law and Public Policy, 61-70.

³⁷ Kingsley R. BROWNE: *Biology, Equality, and the Law: The Legal Significance of Biological Sex Differences*. Southwestern Law Journal, 1984, 38, 617-702.

³⁸ Terrence CHORVAT – Kevin MCCABE: *The Brain and the Law*. 2004. 359 Philosophical Transactions of the Royal Society: Biological Sciences, 1727-1736.; Owen D. JONES: *Law, Evolution and the Brain*. 2004. 359 Philosophical Transactions of the Royal Society: Biological Sciences 1697-1707.

³⁹ Vö. E. Donald ELLIOTT: *The Evolutionary Tradition in Jurisprudence*, 85 Columbia Law Review, 1985, 38-94.

⁴⁰ Vö. Human Ethology Newsletter. 4. 1986, 3.

ember-specifikus jelenségek, mint a *konstrukciós készség* vagy a *szabálykövetés* merőben más megvilágításba helyezhetik mind a pozitív jogrend kialakulásának folyamatát, mind pedig a jog ontológiai természetéről vallott elképzeléseket. A humánetológia megfigyelései másfelől az *egyes jogintézmények* vonatkozásában is számos újdonsággal szolgálhatnak. Az olyan jogintézményeknek ugyanis mint a tulajdon, a csere, a házasság, a monogámia, a család, a nő státusza, és általában a csoporton belüli státuszok (pl. állampolgárság), a természet által kódolt „előképei” vannak. Az ember természetében rejlő sajátosságok ezek, amelyeknek evolúciós szempontból adaptív értékük volt és van. A jog humánetológiai megközelítése tehát nem lerontani, mint inkább *kiegészíteni, tökéletesíteni, megmagyarázni* hivatott a természetjog eddigi megállapításait.

Másfelől, ha a humánetológiai mozzanatok és a jogi jelenségek közötti összefüggéseket belátjuk (esetleg igazoljuk), ezzel egyúttal jelentősen *korlátozzuk a jogpozitívizmus* érvényességét. Mindebből ugyanis az következne, hogy nem áll módunkban a jogintézményeket tetszés szerinti *tartalommal* és tetszés szerinti *menyiségben* kidolgozni és azokat jogként elfogadtatni. A jogként való elfogadtatás ugyanis annál inkább kétséges, *minél inkább és minél nagyobb számban szűnik meg a korreláció a pozitív jog szabályai és a humánetológiai tények között*. Éppígy, ha a kelsenii „hipotetikus alapnorma” valójában nem más, mint *tudati és tudattalan realitásunk*, amely pedig *evolúciós* termék, akkor ez az „alapnorma” (és azon keresztül a jogrend egésze) meglehetősen „metajurisztikus” jelenség. Ez pedig igencsak ellentmond a „jog versus nem-jog” azon szembeállításának, amin az egész jogpozitívizmus alapul.

A jogbölcselet fejlődése tehát egy fokozatosan és mindinkább interdiszciplinárisává váló tudomány fejlődése, amelynek során egyre hangsúlyosabban jut kifejezésre a jog emberi és társadalmi jelenség volta.

4.2. A jog mint kulturális jelenség

4.2.1. A kultúra „szintjei”

A jog és a kultúra kapcsolatát illető, gyakran merőben eltérő nézetek is abban talán egyetértenek, hogy egy adott jogrendszer nem teljesen független az őt „környező” kulturális közegtől, amelynek egyúttal egyszerre *terméke* és *része* is. Mindezt csupán azzal egészítenénk ki, hogy a jogrendszer és a kultúra között van egy „közbülső mozzanat”, amely e két jelenséget szorosabb kapcsolatba hozza egymással. Ez pedig álláspontunk szerint a *jogszemlélet*. Ez az adott *kultúra világszemléletében* gyökerezik, és egyúttal ez az, ami aztán a jogrendszer kiépülése során - mint aktív erő - *meghatározza* mind a normákról alkotott vélekedéseket, mind a normák tartalmát és általában is az intézményeket.

És ezen a helyen szükséges talán néhány szót szólni a kultúráról alkotott vélekedéseinkről. Attól természetesen a leghatározottabban elzárkózunk, hogy a kultúrának valaminő meghatározását adjuk, ez ugyanis legalább olyan nehéz feladat volna, mint a dinamikus természetű jog jelenségét egy meghatározás statikus szerkezete által megragadni. Annak azonban nem látszik akadálya, hogy a *hartmanni létrétegek*⁴¹ egyfajta parafrázisa gyanánt felvázoljuk a kultúrát alkotó „szintek”-et. Ezek a szintek álláspontunk szerint a következők:

- a szemléletmód,
- a cselekvések,
- az objektivációk szintje (a cselekvés-eredmények, többek között az „alkotás”-ok szintje)

⁴¹ Nicolai HARTMANN: *Das Problem des geistigen Seins*. Walter de Gruyter, Berlin – Leipzig, 1933. Nicolai HARTMANN: *Zur Grundlegung der Ontologie*. Anton Hain, Meisenheim – Glan, 1948. 3. kiadás. Nicolai HARTMANN: *Teleológiai gondolkodás*. Gondolat, Budapest, 1970. Nicolai HARTMANN: *Lételeméleti vizsgálódások*. Gondolat, Budapest, 1972.

- az objektivációk sokasága alapján alkotott komplex elvont fogalmak szintje (pl. festészetről, szobrászatról, zenéről, a tudományokról, így a jogról)
- magáról a kultúráról alkotott vélekedések.⁴²

Le kell szögeznünk e helyen egyúttal azt, hogy a kultúra *nem akkor születik*, amikor a viszonylag késői korok teoretikus törekvései és nosztalgikus számbavételei magáról a *kultúráról* kezdik el diskurzusaikat. Maga a *szemléletmód* teremti meg, hozza létre a kultúrát, illetve magában a szemléletmódban – mint cseppben a tenger – potenciálisan már benne van maga a kultúra teljessége. A nagy számba vevők, Arisztotelész, Justinianus, Hegel mindig akkor tűnnek fel, amikor már

- 1.) van mit számba venni,
- 2.) amikor az adott kultúra közlendőjének lényegét többé-kevésbé már elmondta.

Amilyen a *szemléletmód*, olyan tehát a *kultúra*, ám olyan lesz majd a *jogszemlélet* és a *jog* is. *A jog realitása* című tanulmányunkban⁴³ igyekeztünk bemutatni, miként határozta meg az alapvetően *etruszk kultúrájú patriciusok* etruszk eredetű aggályos, aprólékos, *rituális vallásossága* a későbbi *római jogot* (amelynek vallási eredete már jó ideje köztudomású), sőt azon keresztül nem kis mértékben *a mi jogfelfogásunkat* is.

Az is világos, hogy a *Karl Löwith*,⁴⁴ és még oly sokak által *racionalisnak, analizálónak, logizálónak* mondható *nyugati kultúra* miként alakított ki a maga számára egy *fogalmakban*, meghatározásokban gondolkodó olyan jogot a rómaiból, amely elhatárolja egymástól az anyagi és az eljárási jogszabályokat, a különböző jogágakat és a hatalmi ágakat, ez utóbbiak megosztására kifejezetten állam- és jogbölcseleti tanítást is kidolgozva. Alighanem a *konfucianus* és a *legista* gondolkodásból ered, hogy a *kínai jog* fő hangsúlya hagyományosan a közjogon és a büntetőjogon van,⁴⁵ és nem jelent számára sokat a hatalmi ágak elhatárolása⁴⁶, és hogy ítélező *mandarinjai* inkább filozófusok, művészek és esztéták voltak sokáig mintsem a mi fogalmaink szerinti jogászok.⁴⁷ De ugyancsak más szellemben született a dór mentalitás által meghatározott görög *diké-fogalom*,⁴⁸ mint az etruszk alapú római jog.⁴⁹ E görög jog közelebb állt egyúttal az itálikus népgyűlési ítélezések szelleméhez.⁵⁰ Az iszlám jog valamint a Korán nyilvánvaló kapcsolatát már nem is említjük.⁵¹ A mozlím felfogás önmagába-zártságára és Koránhoz kötöttségére jó példa egyúttal *Abdullah Bondabrainn*nak, a casablancai Mohammed Jogi Egyetem professzorának az 1996-os *első jogi világkonferencián* elmondott beszéde, amelyben a tudós kifejtette, az „*egy-egy államokon belül és a nemzetközi kapcsolatokban is a jog csak akkor lesz képes a viszonyok rendezésére, ha az iszlám valláshoz kapcsolódik, és annak elveit valósítja meg.*”⁵²

⁴² L. erről bővebben SZMODIS Jenő: *Kultúra és sors*. Bíbor Kiadó, Miskolc, 2007.

⁴³ SZMODIS Jenő: *A jog realitása. Az etruszk vallástól a posztmodern jogelméletekig*. Kairosz Kiadó, Budapest, 2005.

⁴⁴ KARL LÖWITH: *Világtörténelem és üdvtörténet*. Atlantisz, Budapest, 1996.

⁴⁵ ANTHONY HULSEWÉ: *Ch'in and Han Law*. In: TWITCHETT, Denis - LOEWE, Michael (eds): *The Cambridge History of China. Vol. I. The Ch'in and Han Empires, 221 B.C. – A.D. 220*. Cambridge University Press, Cambridge, 1986, 520-544.; SALÁT Gergely: *Büntetőjog az ókori Kínában*. Balassi Kiadó, Budapest, 2003.

⁴⁶ Lásd például létrehozó szervnek felelős, ám egyébként a közigazgatástól „független” kínai bíróságokat.

⁴⁷ L. erről még HELMUT COING: *A jogfilozófia alapjai*. Osiris, Budapest, 1996.

⁴⁸ Ennek többértelműségéről l. bővebben NÓTÁRI Tamás: *Jog és bírói hatalom Hésiadosnál*. Jogelméleti Szemle. 2005. 4.

