

TÓTH J. Zoltán

tanszékvezető egyetemi tanár

KRE ÁJK*

DOI: 10.15170/DIKE.2023.07.02.15

A jog és az állam a válsághelyzetekben Eszmetörténeti áttekintés¹

Law and the State in Crisis Situations. An Intellectual Historical Overview

One of the eternal “core issues” of legal philosophy is the contemplation on when we can and cannot speak of law in the case of a social control mechanism, i.e. what social and political conditions must exist for the subsistence of positive law to be called into question. Related to this is the necessary examination of the conditions under which the state – which also constitutes law – ceases to exist, when it is clearly no longer able to perform its social regulatory function and to enforce the obedience of its subjects or citizens. The assessment of these borderline situations has always been controversial. However, there is still no exact method for determining when a state ends, when a legal system ceases to exist, nor what a state can do to protect itself in the event of situations threatening to disappear, what moral philosophical principles justify it in operating certain mechanisms of self-defence, or what kind of extra ordinem regulation can be prescribed in such occurrences. The present study, through the examination of the most important paradigms in the history of ideas, attempts to review the historically significant answers to this question.

Keywords: crisis, typology of states, borderline situations of law, relationship between law and state, state of exception

1. Bevezetés

A jog olyan társadalmi normarendszer, mely a társadalmi problémák formális, állami vagy államilag elismert úton történő kezelésére hivatott.² Ilyen értelemben a jog – gyakorlati megvalósulását tekintve – reaktív normarend, mivel a felmerülő problémák, a társadalom egyes csoportjai vagy tagjai közti érdekellentétek megoldását vállalja fel – akkor is, ha a szabályozás maga a jövőbeli magatartásokra vonatkozik. Teszi mindezt az ismert vagy egyébként előrelátható társadalmi konfliktusokat generáló helyzetek rendezésével, kötelező jellegű előírásokkal (tilalmakkal, kötelezésekkel, a jogi hatással bíró megengedett cselekvések feltételeinek rögzítésével). Ebben az értelemben a modern formális, pozitív jog által tételezett minden jogi szabályozás valamilyen társadalmi problémára ad választ, és ír elő az állam által elvárt emberi magatartásokat. De már a pozitív jog előtti, szokásjogi szabályozással jellemezhető korszakokban is a közösség utólag reagált a rendezett társadalmi együttélést veszélyeztető magatartásokra, azaz valamilyen „válságshítuációra”. Ebben az értelemben tehát a jog már szokásjogként is, különösen azonban a pozitív jog szerepének

* ORCID ID: 0000-0002-8836-7231.

¹ Jelen tanulmány a Jogászegyleti Értekezések 2023. évi kötetében megjelent tanulmány átdolgozott, bővített változata, amely a „Vetus et Novum Testamentum jogi relevanciája. Párbuszomok jogi kultúránk zsidó-keresztény és római jogi gyökerei között” című konferencián 2023. június 9-én hangzott el.

² Szilágyi Péter meghatározásával: „A jog olyan magatartási szabályok és azokhoz kapcsolódó egyéb magatartás-előírások (elvek, célmeghatározások) összessége, amelyek keletkezése állami szervekhez kötődik, [...] azokat általános érvényesség jellemzi [...] [és] amelyek érvényesülését az állami szervek végső soron kényszerrel ténylegesen biztosítják [...]”. SZILÁGYI, Jogi alaptan 213.

előtérbe kerülésével szükségképpen valamilyen válsághelyzet rendezésére hivatott; társadalmi normarendként létének értelme az ilyen helyzetek megoldása, ideális esetben – azok lehetséges bekövetkezése ismeretében – azok megelőzése.

Hiba lenne azonban ezeket az emberi együttélésből, az emberek jelleméből, a közösségek tagjai közötti szokásos csoportdinamikából fakadó, minden társadalomban több-kevesebb gyakorisággal előforduló helyzeteket (akár azok súlyos fajtáit, például az életellenes magatartásokat) a „válság” fogalmával leírni, mivel ezek éppen azért nyernek jogi szabályozást, mert a jogrendszer „rendes” működése során is rendszeresen előfordulnak. E kifejezést ezért a következőkben azokra a *par excellence* válságszituációkra használjuk, melyek a társadalom alapjait, annak (eredeti formájában való) fennmaradását veszélyeztetik, egyszersmind az adott társadalom kohézióját biztosító jogi normarendszer (gyakran pedig ezzel együtt a jog felett diszponáló politikai hatalom, illetve a társadalom gazdasági alapjai) felbomlásának közvetlen veszélyével járnak. A „válság joga” tehát azon társadalmi válságszituációk jogi szabályozási lehetőségeire utal, melyek az adott társadalmi és politikai rend, illetve ennek jogrendszere „önvédelmét” szolgálják.