⁴⁹ A görög vallásról ld. MIRCEA ELIADE: *Vallási hiedelmek és eszmék története*. I. Osiris Kiadó, Budapest, 1998, 216-262.

⁵⁰ Ennek részletes kifejtését l. SZMODIS 2005.

⁵¹ Az iszlám kialakulásáról és teológiájáról jó összefoglalást ad pl. MIRCEA ELIADE: *Vallási hiedelmek és eszmék története*. III. Osiris Kiadó, Budapest, 2002. 57-73, 99-126.

⁵² BAKÁCS Tibor: *Homage á propheseur Tamás Prugberger*. In: *Ünnepi Tanulmányok Prugberger Tamás professzor 60. születésnapjára*. Novotni Alapítvány, Miskolc, 1997, 15-21, különösen 19.

4.2.2. Kultúrák és rájuk jellemző „műfajok”

A jogtörténet gyakran beleesik abba a „hibába”, amibe a művészettörténet, az irodalomtörténet, a filozófiatörténet is oly sokszor. Arról van nevezetesen szó, hogy a különböző kultúrák közegéből mesterségesen hasít ki olyan jelenségeket (a jogot), amely egy bizonyos kultúra (a római) meghatározott jelenségének szemlélése nyomán érdeklődésének kitüntetett tárgyává vált. A zenetudományban ehhez hasonlóan az összevetés „bázisa” az érett Nyugat polifon zenéje. A művészettörténet és a filozófiatörténet pedig kimondva, kimondatlanul görögségközpontú, míg az irodalomtörténet vagy az előbbiekhöz hasonlóan keres idolt magának, vagy jelentős bizonytalanságban van abban a tekintetben, hogy mit tekinthet kutatása tárgyának. (Ez utóbbi magatartás olykor a jogtudományt is jellemzi, amelyben máig nem jutott nyugvópontra a jog mibenlétével kapcsolatos vita. De még az a polémia sem, hogy ezt egyáltalán érdemes-e kutatni.)

Ez a tipikusan nyugati, analízáló, összehasonlító, historizáló megközelítés nem veszi figyelembe azt, hogy az adott kulturális terület az adott kultúra egészébe ágyazottan, az adott kultúra sajátos *szemléletmódja* szerint *organikusan* alakult, és elvonatkoztatott szemlélése gyakran csupán féligazságokat tartalmazó következtetések levonására alkalmas. Valamely kulturális jelenség *történetét* megírni olyan - tipikusan a hanyatló Nyugatra jellemző - buzgalmat feltételez, amely

- 1.) vesz egy általa kitüntetett kategóriát (pl. a jogot)
- 2.) azt analízáló, absztraháló, logizáló módon mintegy kioperálja az adott kultúrából, hogy aztán
- 3.) az innen-onnan vett metszeteket egymás mellé téve megírja egy sosemvolt folyamat történetét.

A jelenségeket tehát elszakítja az őket létrehozó szellemtől, az adott kultúra szemléletmódjától, és egymással *organikus kapcsolatban nem álló* jelenségeket kezd egymással összehasonlítani.

Így kerülhet egymás mellé különös módon az *ind „filozófia”* és *Parmenidész*, így a *Gilgames* eposz és John Milton *Elveszett paradicsoma*, *Hammurapi* és *Justinianus*. Kissé olyan mindez, mintha össze akarnánk mérni *Einstein* hegedűtudását Yehudi Menuhiéval. Amiként az egyes embernek megvannak a sajátos képességei, amelyek legjelentősebb teljesítményeit meghatározzák, éppen úgy az adott kultúrák szemléletmódjai is kihatnak arra, hogy az adott kultúra miben, mely területen fog kiteljesedni.

Más helyütt⁵³ – többek között Nietzsche,⁵⁴ Maine,⁵⁵ Max Weber,⁵⁶ Spengler,⁵⁷ Huizinga⁵⁸ és Jung⁵⁹ nyomán – bőven tárgyaljuk, miként teremti meg Mezopotámia sumer-akkád kultúrája az eposzt és egy sajátos teológiát,⁶⁰ a görögség pelaszg-hellén kultúrája a filozófia és a klasszikus szobrászat mellett a tragédiát, e par excellence görög alkotást, Róma etruszk-italikus kultúrája az impériumot és a jogot, a Nyugat mediterrán-nordikus kultúrája pedig a kontrapunktikus instrumentális zenét. Olyan kulturális termékeket tehát, amelyek

- 1.) az adott kultúra szemléletmódjából egyenesen következnek és amelyek
- 2.) korábban soha nem tapasztalt, látott, hallott minőséget jelentenek.

Megjegyezzük, nézetünk szerint hasonló társadalmi viszonyok ugyan bizonyos mértékig többé-kevésbé hasonló jelenségeket hozhatnak létre különböző társadalmakban, illetve kultúrákban, ez

⁵³ L. erről bővebben SZMODIS Jenő: *Kultúra és sors*, 2007.

⁵⁴ L. különösen NIETZSCHE, Friedrich: *A tragédia születése*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986; NIETZSCHE, Friedrich: *A történelem hasznáról és káráról*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1989.

⁵⁵ MAINE, Henry Sumner: *Az ősi jog*. Gondola '96 Kiadó, Budapest, 1997.

⁵⁶ Max WEBER: *Gazdaság és társadalom 2/2. A megértő szociológia alapvonalai (Jogsociológia)*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1995.

⁵⁷ Oswald SPENGLER: *A Nyugat alkonya I-II*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1991.

⁵⁸ Johan HUIZINGA: *Homo ludens*. Athenaeum, Budapest, 1944.

⁵⁹ Carl Gustav JUNG: *Bevetetés a tudattalan pszichológiájába*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1990.

⁶⁰ A mezopotámiai vallásokról jó összefoglalást ad ELIADE, 1998. 55-75.

azonban nem jelenti azt, hogy az adott társadalom sajátos szemléletmódja ne bizonyos, az adott szemléletmódnak legtökéletesebben megfelelő „műfajok”-ban manifesztálódna.⁶¹

Kétségtelen, hogy a római kultúra nem vehette fel a versenyt a filozófia, a képzőművészet és az irodalom terén a görögökkel (nem is ez volt talán a hivatása), ám az etruszk alapú aggályos, rituális szellemi közegben megszületett a processzus, amely az itáliai profanitás és imperialitás által különleges, elkülönült társadalmi jelenséget eredményezett: *a szakralitástól és a közvélekedéstől viszonylagosan független jog* elgondolását. A római jog formalizmusa természetesen jelentősen oldódott a preklasszikus kortól a klasszikus koron át Justinianusig, azonban teljesen soha sem szűnt meg. Ez a jog egyúttal jelentős mértékben *szövegközpontú* volt, és – az egyes intézmények átvételén túl – ez a jelleg is nagyban hatott a Nyugat jogára.

A későbbi jogpozitivizmusnak a nyugati kultúrában azonban már a XVI. századtól mutatkoznak előzményei, és e jogszemléletet nem lehet pusztán a XVIII-XIX. századi nagy kodifikációktól keletkeztetni. Még kevésbé pedig pusztán *Adolf Merktől, Somló Bódogtól, Hans Kelsentől*. Ez utóbbiak ugyanis csupán kései, ám annál emblematikusabb képviselői voltak a Nyugat jogi gondolkodását meghatározó szövegközpontúságnak.

4.2.3. A Nyugat jogpozitivizmusának gyökerei

De vajon mikor és miért került a nyugati jogi gondolkodás homlokterébe a szövegközpontú szemlélet? (Itt szándékosan nem a normaközpontú kifejezést használjuk, a norma ugyanis valamely konkrét szövegnél általánosabb elv is lehet.) Hogy a régi római jog a *kimondott szónak* szinte *varázserőt* tulajdonított, jól tudjuk. Azt is, hogy az *akarati elv* mind nagyobb jelentőséghez jutott a *nyilatkozási elv* mellett, amelyet teljesen soha nem szorított, nem is szoríthatott ki. Álláspontunk szerint a nyugati jog *többgyökerűségének* tényéből célszerű kiindulni.

A koraközépkorban a nyugati törzsek, törzsszövetségek fokozatosan kezdték felvenni a *keresztény monarchiák* alakját.⁶² A *törzsi jog* mellett és felett meghatározó jelentőséggel bírt a *kánonjog* és általában a *keresztény tanítás*, amely tele volt *morális* utalásokkal és hivatkozásokkal. A lassan-lassan kialakuló keresztény monarchiákban aztán a XI. századtól kezdődően mindinkább gyakorlattá vált a római jog recepciója, annak sajátos intézményeivel és sok szempontból formális szemléletével. Ekkor azonban a transzcendens, morális alapú keresztény, egyházi jogszolgáltatás bizonyos *szelektív funkciót* is ellátott. Nevezetesen, a római eredetű jog intézményeit mindig a *teológia* és a *Szentírás* tanításának tükrében szemlélte, és csupán annak keretei között engedett érvényesülést a régi formáknak.⁶³

A XV. század már a humanizmus nagy korszaka, és a XVI. már kifejezetten olyan viszonylag világias század, amely ugyan még nem vonja kétségbe a keresztény tanításokat, azonban már határozottan elutasítja az egyház, nevezetesen a római egyház világi és szupranacionális primátusát. A *reformáció* korában vagyunk tehát, ahol első lépésben a „nemzeti király” követel ellenőrzést az egyház felett, és amely végül humanista alapokon kialakítja sajátos

⁶¹ Méltán írja Jung „Nem áll módunkban „szabad” energiáinkat önkényesen valamilyen racionálisan kiválasztott tárgyra átvinni ... Ezt az energiát, mint mondtuk, a legjobb esetben is csak rövid időre használhatjuk fel belátásunk szerint. A legtöbb esetben azonban tiltakozik az ellen, hogy akár rövid időre is elfogadják az értelem által elébe szabott lehetőségeket. A pszichikus energia igen válogatós és saját feltételeit akarja teljesíteni.” (JUNG 1990, 99-100.) Mindez azonban alighanem magukra a kultúrára is vonatkozik. Különösen akkor, ha elfogadjuk Jung e másik figyelmeztetését is: „Minden kultúra a tudat kibővítése.” (Carl Gustav JUNG: *Gondolatok az értelemről és a tébolyról*. Jung műveiből válogatta és szerkesztette Franz Alt. Kossuth Kiadó, Budapest, 1997, 2005, 57.)

⁶² A közvetlenül e folyamatot megelőző korról l. pl. Richard RUDGLEY: *A Barbárok*. Gold Book, Budapest, 2003.

⁶³ Marc BLOCH: *A feudális társadalom*. Osiris, Budapest, 2002.; Georges DUBY: *A katedrálisok kora. Művészet és társadalom 980–1420*. Corvina, Budapest, 1998.; Karl HEUSS: *Az egyháztörténet kézikönyve*. Osiris Kiadó - Teológiai Irodalmi Egyesület, Budapest, 2000.; Henry FOCILLON: *A formák élete. A nyugati művészet*. Gondolat, Budapest, 1982.; Az európai kereszténységről a VIII-XII. századig ld. pl. ELIADE 2002. 36-54., 76-95. illetve a későközépkortól a reformációig tartó európai vallási mozgalmakról ELIADE 2002. 155-182.

észjogát. A *világi auctoritas*, az *észjog* valamint a *római eredetű struktúrák* és formák sajátos találkozásából alakultak ki a jogról és az államról való azon klasszikus nézetek, amelyek jogi gondolkodásunkat mind a mai napig jelentősen meghatározzák. Itt a jog már mint állami akarat jelenik meg. Olyan akarat, amelynek *teste a normaszöveg*, és amelynek értelmét nem valaminő transzcendens morális tanítás tükrében kell kibontani, hanem pusztán *magából a merőben profán normából*. Szakrális fogódzók nélkül a Nyugat joga ismét közeledni kezd az antik formalizmushoz, amelyben a *szöveg az elsődleges és legitím*⁶⁴ minden más szempontoz képest.

Nem véletlen talán, hogy éppen a XVI. században, annak is a legvégén (1596-ban) kerül színpadra egy mű - *Shakespeare A velencei kalmárja* - amelynek drámai alapkonfliktusa elképzelhetetlen lett volna a nyugati jog épp akkortájt lezajlott *profanizálódása* és ezzel összefüggésben *szövegközpontúvá* alakulása nélkül. Shakespeare zseniálisan érzékeli a kultúra és egyúttal a jogi kultúra gyökeres változását, és ennek lényegét végletekig kiélezett metaforájában, ama egy font húsból fejezi ki. A cselekmény – részben a korizálás, részben pedig a metafora abszurditása miatt – nem ér tragikus véget, a hitelező Shylock nem hasíthatja ki az adós Antonio testéből a „zálogul” lekötött húsdarabot, ami a hitelező szándéka szerint az adós szíve volna.

Csakhogy a tragédia nem csupán azért marad el, mert nyilvánvalóan gyilkos szándék vezeti a hitelezőt, hanem azért is, mert az áljogászként feltűnő Portia a *shylocki követelés betűbőz ragaszkodásához hasonló szőrszálhasogatással* mutat rá, hogy a szerződés csak egy font húsról szólt, de egy csepp vérről sem! *A szövegközpontú galádságot tehát az ugyancsak szövegközpontú találékonyság győzi le*. Egy ilyen dráma aligha születhetett volna meg száz esztendővel korábban vagy a XX. századi *ungerechtes Recht* kategória megszületését követően. A XVI. századtól azonban évszázadokon át borzadással, de az abszurd problémára való bizonyos fokú ráhangolódással szemlélték e művet és a benne alakot öltő dilemmát nézők és olvasók ezrei. És alighanem még mi is.

A jognak az ilyen, a szöveget előtérbe helyező felfogása vezetett el aztán a *szélsőséges normatívizmus*hoz, a *jogpozitívizmus*hoz, a jognak *önreferenciálisan zárt rendszerként* való elgondolásához. A római alapú jog történetét – miként egy tanulmányunk alcímében is jeleztük – az etruszk vallás formalizmusától a posztmodern jogelméletek formalizmusáig tartó fejlődésként is leírhatjuk.

4.2.4. A keleti jogfelfogásokról

Csakhogy a nyugati jogfejlődés távolról sem tekinthető általánosnak, konzekvenciái pedig univerzális érvényűnek. Max Weber sorra veszi az indiai, a kínai, az iszlám, a perzsa jogot, és felfedi ezeknek mélyen teokratikus jellegét.⁶⁵ Nem mulasztja el egyúttal megtenni azt az igencsak mély értelmű megjegyzését, hogy a teokratikus igazságszolgáltatás alapvetően morális tartalmú.⁶⁶ Mint írja: „A teokratikus igazságszolgáltatás lényegében azt jelenti, hogy a bíraskodást teljes egészében konkrét etikai méltányossági szempontok uralják, és az ebből adódó nem formális – és a formálissal egyenest ellentétes – törekvéseket ilyenkor csak az egyértelműen lefektetett szent jog korlátozza.”⁶⁷ Vagy amint Germanus a mozlím kultúra vonatkozásában igen találóan mondja: „Az iszlám tanai szerint nem lehet az ember feladata, hogy saját eszével olyan jogrendet hozzon létre, amely szabad és független az a priori isteni akarattól. Ez a tan, amely az isteni akaratot az emberiség jogi életében megállapítja, a fiqh, azaz a »bölcseesség és jogtudomány« (...) A fiqh magában foglalja az összes kötelességeket és jogokat, amelyek az ember életében az Istennel és embertársaival szemben fennállnak.”⁶⁸

⁶⁴ Vö. ZSIDAI 1993.

⁶⁵ Max WEBER: *Gazdaság és társadalom 2/2. A megértő szociológia alapvonalai (Jogszociológia)*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1995, 130-144.

⁶⁶ René DAVID: *A jelenkor nagy jogrendszerei. Összehasonlító jog*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1977.

⁶⁷ WEBER *i.m.* 134.

⁶⁸ GERMANUS Gyula: *Az arab irodalom története*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1979, 127.

A vallási jogok binaritásában tehát a jogszerű és a jogszerűtlen kettőssége tulajdonképpen egyet jelent a valláserkölcseleg helyes és helytelen kettősségével. A fetvában az isteni norma közvetlenül kapcsolatban áll az erre, vagy arra irányuló kötelezettséggel. Általában az isteni normán, a valláserkölcsei jogon alapuló ítélet elvileg morálisan nem kérdőjelezhető meg.⁶⁹ Ezzel szemben nyugati gondolkodásunk – római mintára – egy formális jogot iktatott az erkölcsi és adott esetben méltányossági szempontok elé. (Illetve az erkölcsöt annyiban tette jogilag relevánssá, amennyiben a jog normáiban kifejezetten hivatkozik rá, vagy valamely tényére.)

A nyugati jog helyességeszméjét – „önreferenciálisan” – maga a jog állapítja meg. Ezzel szemben a vallási jogok, vagy akár a népgyűlési ítélezés helyességeszméjét közvetlenül a moralitás vagy a valláserkölcse hitelesíti. A nyugati jog eme formális helyesség eszméjét (jogszerűség eszméjét) azonban a legtávolabbról sem valaminő racionális megfontolás teremtette meg, hanem a formális-rituális etruszk vallásosság adta neki a mintát, s a gondolati struktúrát. A „joghatás” gondolata merőben idegen minden „hagyományos” vallási jogtól. Ott egy cselekedet vagy helyénvaló, vagy tilos. Ott a reálaktusoknak nincsenek a mi fogalmaink szerinti „joghatásai”. Abban a közegben a jogi spekulációk tárgyai sem az elvont jogok és kötelezettségek, vagy a jogviszonyok struktúrája, hanem pusztán az, hogy valami – akár elképzelt dolog – megengedett-e, vagy sem.

Míg a nyugati jogász egy egyszerű tényállást a „jog világában” analizál, tehát spekulációja az etalonnak számító jog fogalmi közegére irányul, addig – mondjuk – egy mozlim jogtudós inkább hajlik arra, hogy a tényállást hozza létre spekulatív úton, hogy aztán az etalonnak számító vallási jog oldaláról csupán annyit mondjon: szabad-e vagy tilos. A nyugati jogászok formalizmusa a sajátos létezőként tételezett jogi szféra formalizmusa, az iszlám jogtudós formalizmusa pedig legfeljebb a tényállások formalizmusa. Amint Germanus is említi: „A vallásjogtudósok a jog formalizmusát túlzásba vite, olyan jogesetek taglalásába is elmerültek, amelyek az emberi társadalom életében nem fordulhattak elő. Így meg akarták állapítani pl., vajon vallásos mosakodásra alkalmas-e az a víz, amelyből kutya és tehén kereszteződéséből származó állati ivadék ivott. Komolyan foglalkoztak azzal, milyen családjogi következzésekkel jár az a házasság, amelyet emberek démonokkal kötnek.”⁷⁰ Az iszlám jog forrásai (a Korán, a proféta korának hagyományait őrző szunna, a jogtudósi vélekedések, az idzsma és az analogikus érvelést jelentő kijas) mind megmarad a szakralitás közegében, oly módon azonban, hogy az élet teljességét lefedik.⁷¹ Az iszlám jog, a sarija – amely a mi fogalmaink szerinti polgári jogi és a családi viszonyokon túl a büntetőjogi és az eljárási jogi kérdéseket is rendezi⁷² – nem külön ül el sajátos területekre, jogágakra, hiszen célja az egy és oszthatatlan isteni rend szolgálata.⁷³

Japánban a szokások és a morál lényegesen hangsúlyosabb társadalmi szabályozó, mint a jog.⁷⁴ Ahogyan a Brüsszelben 1996. szeptember 9-12. között megtartott első jogi világkonferencia japán előadója, Matsuo professzor kifejtette – vélhetően nem csupán személyes, de a japán jogi gondolkodásra általában is jellemző – álláspontját: „a történelmi hagyományokra támaszkodó japán nevelés kedvező hatásától több remélhető, mint a XIX. század utolsó harmadában Japánra erőltetett nyugati jogelvek és jogrendszer átvételétől.”⁷⁵ Ugyancsak tanulságos az az Edward T. Hall által leírt eset is, amelyben a Japánt megszállva tartó amerikai hadsereg egyik katonáját egy helyi lakos ellen elkövetett gyilkosság vádjával állították japán bíróság elé. Mivel a katona

⁶⁹ DAVID *i.m.*

⁷⁰ GERMANUS *i.m.* 130-131.