Jelen tanulmányban a fenti, szoros értelemben vett válsághelyzetekre adható vagy adandó, jogi/politikai jellegű állami megoldásokat megfogalmazó, vagy az adott szituáció elméleti értelmezési lehetőségeire, tényleges mibenlétére, illetve egyes jogi vagy politikai megoldások, elvek igazolására vonatkozó jogfilozófiai és jogbölcseleti³ megközelítéseket mutatjuk be. Tesszük ezt – terjedelmi és észszerűségi korlátokra tekintettel – nem a teljesség igényével, de azzal a szándékkal, hogy a markáns, jellegadó elméleti álláspontok és az európai típusú társadalmak fejlődését meghatározó főbb paradigmák megismerhetők legyenek.

2. Államformák és azok válsága az ókori és középkori politikaelméleti gondolkodásban

A jogi és a jog által védett politikai és társadalmi rend válságával már az ókori filozófusok is foglalkoztak. Ezt azonban többnyire még nem a fennálló jogi/politikai rend védelmével kapcsolatban tették, hanem egy általános államformatan keretében, melyben a jó és rossz államformák különböző fajtáinak osztályozását végezték el, illetve az államformák változásának okait igyekeztek feltárni. Ezen klasszifikációs és vizsgálati szempontok *Platón* és *Arisztotelész* óta a 18. század közepéig változatlanok voltak,⁴ legfeljebb az egyes államformák meghatározása és értékelése tért el az egyes szerzők között. Mindegyikükben közös azonban az, hogy kétféle osztályozási szempontot határoztak meg: egyrészt azt, hogy egy államforma „jó”-e vagy „rossz”,⁵ másrészt hogy az uralmat hányan (kik) gyakorolják. Közös továbbá ezen elméletekben az is, hogy

³ Jogfilozófián az általános filozófiai és a politikai filozófiai gondolkodás történetének azon elméleteit értjük, melyek szerzői egy általános társadalom- és emberkép keretei között beszéltek az államról és a jogról, azaz gondolkodásuknak nem követlen, tulajdonképpeni tárgya volt a jog. Jogbölcseleti szerzőknek pedig azokat nevezzük, akik kifejezetten a joggal foglalkoztak, annak helyéről, szerepéről, keletkezési folyamatairól, megismerési forrásairól, a jog és az igazságosság, jog és erkölcs kapcsolatáról alkottak elméletet, azaz a jogot magát tekintették közvetlen vizsgálati tárgyuknak. Bár az időbeni elhatárolás mindig mesterkélt, nagyjából a 18. század végéig a jogi teóriák általános filozófiai és politikai filozófiai keretek között születtek meg, míg a 19. századtól elsősorban a jogbölcseleti gondolkodás keretében.

⁴ Ezen államtípológiát még részben *Kant* is használja a jogról és az államról szóló fejtegetéseiben. Ugyanakkor néhány évtizeddel *Kant* előtt *Montesquieu* már nem e felosztásra építi fel az elméletét.

⁵ Az előbbieket összefoglaló névvel eunómiának, az utóbbiakat düsznómiának nevezzük.

a „jó” államformákat nem természetből adott berendezkedéseknek tekintik, így azok megváltozását reális lehetőségként vetik fel, amennyiben a hatalom gyakorlói valamilyen ok miatt elkorcsosulnak. Az adott formáció válsága maga után vonja azok megváltozásának lehetőségét, e változás pedig társadalmi törvényszerűségek által meghatározott.

Platón szerint az egyszemélyi hatalomgyakorlás jó (és az összes államtípus legjobb) formája a királyság, amelyben egy egyszemélyi vezető (egy bölcs filozófus-király) gyakorolja a hatalmat mindenki érdekében,⁶ legrosszabb formája pedig a türannisz, ahol egy zsarnok gyakorolja a hatalmat, kizárólag a maga érdekében. A több személy által gyakorolt jó (a közösség érdekében megvalósuló) forma az arisztokrácia, a rossz (az önös érdekekből létrejövő) pedig az oligarchia,⁷ míg a sokak (mindenki) által gyakorolt hatalom a demokrácia, mely azonban mindig és szükségképpen rossz,⁸ egyrészt önmagában is, másrészt pedig azért, mert a demokráciából, vagyis az egész démosz hatalmából alakul ki a legkönnyebben a türannisz.⁹