⁷¹ Az iszlám univerzalizálásáról, egyúttal a szinte mindent magába integrálni képes nyitott rendszeréről lásd SIMON Róbert: *A Korán világa*. Helikon Kiadó, Budapest, 1987, 455-457.

⁷² Az emberi jogoknak az iszlám jogi kultúrában való megjelenéséről lásd KONDOROSI, 2008.

⁷³ JANY János: *A klasszikus iszlám jog*. Gondolat Kiadó, Budapest, 2006.

⁷⁴ Nakamura HAJIME: *Ways of Thinking of Eastern Peoples*. India, China, Tibet, Japan. East-West Center Press, Honolulu, 1964.

⁷⁵ BAKÁCS *i.m.* 20.

megbánást nem tanúsított és cinikusan viselkedett azzal a bírósággal szemben, amelynek legfőbb feladata Japánban elsősorban az, hogy a bűnöst a bűnével szembesítse, és jobb belátásra térítse, a vádlottat szabadon engedték. A bíróság ugyanis az eljárás által nem látta elérhetőnek az eljárás voltaképpeni célját, a „nevelést”.⁷⁶ A jog tehát Japánban sem rendelkezik önértékkel, a konfliktusok kezelésének legfontosabb tényezői pedig a szilárd társadalmi hierarchia egyfelől, másfelől a békéltetésre való törekvés.⁷⁷

De mit kérdez a Kínát egyesítő, Kr. e. III. századi Qin állam ítélkező hivatalnokoknak szánt jogi kézikönyve?

„»Ha apa lop a fiától, az nem számít lopásnak.«

- Ha nevelőapa lop fogadott fiától, azt hogyan kell megítélni?
- Az lopásnak számít.”⁷⁸

Kínában sem jogi, mintsem tényállási spekulációt művelnek a jogászok, s őket is jogi szempontból csupán az érdekli, hogy a valós, vagy fiktív tényállások megengedettek vagy tilalmazottak. A Kína jogi és államfilozófiai gondolkodását olyannyira meghatározó Konfuciusz, a helyes utat abban jelölte meg, hogy az ember legyen zhong (kötelességtudó) és shu (emberbarát). Vagy ahogy e szép fogalmat Őri Sándor kifejti: „a kötelességtudattól (zhong) vezérelve tégy meg minden tőled telhetőt másokkal szemben – de ezen tetteidet mindig vizsgáld meg az emberbarátság (shu) szemszögéből.”⁷⁹

És a Kína legősibb jogára jellemző ritualitás is mennyire más szellemből ered mint az etruszk – noha a keleti eredetű etruszkok legkorábbi elődeinek távol-keleti gyökereit teljességgel kizárni nem lehet. Mert míg az utóbbinál a ritus a baljóslatú transzcendens erővel való békét igyekszik biztosítani, addig Sziün-csi-nél: „Minden szertartásosság (li) kicsiny szabályok betartásával kezdődik, a szépségben (wen) teljeseedik ki, és az örömben végződik.”⁸⁰ De hiába a konfucianizmus morális okoskodása, majd az ún. legizmus – különösen Han Fei-csi – szinte machiavellisztikus hatalom-teóriája,⁸¹ a Kr. e. XI. századból való ún. Írások könyve igencsak egyértelművé teszi, hogy a kínai felfogásban a jog – mely elsősorban büntető és kormányzati szabályokat ölel fel – alapvetően transzcendens eredetű. Amint az Írások könyvében Zhou öccsét, Feng-et tanítja: „A király így szólt: (...) Ha mi, akik kormányozunk, megszánjuk, s nem tekintjük őket bűnösöknek, az Égi szabályokat, melyek népünknek adattak, elvetik, és nagy földfordulás támad.”⁸²

A kínai „társadalomfilozófiai” gondolkodást meghatározó konfucianizmus az emberi magatartások legfontosabb motiváló tényezőjét az előkelők, elsősorban pedig az uralkodók példamutatásában látta. E példamutatásnak pedig a már említett kötelességtudaton és emberszereteten kellett alapulnia. Ennek az eszmének a sok szempontból idealisztikus vonásaival – illetve ennek következményeivel – való szembehelyezkedés eredményeként fogalmazódtak meg – különösen az ún. hadakozó fejedelemségek korában (Kr. e. IV-III. század) – a legisták elgondolásai, melyek a hatalmi helyzetre (shi), a törvényekre (fa) és az alkalmas módszerekre (shu) helyezték a hangsúlyt.⁸³ Álláspontjuk szerint ugyanis a kormányzás során hatalom nélkül keveset ér a bölcsesség, a törvények pedig arra szolgálnak, hogy azok a – szerintük – alapvetően rossz

⁷⁶ Edward T. HALL: *Beyond Culture*. Anchor Press/ Doubleday, Garden City, New York, 1981, 107-112.

⁷⁷ MAROS Kitti: *A japán jogi kultúra*. In: KONDOROSI Ferenc – MAROS Kitti – VISEGRÁDY Antal: *A világ jogi kultúrái – A jogi kultúrák világa*. Napvilág Kiadó, Budapest, 2008, 121-142.

⁷⁸ Vö. SALÁT *i.m.* 158.

⁷⁹ ŐRI Sándor: *A konfucianuszi kötelességtudat és emberbarátság, avagy az erkölcsi vezérelv, a zhong-shu fogalom páros*. In: HAMAR Imre (szerk.): *Mítoszok és vallások Kínában*. Balassa Kiadó, 2000, 45.

⁸⁰ SZIÜN-CSI: *A szertartásosságáról*. In: TÓKEI Ferenc (szerk. és ford.): *Kínai filozófia, Ókor, II*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1986, 222-227., 224.

⁸¹ HULSEWÉ *i.m.*

⁸² Írások könyve. (16), Idézi: SALÁT *i.m.* 85.

⁸³ A hagyományok felé fordulásról Kínában lásd NAGY Zsolt: *A jogászképzés fejlődése és aktuális problémái*. Jogelméleti Szemle, 2006/2.

emberi természetet megfelelően motiválják: büntetéssel a rossz elkerülésére, a jutalom megszerzésének ígéretével a jó megtételére indítsanak. Maga a módszer pedig voltaképp mindazon technikák összessége, amelyekkel az alkalmas hivatalnokok kiválaszthatók, irányíthatók és ellenőrizhetők. Szemléletükben az állam és a közösség javának elérése valaminő olyan racionalizált úton valósítható meg, amely többé-kevésbé emlékeztet a több mint kétezer esztendővel későbbi benthami utilitarista modellre.

Mind a konfuciánus,⁸⁴ mind pedig a legista felfogásra azonban ugyancsak jellemző az a kínai jogban később is érvényesülő vonás, amelyet Salát Gergely kitűnő monográfiájában így összegez: „A kínai jogszemlélet egyik könnyen megragadható vonása az, hogy a jog a kezdetektől fogva elsősorban az állam és az egyén viszonyát szabályozta, az egyének közötti viszonyokkal kevésbé foglalkozott. Célja az állam által az alattvalók számára kötelezővé tett – de a legtöbbször az alattvalók érdekeit is védő – normák betartatása, s azok megszegése esetén a bűnös megbüntetése volt. A kínai törvények – a római alapokon építkező nyugati rendszerekkel szemben – nem a jogalanyoknak egymás iránti, jogtárgyakra vonatkozó jogait és kötelezettségeit szabályozták. A kínai jog *ius publicum*, s azon belül is büntetőjog; a magánjog nyomaira csak elszórva bukkanhatunk a különböző szövegekben.”⁸⁵ Mindez azonban vélhetően a kínai gondolkodásban rejlő hangsúlyos kollektívizmusból, a „közjó” eszméjét a figyelem fókuszában tartó sajátosságában gyökerezhet, mely vonás a kínai moralitásnak is központi elemét képezi.

A kínai jog tehát alapvető „Égi” eredetével és a legisták átmeneti racionalizálási törekvéseivel együtt, s a konfuciánus eszme meghatározó képzetei mellett lényegében etikai-morális megalapozású jog, amelyben hol a közösségnek, hol az államinak minősített kollektív érdek a legfőbb orientációs pont. Ez utóbbi eszme képezi a közös alapját a látszólag oly eltérő konfuciánus és legista logikának is, melyek különbsége igen hasonló a Max Weber által kifejtett ún. lelkiismeret-etika és felelősség-etika fogalmainak differenciájához.⁸⁶ A lényeg azonban az etikai megalapozásban rejlik, amely szemléletben a Nyugat számára oly nélkülözhetetlennek tűnő hatalommegosztási eszme fel sem merül: a helyi tisztviselő, mint a végrehajtó hatalom képviselője, és mint a vitás ügyek bírója egyaránt a közösség érdekének transzcendenciában gyökerező morális parancsát kell, hogy végrehajtsa. Hogy a kínai kultúrában a jog mennyire elválaszthatatlan a moralitástól, jól megvilágítja egy kínai legenda. E szerint: „a jogot egy barbár nép, a miaok találták ki időszámításunk előtt a XXIII. században. Ezt a népet később barbársága miatt az Isten büntetésből teljesen kipusztította. Az ősi kínai és részben japán felfogás szerint a jog a barbároknak való, akik nem törődnek a hagyományokkal, az erkölccsel és a társadalmi szokásokkal. Szerepe tehát meglehetősen alárendelt és némiképpen megvetendő. Akik jó nevelésben részesültek, azok belső indítástól vezérelve tisztelik a hagyományokat, betartják az ősi rítusokat és szolgálják a hierarchiát.”⁸⁷

Az indiai hagyományok számára sem tételeződik egyfajta önértékként a jog. Sőt, épp az a különös e rendszerben, hogy a világ és a társadalom működését kifejezetten a kötelezettségek oldaláról közelíti meg. A Védák szerint a személytelen kozmikus világrend, a *rta* (rend, igazság) irányítja a világ működését, amelyre minden emberi cselekedet is kihat. A rossz cselekedetek éppúgy hatnak az univerzális rendre, mint a pontosan és helyesen bemutatott áldozati szertartások.⁸⁸ A *dharma* olyan kötelezettségek foglalatja, amelyek a világrend (*rta*) fenntartását és megőrzését szolgálják.⁸⁹ Az emberek magatartását azonban a *dharma*n kívül a hatalomvágy (*artha*)

⁸⁴ A konfucianizmusnak a kínai jogra gyakorolt hatásáról lásd még MAROS Kitti: *A kínai jogi kultúra*. In: KONDOROSI Ferenc – MAROS Kitti – VISEGRÁDY Antal: *A világ jogi kultúrái – A jogi kultúrák világa*. Napvilág Kiadó, Budapest, 2008, 109-120.

⁸⁵ SALÁT *i.m.* 12-13.

⁸⁶ MAX WEBER: *A politika mint hivatás*. In: *A tudomány és a politika mint hivatás*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1995.

⁸⁷ BAKÁCS *i.m.* 20.

⁸⁸ JANY *i.m.*

⁸⁹ WERNER MENSKI: *Hindu Law Beyond Tradition and Modernity*. Oxford, Oxford University Press, 2003, 86-93.

és az érzéki vágyak (kama) is meghatározzák, ezért Manu szerint a legfőbb cél ezek helyes arányainak kialakítása és fenntartása.⁹⁰ Hogy a cselekedetek mi módon befolyásolják az univerzális rendet, jól mutatja a karma fogalma, amelynek jósága vagy rossz volta a későbbi újjászületés minőségét alapvetően határozza meg. A király dharmája – amely az uralkodásra termettség lényege – kitüntetett jelentőségű.⁹¹ A hindu felfogásban a társadalom – mint olyan – négy varnából, a bráhminokból (papok), a ksatriyákból (harcosok), a vaisyákból (munkások) és a sudrákból (szolgálók) áll. Ezek a mítikus ős, Purusa szájából, karjából, combjából és lábából jöttek létre. A kasztrendszer minden bizonnyal e felfogás nyomán alakult ki, noha nem azonos e felosztással. Egyfelől ugyanis a kasztok száma több mint négy, és bonyolultabb rendszert is alkot, másfelől a sudrák varnájával nem azonosítható be egyetlen társadalmi osztály. A dharm forrásai elsősorban a kinyilatkoztatott Védák, a hagyományok és a szentként tisztelt tanítók jó szokásai. A dharm magyarázataiból és összefoglalásaiból előbb a smrti-, majd a dharmasutra-, később pedig a sastrairodalom alakult ki. Utóbbi a mi fogalmaink szerinti jogi kérdéseket már részletesebben tárgyalja. A lényeg azonban, hogy a hindu rendszerben sem tételeződik a jog mint olyan, amennyiben pedig felmerül, az inkább a kötelezettségek, mégpedig a szakrálisnak is felfogott kötelezettségek oldaláról tételeződik.⁹²

A jogi kultúrák világában való legvázlatosabb széttekintésünk is vélhetően kellően megvilágítja, hogy a jogi gondolkodás, a jogszemlélet és egy-egy jogrendszer természete a lehető legmélyebben gyökerezik az adott kultúra szemléletmódjában. Így a jogról tett kijelentéseink során különösen indokolt ennek tekintetbe vétele, és joggal kapcsolatos általánosítások megfogalmazásakor a fokozott óvatosság.

4.3. A jog mint tudomány

4.3.1. A tudomány és a nem tudomány popperi demarkációja

A jog tudományként való meghatározásával kapcsolatban gyakran fogalmazódnak meg kételyek. Igen jellemzően az angolszász területen a *science* kifejezést kizárólag a természettudományokra alkalmazzák, a bölcsészetet az *art* név alatt említik. Ahhoz azonban, hogy a jogtudománynak a tudományok rendszerében való elhelyezkedését tisztázhassuk, elsősorban arra van szükség, hogy

⁹⁰ JANY *i.m.* ugyanott.

⁹¹ Robert LINGAT: *The Classical Law of India*. Oxford University Press, Oxford, 1973, 3-5.

⁹² További kutatásokat érdemelne annak vizsgálata, hogy mi módon függhet össze a korai római jog (és az etruszk vallás) a hindu vallásjog számos elemével. Az ősi szakrális római jognak a hindu vallásjoggal való kapcsolatát érintőlegesen már Maine is felvetette (MAINE 1997. 15-17.). Ő azonban nem számolt a kis-ázsiai eredetű etruszk kultúra Rómára gyakorolt hatásaival és lehetséges közvetítő szerepével. Helyesen látta meg azonban a XII táblás törvényekben (ebben a kompromisszumos műben) azt a mozzanatot, ami az ősi római jogot elmozdította alapvető vallási karakterétől, és utalt egyúttal a bráhminok jogi monopóliumára is. Ez utóbbi önmagában is emlékeztet a patríciusok titkos szokásjogára. Ha azonban a további kulturális párhuzamokat is tekintetbe vesszük, úgy több, mint valószínűnek tűnhet az ősi római jognak és a hindu vallásjogi felfogásnak a véletlen egybeesésén túlmutató kapcsolata. E körben a következő tényezők jöhetnek figyelembe. Mind a hindu, mind pedig az etruszk vallásban a személytelenként felfogott, transzcendens értelmű univerzális rend képzete sarokkönek számít. E rend fenntartásában alapvető fontosságú az áldozati cselekmények alakilag hibátlan bemutatása. Ezek az áldozatok az univerzális rendben meghatározott eredményre vezetnek (vö. római jogi eredetű joghatásképzettel). E vallásokban a külső cselekedeteken van a fő hangsúly, nem pedig a szubjektív, érzelmi elköteleződésen. Ahogy Maine figyelmeztet, Keleten inkább vallási arisztokráciák alakulnak ki, mintsem katonai vagy politikai jellegűek. Ugyanígy, a patríciusok is sokkal előbb engedték ki a kezükből a katonai és politikai tisztségeket, mint a vallásiakat. Ha mindehhez hozzávesszük, hogy a négy varnának Purusa – e mitológiai ős – testéből való keletkezése milyen mértékben cseng egybe a Szent Hegyre kivonult plebszet visszacsalogató Menenius Agrippa példabeszédszerű meséjével (ti. ha a test részei egymás ellen lázadva nem szolgálják egymást, valamennyi testrész elpusztul), alaposabb kutatásra érdemes valószínűség merül fel az ősi Róma és Ázsia hagyományainak összefüggéseire vonatkozóan.

az ún. tudományt a nem-tudománytól megnyugtatóan el tudjuk egymástól választani. Erre az elválasztásra az egyik leginkább referált kísérletet Karl R. Popper tette, így célszerű a kérdést az ő gondolatmenetén keresztül megvizsgálnunk.

Popper szükségesnek gondolta világosan elhatárolni egymástól az ún. tudományos elméleteket az ún. áltudományos elképzelésektől. Nézete szerint ugyanis egy tudományos elméletnél előre meg lehet határozni azokat a körülményeket, amelyek ha előállnak, az elmélet a továbbiakban nem tartható. Egy tudományos elmületről tehát elvileg be lehet bizonyítani tévességét, míg egy áltudományosról nem, hiszen nem cáfolható, csupán elhihető vagy elutasítható vérmérséklet szerint.⁹³ Popper évekkel később, 1958-ban az Aristotelian Society-ban „Vissza a preszokratikusokhoz” című előadásában már így fogalmaz: „számomra a filozófiában éppen úgy mint a tudományban is, kizárólag az a vakmerő vállalkozás érdekes, amellyel valamit hozzá akarunk adni a világról való tudásunkhoz és a világról való tudás elméletéhez.”⁹⁴ Látható, hogy Popper tudományos értelemben eredetileg többre értékelt egy cáfolható, ám esetleg téves elméletet egy nem cáfolható, ám adott esetben igaz elgondolásnál. Később azonban (mint látható) ezzel szöges ellentétben – a falszifikációt, a kritikát, a cáfolatot előnyben részesítő magatartásának formális és kimondott feladása nélkül – fő értéként határozta meg a tudás bővülését. A tudás azonban aligha bővíthet pusztán elvileg cáfolható, ám a valóságban hamis állítások által. A tudás tényleges előrehaladását a hamis állítás tényleges cáfolata szolgálja, ami azonban csupán esetlegesen és nem szükségképp következik be egy hamis állítás vonatkozásában. Léteznek ugyan termékenyítő tévedések, ám ezek tudományos értékét fölébe emelni a pillanatnyilag kevésbé bizonyítható illetve kevésbé cáfolható, nagyjelentőségű megsejtéseknél igencsak egyoldalú racionalizmusra mutat. Egy igaz felismerésre ugyanis gyakorta intuitív úton jutunk, anélkül azonban, hogy ítéletünk helyességét a formális logika szabályai szerint kétséget kizáróan bizonyítani tudnánk, vagy akár anélkül, hogy előre meg tudnánk mondani azon eseményeket, amelyek, ha bekövetkeznek, el kell vetnünk felismerésünket. A tudomány és a technika bizonyos szintjén adott esetben el sem képzelhetők a bizonyításnak és a cáfolatnak azok a módszerei és eszközei, amelyek évszázadok vagy évezredek múlva ismertté és kézenfekvőkké válhatnak. Egy kijelentésről azonban, amelyről csupán az adott kor vonatkozásában mondható ki meg nem cáfolhatósága, ugyancsak kétes értékű azt állítani, hogy egyszer s mindenkorra, sub specie aeternitatis tudománytalan. Az olyan kijelentés pedig vajon mennyit ér, hogy ez és ez a meglátás tudománytalan addig, amíg igazságaihoz fel nem ér a tudomány. Popper eme „demarkáció”-ja alapján vetette el nem csupán a marxizmust, de Freud tanait is. Ám ugyanígy az áltudományosság süllyesztőjébe kerülhetne nem csupán Jung igencsak mély értelmű és széles körben alkalmazott elgondolása az introverzióról és az extraverzióról, hanem a művészettörténet stíluskritikai megállapításai, az irodalomtudomány és még számos „humántudomány” eredményei, amelyeknek gyakorta több közük van egy „benyomás”-hoz, mint az ítéletet utólag igazolni igyekvő, racionalizáló törekvésekhez. Ez utóbbiak jobbra nem is bizonyítják, csupán részlegesen megerősítik a megézés szülte ítéletet. Éppen úgy, ahogyan Popper szerint a tudományosnak nevezhető elméletet is csupán „konfirmálják” a megfigyelések, de nem „verifikálják”, nem bizonyítják. Szerinte azonban az elméletnek ellentmondó egyetlen megfigyelés is cáfolni képes az elméletet. Ez utóbbi lehetőségét kéri számon tehát az általa áltudományosnak tekintett elgondolásokon.