Platónnál az ideális uralmi formát, a királyságot az uralmat gyakorló személy alkalmatlansága (az uralom gyakorlására alkalmas király hiánya) következtében válthatja fel a második legjobb államforma, az arisztokrácia, az arra érdemes több (de kevés) személy uralma. Ha ők nem a közösség, a polisz egésze érdekében gyakorolják hatalmukat, uralmuk oligarchiává züllick. Platónnál a demokratikus állam az oligarchiából alakul ki, ahol a polgárok mindegyike az oligarchákhoz hasonló gazdagságra vágyik. Mivel az oligarchák ezt a vágyat nem akadályozzák, hanem kihasználják, így egyre több ember áldozza fel meglevő kis vagyonát is a talmi gazdagság ígéretéért cserébe, melyet azonban legtöbbször nem érnek el. E vágyból azonban végül forrongás lesz: „demokrácia akkor támad, ha a szegények kerekednek felül, és ellenlábasait részben megölik, részben száműzzik, a maradékot pedig egyenlő alapon osztanak részt az alkotmányos jogokból és vezető állásokból, és a vezetőket többnyire sorsolással választják”.¹⁰ A demokrácia a szegény tömegek, vagyis a démosz vágyai alapján végül szükségképpen átvált önkénybe, mivel a nép a gazdagok vagyonára vágyva vezért keres, aki ebből a vagyonból nekik is juttat, és mindenkit ellenségének tekint, aki ez ellen fellép, végső soron létrehozva a népvezérből a türannoszt, megteremtve a türanniszt.¹¹

Arisztotelészénél a jó államformák a királyság, az arisztokrácia és a „timokrácia” vagy politeia, mely a nép egyfajta jó uralmát jelenti, míg ezek elfajult formái a türannisz, az oligarchia és a

⁶ Az Államférőben ezt az elképzelését még egyértelműbben fogalmazza meg, amikor a következőket mondja: „az igaz uralkodó törvények nélkül is uralkodhat” PLATÓN, Államférő 90., illetve: „A legjobb nem az, ha a törvények uralkodnak, hanem az, ha belátással rendelkező, királyságra teremtett férő uralkodik. [...] Mert a törvény sohasem lehet képes rá, hogy pontosan magában foglalja azt, ami a legjobb és legigazságosabb minden esetre vonatkozóan, s így nem is rendelheti el azt, ami a legjobb minden egyes esetben.” PLATÓN, Államférő 90. Platón azonban élete végén írt másik nagy művében, a Törvényekben ezt az álláspontot némileg finomítja, elismerve azt, hogy ilyen bölcs csak nagyon ritkán akad, ezért a törvények léte az államokban nem nélkülözhető. PLATÓN, Törvények 856.

⁷ Emellett ezt a formát – ha az az „örök”, önös hatalmán alapul – timokráciának is nevezi. Vö.: PLATÓN, Az állam 258–261.

⁸ Platónnál a közösségi hatalomgyakorlásnak nincs jó formája: a politeia, amely Arisztotelészénél majd a többség általi hatalomgyakorlás jó formáját jelenti, Platónnál az állam egészére használt fogalom.

⁹ Vö.: PLATÓN, Az állam 256–280.

¹⁰ PLATÓN, Az állam 271–272. Mindez azért rossz, mert az emberek nem egyenlő értékűek, így nem is szabadna, hogy azonos jogokkal és kötelezettségekkel rendelkezzenek. Az olyan állami berendezkedés, mely különböző értékű embereknek azonos jogokat juttat, igazságtalan, mert ebben az államban „a polgárok szabadok, az állam telve van szabadsággal és szabad véleménynyilvánítással, és bárki azt teheti, amit akar”. PLATÓN, Az állam 272. A polgárok nem a maguk feladatát látják el, így a szegények is a gazdagok feladatára ácsingóznak, megsértve a józan önmérséklet erényét, végeredményben az igazságosságát, vagyis hogy mindenki a saját dolgával foglalkozzon.

¹¹ Vö.: PLATÓN, Az állam 280–281.

demokrácia.¹² Bármely államforma megszűnésének a belső viszályok az okai, melyek vagy a nyereségért, vagy a köztisztteletért folynak,¹³ azaz alapjuk a vagyonszerzés vágya vagy a becsvágy. Hasonlóan vezethet az állam (különösen a királyság)¹⁴ – adott formában való – megszűnéséhez a vezető(k) részéről elkövetett bántalmazás, mely a polgárokat egymás és az alkotmány ellen lázítja; a félelem, a lekicsinylés, a polgárok közötti széttagoltság, az alkotmány iránti közönyösség és a polgárok közötti versengés is.¹⁵ Végül a polisz aránytalan fejlődése ugyanide vezethet, ha ugyanis a vagyontalanok vagy – ritkábban – a vagyonosak tömege megnő, akkor hajlamosak elnyomni a többiek, amely szintén forradalomhoz vezethet.¹⁶ A demokrácia akkor kerül válságba, ha a bizonyos vonatkozásban, nevezetesen a szabadságukat tekintve egyenlők más vonatkozásban is egyenlők akarnak lenni, és egyenlő részt kérnek az állami tisztségekből, mely azonban érdemek szerint jár;¹⁷ az oligarchia (ideértve az arisztokráciát is) pedig akkor, ha a bizonyos szempontból (pl. vagyon szerint) egyenlőtlenek más vonatkozásban is azok szeretnének lenni, és szabadságukban korlátozzák a vagyontalanokat.¹⁸