Csakhogy – amint Guilford megállapítja – a megismerésben Popper szerint is fontos szerepet játszó kreativitást egyfajta „divergens” (különböző irányokban való, asszociatív) gondolkodás jellemzi elsődlegesen, szemben az intelligencia tesztek többsége által mért konvergens gondolkodással, amelynek lényege, hogy a lehetőségek körének a szűkítésével jut el egyetlen helyes eredményhez. A konvergens gondolkodásnak nagy szerepe lehet a a konfirmáció,

⁹³ Karl POPPER: *Logik der Forschung*. Julius Springer Verlag, Wien, 1935.

⁹⁴ Idézi BETEGH Gábor: *Antik kozmológiák* c. tanulmányában, elérhető az MTA Filozófiai Intézetének honlapján. <http://nyitottegyetem.phil-inst.hu/filtort/betegh/betegh.htm>

tehát a gondolat helyességének értelmi ellenőrzése során, ám ez önmagában csekélyebb jelentőséggel bír a probléma megoldási lehetőségeinek feltárásában.⁹⁵

A popperi demarkáció komolyan vételével tehát megfosztanánk a tudományt számos olyan megállapítástól, amelyre minket értelmünk divergens módon gondolkodó, kreatív funkciója rávezet, ám amely megállapítások természetüknél fogva vagy csupán jelenlegi ismereteink alapján kevésbé alkalmasak arra, hogy cáfolatuk lehetőségével számoljunk. Popper tehát – képletesen szólva - a fürdővízzel együtt kiöntené a csecsemőt is, ha az nem felel meg előre meghatározott, ám semmivel sem igazolt elvárásainak. És a popperi demarkáció legnagyobb ellentmondása éppen ez: hogy nem csupán igazolatlan és igazolhatatlan, de aligha cáfolható is. Hiszen az csupán egy vélemény, amely nem keveset árul el megalkotójának az intuícióhoz és az érzésekhez való sajátos viszonyáról, ám amelynek a megismerés és a tudás valós természetéhez nem sok köze van. Nehezen cáfolható, hiszen ha a popperi demarkáció alapján mindent száműznénk is a tudományból, ami a cáfolhatóság kritériumának nem felel meg, nem lehetünk bizonyosak abban, hogy egyfelől amit kidobtunk, az mind áltudomány és tévedés volt-e, másfelől abban, hogy szolgálatot tettünk-e a Popper által is dicsért és kívánatosnak tekintett „tudásbővülésnek”, amely Popper szerint is a tudomány célja. Hiszen nem lehetünk bizonyosak abban, hogy a megmaradó elméletek (amelyek éppenséggel cáfolhatóak), valóban hozzájárulnak-e a tudás bővüléséhez, mert cáfolhatóságuk még nem garancia egyúttal igazságukra is. Ám, ha ez így van, az aligha cáfolható (de nem is bizonyítható) popperi demarkáció éppenséggel a popperi demarkáció alapján minősül áltudományos elméletnek, amelyre a tudomány határvonalait alapozni meglehetősen könnyelműség volna.

4.3.2. A racionalitás irracionális alapjairól

A tudomány tisztán racionális megközelítése ráadásul nem vet számot a ráció különös természetével sem. Azzal többek között, hogy merőben objektívnek tűnő ismereteink is ki vannak téve kellően még nem feltárt szubjektív mozzanatoknak. Értelmi műveleteink jobbra tapasztalatainkkal és azok „emlékképeivel” dolgoznak. Hogy mi az, ami a tudat számára adott lesz, azzal nem pusztán a figyelem pszichológiája foglalkozik, hanem a lélektan más területei is. Jól ismert tény, hogy az erős érzelmi hatást kiváltó jelenségek (hangok, színek, helyzetek stb. egyaránt) könnyebben és jobban rögzülnek a tudatban. Sőt alighanem maga az érzelmi motiváltság elsődleges szerepet játszik az emlékkép létrejöttében, intenzitásában. Német kutatók nem régen azt igazolták, hogy az érzelmi-indulati relevanciával bíró kifejezéseket sokkal inkább megjegyzik a vizsgálati személyek, mint az e szempontból közömböseket.⁹⁶ Vagy gondoljon csak mindenki arra a jól ismert helyzetre, amikor az utcán számára ismerős arc tűnik fel. Sem az illető nevére nem emlékezik, sem a helyzetre, amelyben korábban találkozott vele. Mégis a lehető legnagyobb biztonsággal meg tudja mondani, hogy az adott személlyel a kapcsolata kellemes volt-e, kellemetlen, vagy érzelmileg viszonylag közömbös. Ez azonban igencsak arra látszik mutatni, hogy az emlékképnek a tudathoz kötődő legerősebb szála érzelmi-indulati természetű. Úgy emlékezünk egy fel nem ismert emberrel kapcsolatban egykori érzelmeinkre, mint ahogyan a távoli hajónak is először csupán az árbocát látjuk a tengeren. Míg azonban ott e jelenségnek a Föld görbülete és a fény egyenes útja az oka, emitt, az emlékezésben alighanem értelmi memóriáinknak - a Föld görbületéhez hasonlatos - feledékenységre való hajlamossága és az érzelmi tényező kitüntetett jelentősége, amely a fény útjához hasonló következetességgel köti emlékeinket tudatunkhoz. Az értelmi műveleteinkhez tárgyakat szolgáltató emlékezetünk tehát

⁹⁵ Joy Paul GUILFORD: *Creativity*. American Psychologists, vol. 5, 444-454.

⁹⁶ Vagy e jelenség másik oldalát, a feledtető memóriát illetően lásd Kerry SMITH: *Bad memories can be suppressed, People are able to make themselves forget disturbing images*. Naturenews Published 12 July 2007. <http://www.nature.com/news/2007/070709/full/news070709-10.html>SMITH 2007.

merőben nem mentes az érzelmi mozzanatoktól, és ez a körülmény alighanem jelentősen befolyásolja értelmi műveleteink produktumait is.

Másfelől azonban maguknak e műveleteknek a „logikai” alapja is igencsak különleges jelenség. Kant a priori logikai formái – bármily furcsa – mélyen rokonok Jung kollektív tudattalanjával és archetipikus képeivel. Így aztán az archetípus fogalmára is igaz Jung e megállapítása: „*egyetlen olyan lényeges eszme vagy nézet sincs, amelynek ne volnának meg a történelmi előzményei. Végző soron mindegyiké alapját archetipikus ősfarmák vetették meg*”.⁹⁷ A sokak által ma is vitatott jungi archetípus kategória tehát alighanem maga is olyan archetipikus kép, amelyet a különböző korok különbözőképpen formuláltak. Platón ideatana és anamnézise, Kant a priorija és kategorikus imperatívusza – hogy csak a legnyilvánvalóbb párhuzamokat említsük – mind olyan gondolatok, amelyeknek ugyanaz a képzet a gyökere, mint Jung archetípusainak. Más helyütt igen világosan mutat rá Jung, hogy a XIX. században az energia-megmaradásról Robert Mayer által megfogalmazott elv nem csak hogy „nem íróasztal mellett” kiagyalt elmélet (amint ezt maga Mayer is egy levélben megírja Greisingernek), hanem éppenséggel olyan archetipikus kép értelmi megfogalmazása, amelynek ősidők óta birtokában van az emberiség. Hol a lélek halhatatlanságának, hol lélekvándorlásnak, hol – mint Hérakleitosz – „örökkön élő tűz”-nek nevezve azt.⁹⁸

Az archetipikus ősfarmák szemléletessége – amint Jung írja – „*olyan korban alakult ki, amikor a tudat még nem gondolkozott, hanem észlelt*”.⁹⁹ Ellentét és azonosság, végesség és végtelenség, véletlen és okozatosság és megannyi más logikai fogalom messze visszanyúlik az emberiség ama észlelő korszakába és kollektív tudattalanjába. Mesterségesen elszakíthatjuk tehát értelmünk logikai apparátusát az annak legbensőbb alapját képező tudattalantól, pontosabban tagadhatjuk és elleplezhetjük e mély kapcsolatot, azonban nem létezővé még ezáltal sem tehetjük. S hogy értelmi műveleteink természete mennyiben tekinthető tisztázottnak, jól mutatja Jean Piaget e szkeptikus mondata: „*A lélektan számára tehát továbbra is fennáll a kérdés: az értelemnek vajon milyen mechanizmus révén sikerül művelési összetételre képes koherens struktúrákat felépítenie...*”¹⁰⁰

Nem csupán emlékezetünk van tehát kitéve a lehető legjobban szubjektivitásunknak, hanem logikánk is a tudattalanban gyökerezik, amely annyiban talán mégsem teljesen szubjektív, hogy alapját nem a személyes, hanem a kollektív tudattalan képezi. Mindez azonban kevésbé változtat azon, hogy büszke tudatunk egyik leghatékonyabb eszközét, a logikát inkább csupán kölcsönzi a tudattalantól, mintsem maga alkotja meg azt. A logikus, tiszta és helyes gondolatok ősi, tudattalan és igen mély eredetéről mindenki könnyen meggyőződhet, ha emlékezetébe idéz egy olyan esetet, amikor valami számára új és helyes gondolattal találkozott olvasmányai, beszélgetései során, illetve egy olyat, amikor a hallott, olvasott eszme számára ugyan új volt, ám annak valóságához és helyességéhez nem kevés kétség fért. Az előző esetben a felismerésnek az az öröme kerítette hatalmába, amelyről a művészi hatás kapcsán Arisztotelész oly szépen ír. Csakhogy számára új gondolatról volt szó, amelyre így aligha ismerhetett rá. A másik esetben az új gondolattal való találkozás türelmetlenné és nyugtalanná tesz. Minden azzal töltött pillanat százszoros hosszúságúnak és fojtogatónak tűnik. Ki ne találkozott volna már ismerősei körében „világmegváltó filozófussal”, „zseniális feltalálóval” vagy valami hasonlófélével, akivel ha bármi másról beszél, mint rögeszméjéről, egészen kellemesen szót lehet érteni. Ama rossz érzést, azt a tagadhatatlanul kedvezőtlen élettani hatást tehát aligha maga a beszélő személye váltja ki, csupán személyiségének az a része, amelynek a fantazmagória a kifejeződése, illetve maga a fantazmagória. Arról lehet tehát szó, hogy míg a helyes gondolatok „találkoznak” archetipikus képeinkkel, azokra „ráillenek” illetve amelyeket archetipikus képeink „felismernek”, addig a

⁹⁷ Carl Gustav JUNG: *A kollektív tudattalan archetípusáról*. In: *Mélysegeink ösvényein*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1993, 76.

⁹⁸ Carl Gustav JUNG: *Benezetés a tudattalan pszichológiájába*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1990, 126-129.

⁹⁹ Carl Gustav JUNG: *A kollektív tudattalan archetípusáról*. In: *Mélysegeink ösvényein*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1993, 76.

¹⁰⁰ Jean PIAGET: *Az értelem pszichológiája*, Kairosz Kiadó, Budapest, 1997, 52.

téveszmék „konfliktusba kerülnek” tudattalanunk ez ősi képeivel, egészen akár a hátrányos élettani hatás kiváltásáig.

Összegzésképpen elmondható, hogy a popperi tudományelmélet egyfelől saját mércéje szerint olyan nem-tudományos elmélet, amelyre a tudományosság meghatározását igen aggályos volna alapozni, másfelől olyan egyoldalú racionalizmust involvál, amely nem vet számot érzelmi-indulati és tudattalan eredetével. Alighanem Csányi Vilmos ragadta meg igen pontosan a tudás és a hiedelem viszonyának lényegét, amikor a tudományt, mint nyitott, szabályozott hiedelemrendszert határozta meg.¹⁰¹

4.3.3. Következtetések a jogtudományra vonatkozóan

A jogtudomány – összefüggésben társadalomtudományi jellegével – kétség kívül rendelkezik olyan vonásokkal, amelyek a Sein világát kutató természettudományokhoz képest egy fokozottan polemikus diskurzust jelölnek ki a számára. Az a körülmény azonban, hogy a jogtudomány – mint a társadalomra vonatkozó különböző nézetekre érzékeny terület – egy különleges, ideologikus szférát mondhat magáénak, távolról sem jelenti azt, hogy mentes volna olyan objektív szabályszerűségektől és tényezőktől, amelyek alapján egy gondolkodási területet illetve gondolkodási formát tudománynak illetve tudományosnak nevezhetünk. Amellett, hogy a jog léte és működése a jogszociológia által feltárható bizonyos törvényszerűségekkal rendelkezik, kétségtelen tény az is, hogy a jogtudomány sok esetben maga teremt a maga számára többé-kevésbé szilárdnak tekinthető tényezőket például a különféle dogmatikai tételek, illetve jogelvek kidolgozásával, amelyeknek objektivitását egyfajta szakmai közmegegyezés adja. A tudományosság kritériumának ilyen helyzetben alapvetően az tekinthető, ha a jogról való gondolkodás belül marad a közmegegyezés által megszabott kereteken, avagy magukat e kereteket nem pusztán önkényesen illetve belsőleg koherens indoklás nélkül, hanem a tapasztalat és a logika alapján kérdőjelezi meg.

Visszatérve azonban a popperi demarkáció kérdésére, be kellett tehát látnunk, hogy a tudomány és a nem tudomány elhatárolása igen problematikus. Ebből következően a tudomány részét képező társadalomtudományok, sőt az utóbbi területre eső jogtudomány elhatárolása is kétséges az ún. nem tudomány világtól. Az elhatárolás nehézsége illetve problematikus volta azonban nem zárja ki azt, hogy bizonyos gondolkodásformákat jellemző vonásaik alapján a tudomány közegében lévőnek tekintsünk. Mindebből arra a következtetésre is juthatunk, hogy a jog tudományként való meghatározásának aligha lehet akadálya. Egyfelől azért, mert nincs éles határvonal a tudomány és a nem tudomány között, másfelől pedig azért, mert a jog vonatkozásában is megállapíthatók olyan objektívnek tekinthető mozzanatok – mégha sok tekintetben csupán a közmegegyezést tükröző tényezők (dogmák és elvek) – amelyeket a tudományos gondolkodásformára a hagyományosan jellemzőbbnek ítélünk.

4.4. A szakosodás és interdiszciplinaritás mint az integráció és a dezintegráció szükségzerű ciklusai

A tudás mint *valamiről* való tudás aligha választható el tökéletesen és teljesen a hitszerű képzetektől. A tudás ugyanis tudattartalom. Az embernek a saját tudattartalmához való viszonya pedig alapvetően az a feltételezés, hogy azoknak objektíve is megfelel valami külső és tőle független realitás. Ennek következtében az emberi gondolkodás kezdetén nem válik el élesen hit

¹⁰¹ CSÁNYI Vilmos: *A tudományok nyitott, szabályozott hiedelemrendszerei*. Magyar Tudomány, 1998/9, 1065-1068, különösen 1065.

és tudás, mint ahogyan az emberi gondolkodás legvégső határainál is szintén közelíteni látszik e két, egymásnak sokszor ellentmondani tűnő kategória. Amiként tehát a művészet és a tudomány világa sem differenciálódik sokáig az emberi történelemben, éppúgy a vallás és a tudomány is hosszú ideig azonos szellemi közeget képez. E kategóriák éles elválása ráadásul távolról sem ment végbe valamennyi nagy kultúra és civilizáció esetén. Úgy tűnik, a haladás, a jelenségek differenciálódása nem kis részben függhet össze a kritika azon szellemével, amelyről mint a Nyugat ellen-ázsiai jellegéről Hegel nyomán Löwith is megemlékezik.¹⁰²

Akár a görög filozófiában (különösen a szofistáknál), akár annak római utóvirágzásában, akár pedig a Nyugat érett skolasztikájában és reneszánszában határozottan különválni látszik hit és tudás, majd a tudásnak további tudásterületekre való bomlása, tehát megfigyelhető a különféle szaktudományok kialakulása. Ezalatt a jelenségvilág egysége egy pillanatra sem szűnt meg, sőt egyre inkább figyelmeztette a tudományt modellváltásra, bevett megközelítéseinek elégtelen voltára. A XX. elején az ebből adódó anomáliákra hívta fel a figyelmet Ortega, ostromozva egy újfajta barbárságot, a szakbarbárság jelenségét. Az egyes tudományok által le nem fedett területek kutatására azután egyfelől új vizsgálódások indultak, másrészt bizonyos szaktudományok kutatásai össze is értek.

Ez a természettudományok területén, a biofizika, biokémia és más határtudományok kialakulásával viszonylag békésen ment végbe, a társadalomtudományok esetén azonban – noha itt is olyan úttörő tudományterületek alakultak ki, mint például a szociálpszichológia – gyakran kísérték gyanakvás az inter- és multidiszciplináris törekvéseket. Sőt, amint arra utaltunk, a társadalomtudományok körében e törekvések elterjedtsége lényegesen csekélyebb.¹⁰³ Hogy mindennek köze lehet ahhoz, hogy a társadalomtudományok sokkal inkább ideológiafüggők, mint a természettudományok, alighanem gyanítani lehet. Ahol az ideológiák elevenen hatnak, s ahol így nem ritkák a hitszerű képzetek, ott sokkal könnyebben csaphatnak fel a hitviták lángjai, mint az ideológiák iránt kevésbé érzékeny területeken. Mindez azonban kevésbé változtat azon, hogy a különféle társadalomtudományi modellek jól kiegészítik egymást és termékenyítően képesek hatni egymás látásmódjára.

Az új, alapvetően multidiszciplináris tudományterületek azután szintén kialakítják a maguk kánonját mind a kutatás tárgyát mind pedig módszereit illetően, hogy ezután az integráció után a problémák által kikövetelt dezintegráció igencsak gyümölcsöző folyamatai ismét meginduljanak. Természetesen sem a szakosodás, sem pedig a kutatás multidiszciplinárisává válása nem jelent egyfajta önértéket. Csak akkor és annyiban rendelkeznek ezek valódi értékkel, ha ténylegesen hozzájárulnak a tudás bővüléséhez, és a tudásbővülés feltételeinek megteremtéséhez.

¹⁰² Karl LÖWITH: *Der europäische Nihilismus. Sämtliche Schriften II.* Metzler, Stuttgart, 1983, 473-540, különösen 538.; Vö. MIKLÓS Tamás: *Angelus Perdítus. Előszó Karl Löwith Világtörténelem és üdvtörténetéhez.* In: Karl LÖWITH: *Világtörténelem és üdvtörténet.* Atlantisz, Budapest, 1996, 31-32.

¹⁰³ BRAUN – SCHUBERT *i.m.* 78-85.

A HABILITÁCIÓ TÉMAKÖRÉHEZ KAPCSOLÓDÓ MEGJELENT PUBLIKÁCIÓK

2015.

- A jogelvek néhány jogelméleti kérdéséről. *Jogtudományi Közlöny*, 2015/4. 206-217. o.
- A jogkonceptió változásai a művészetek tükrében. In: Nochta Tibor, Monori Gábor (szerk.): *Ius et ars: Ünnepi tanulmányok Visegrády Antal professzor 65. születésnapja tiszteletére*. Pécs, 2015, 489-498. o.
- Az európai dualitás jog- és történelemfilozófiai gyökereiről. In: Sály Pál (szerk.): *Decem anni in Europaea Unione I.: Jogtörténeti és jogelméleti tanulmányok*. Miskolc, 2015, 165-173. o.

2014.

- Adalékok a jogosultságok ontológiai problémáihoz. In: Fekete Balázs, Horváthy Balázs, Kreis Brigitta (szerk.): *A világ mi magunk vagyunk...: Liber Amicorum Imre Vörös*. HVG ORAC, Budapest, 2014, 521-533. o.
- Válság, jog, állam. *Valóság*, 2014/7, 117-119. o.
- On Crystallization of Law. *Annals of the Faculty of Law in Belgrade – Belgrade Law Review*, 2014/3, 119-134. o.
- Peschka Vilmos. In: Hamza Gábor, Siklósi Iván (szerk.): *Magyar jogtudósok IV.* ELTE Eötvös, Budapest, 2014, 157-173. o.

2013.

- Wagner és a társadalomtudományok. *Valóság*, 2013/1, 1-22. o.
- Jog, integráció, globalizáció. *Magyar Jog*, 2013/2, 126-128. o.
- Küldetés és szerep – Kulin Ferenc: Küldetésstudat és szerepkeresés. *Magyar Szemle*, 2013/7-8, 161-169. o.
- A jutalmazás és büntetés szociálintropológiai összefüggéseiről. *Jura*, 2013/2, 130-137. o.
- Werbőczy jogbölcseleti koncepciójáról. *Publicationes Universitatis Miskolciensis Series Juridica et Politica*, 2013, 163-179. o.
- Sokrétű alkotmány. *Magyar Jog*, 2013/8, 449-458. o.
- A jog és a művészetek. *Magyar Művészet*, 2013/1, 46-53. o.
- Wagner hatása a nietzschei hatalomfilozófia kialakítására. *Valóság*, 2013/10, 9-34. o.
- Az Alkotmány magja és annak védelme. *Jogelméleti Szemle*, 2013/2, 156-167. o.
- Wagner – Hatalom, vallás, pszichológia. *Bíbor, Miskolc*, 2012, 260 o.

2012.

- A görögökről – Nietzsche és Spengler nyomán. *Argumentum, Budapest*, 2012, 248 o.
- Multidiszciplináris jogi tanulmányok. *Bíbor, Miskolc*, 2012, 238 o.
- Jogfilozófiák, jogintézmények és a természet. *Valóság*, 2012/1, 1-23. o.
- Egy valódi természetjog felé. *Jogtudományi Közlöny*, 2012/2, 62-67. o.
- Átmeneti idők, munkajogi félmegoldások – Prugberger Tamás könyvéről. *Jogtudományi Közlöny*, 2012/10, 429-432. o.
- Konferencia a szuverenitásról és integrációról. *Jogtudományi Közlöny*, 2012/12, 529-531. o.
- A szociálpszichológia és a jog néhány összefüggéséről. *Magyar Szemle*, 2012/5-6, 120-135. o.
- A jog és a gazdaság néhány összefüggéséről. *Polgári Szemle*, 2012/1-2, 181-192. o.
- A sajtószabadság elvének történeti és antropológiai vonatkozásairól. *Polgári Szemle*, 2012/3-6, 351-363. o.

- A nyugati koncepció változása a kor-középkortól Dante prepozitivizmusáig. *Collectio Iuridica Universitatis Debreceniensis VIII*, 311-324. o.
- A nyugati jogpozitivizmus kezdeteiről. *Jogelméleti Szemle*, 2012/2, 204-230. o.
- Alkotmány és alkotmányosság. *Jogelméleti Szemle*, 2012/3, 157-180. o.
- Az etológiai tények hatása a jogrendszerekre. *Jogelméleti Szemle*, 2012/4
- Richard Wagner és az állam- és jogtudomány. *Magyar Tudomány*, 2012/9, 1090-1096. o.
- A nemzeti jogok és az európai jogrendszer kapcsolata. *Magyar Tudomány*, 2012/10, 1277-1280. o.
- Az európai jog és a belső jogok viszonyáról – Gondolatok Vörös Imre könyve nyomán. *Állam- és Jogtudomány*, 2012/4, 583-592. o.
- On Multidisciplinary Legal Research. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 2012/4, 583-592. o.
- Modernitás és tradíció Liszt művészetében. In: Kulin Ferenc (szerk.): *A géniusz kötelez: Tanulmányok Liszt Ferenc születésének 200. évfordulójára*. Argumentum, Budapest, 2012, 33-44. o.
- Eszme- és hatástörténeti adalékok a két XIX. századi életmű értékeléséhez. In: Kulin Ferenc (szerk.): *A géniusz kötelez: Tanulmányok Liszt Ferenc születésének 200. évfordulójára*. Argumentum, Budapest, 2012, 158-177. o.
- A nemzeti és európai jog kapcsolatáról – Töprengések Vörös Imre könyve ürügyén. *De Iurisprudentia et Iure Publico*, 2012/4.

2011.

- Alkotmányos formák és elvek. *Magyar Szemle*, 2011/3-4, 93-105. o.
- Jog kultúrantropológiai és pszichológiai megközelítéséről. *Debreceni Szemle*, 2011/2, 177-185. o.
- A jogpozitivizmus néhány korai jelenségéről és azok montaignei bírálatáról. *Jogtudományi Közlemény*, 2011/1, 50-55. o.
- A jog multidiszciplináris megközelítéséről. *Magyar Tudomány*, 2011/1, 7-17. o.
- A jog prepozitivistá fordulatáról. *Valóság*, 2011/6, 1-29. o.
- A jog történeti és szociológiai vonatkozásairól. *Zempléni Műzsa*, 2011/1, 20-25. o.
- A jog a humánétológia tükrében. *Magyar Tudomány*, 2011/5, 548-557. o.
- A jog mint multidiszciplináris jelenség. *Magyar Tudomány*, 2011/5, 514-516. o.
- On Law as Multidisciplinary Phenomenon. *Debreceni Jogi Műhely*, 2011/3.
- On Law, from Multidisciplinary Perspective. *Hungarian Review*, 2011/4.
- On Law, History and Philosophy. *Publicationes Universitatis Miskolciensis Series Juridica et Politica* 29, 119-140. o.
- A jog humánétológiai alapjairól és vallási jellegéről. *Valóság*, 2011/9, 1-23. o.
- Vázlat Peschka Vilmos jogfilozófiájának főbb kérdéseiről. *Jogtudományi Közlemény*, 2011/10, 521-530. o.
- Az esztétikum vonzásában – Peschka Vilmos jogfilozófiája Lukácstól a hermeneutikáig. *Tolle Lege*, 2011/1.
- Néhány szempont a görög államfilozófia értékeléséhez. *Tolle Lege*, 2011/2.
- Talking Legal Philosophy Seriously. *Acta Juridica Hungarica*, 2011/3, 247-255. o.
- Legal Philosophy as a Scientific Territory. *Acta Universitatis Sapientiae*, 2011/1-2, 483-149. o.

2010.

- Adalékok a nyugati jog problematikájához (Válasz Péteri Zoltán tanulmányára). *Állam- és Jogtudomány*, 2010/2, 203-218. o.
- A jog és a vallás szükségszerű kapcsolatáról. *Magyar Szemle*, 2010/9-10, 112-127. o.
- Az Alkotmány, mint kulturális és emberi jelenség. *Valóság*, 2010/8, 41-53. o.
- A jog prepozitivista átalakulása Dantétól Kálvinig. *Jogtudományi Közlemény*, 2010/11, 576-582. o.
- A szociális állam eszméje és valósága. *Századvég*, 2010/3, 119-132. o.
- Alkotmány és szakralitás. *Polgári Szemle*, 2010/6, 84-94. o.
- Prugberger Tamás: Van kiút az útvesztőből? *Magyar Szemle*, 2010/3-4, 139-144. o.
- Sály Pál: Pogány birodalomból keresztény birodalom. *Magyar Jog*, 2010/12, 766-768. o.
- Egyes jogintézmények és jogelméleti irányzatok humánológiai vonatkozásairól. *Publicationes Universitatis Miskolciensis Series Juridica et Politica* 28, 111-143. o.
- A dominancia-attitűdök típusairól. *Valóság*, 2010/2, 1-31. o.