Cicero az államok (az adott alkotmány) válságát *Platón* és *Arisztotelész* mintájára az államformák változásával írta le. Ha a király igazságtalanná válik, zsarnok lesz, akit az előkelők legyőznek, utóbbiakból érdekcsoportok alakulnak ki, az uralkodó érdekcsoport hatalmának pedig a szabadságában telhetetlen nép vet véget, melyből ismét csak kiemelkedik egy népvezér, aki zsarnokká válik.¹⁹ Ezen államformák közül önmagában szemlélve a királyság a legjobb,²⁰ súlyos válságok idején pedig a *dictator* egyeduralma, akinek háborúk és más, az állam létét fenyegető veszélyek esetén mindenkinek engedelmeskednie kell.²¹ Válság nélküli helyzetben azonban *Cicero* a kevert alkotmány híve volt.²²

Ebből a ciklikus történelemszemléletből és a válságok folyamatos ismétlődésének történelmi szükségszerűségéből a középkori teológiai gondolkodás tört ki, amely azt a teleologikus történelemszemlélettel váltotta fel. E történelemszemlélet lényege, hogy az államformák változása csak ideiglenes jelenség, a világ folyamatosan a fejlődés irányába, végső soron az isteni elrendelés szerinti végcélja felé tart. *Aquinói Szent Tamás* szerint azonban célja nemcsak a történelemnek (illetve a történelmet uraló Istennek), hanem az egyes embereknek, valamint az államoknak is van; a kormányzat célja a közösség „békés egységének” a biztosítása,²³ azaz lényegében a „közjó”, mely

¹² ARISZTOTELÉSZ, *Nikomakhoszi ethika* 224–225.

¹³ ARISZTOTELÉSZ, *Politika* 214–215.

¹⁴ ARISZTOTELÉSZ, *Politika* 240.

¹⁵ ARISZTOTELÉSZ, *Politika* 215–217.

¹⁶ ARISZTOTELÉSZ, *Politika* 216.

¹⁷ ARISZTOTELÉSZ, *Politika* 258–264.

¹⁸ ARISZTOTELÉSZ, *Politika* 237. és 267.

¹⁹ CICERO, *Az állam* 102–105.

²⁰ CICERO, *Az állam* 105.

²¹ CICERO, *Az állam* 101. o. Szónoklatai egyébként ugyanerről tanúskodnak: szükséghelyzetben az államellenes cselekményeknek akár a tételes jog sérelmével járó megállítását (így például az államra törő *Clodius* megölését) is elfogadhatónak, sőt szükségesnek tartotta. Vö.: CICERO, *Milo védelmében* 98–100. Philippicáiban *Marcus Antonius* ellen hasonló érveket hozott fel. Vö.: HAVAS, *Utószó* 522.

²² Vö.: HAMZA, *A cicerói állambölcselet és a modern politikai tanok*. Ebből következik, hogy *Cicero* számára az ideális állam a megvalósult római köztársaság, a *res publica*, amely egyúttal a „nép állama” (*res populi*) is. Vö.: HAMZA, *Cicero De re publicá-járól és az antik állambölcselet* 23.

²³ AQUINÓI Tamás, *Az egyeduralom* 410.

egyedül teszi lehetővé a helyes, erényes életet.²⁴ E cél adott, melyet megkérdőjelezni nem lehet, ezért az a kormányzat tekinthető „jónak”, amely az emberek javát, a sokaság békességét szolgálja. Az ember – vallja *Arisztotelész* mintájára – közösségben élő lény,²⁵ e közösség mintája pedig a városállam (*civitas*). Egy ilyen politikai közösség kormányzata akkor szolgálja a kormányzat alatt állók javát, ha biztosítja az egységet, amely lényegénél fogva nagyobb valószínűséggel valósul meg, ha a közösséget egyetlen ember vezeti. A többiek uralmából (az oligarchiából) nagyobb eséllyel támad egyenetlenség, a széthúzás pedig akadályozza a közös célok hatékony megvalósítását. Ezért *Tamás* szerint jobb az egyeduralom, mint a többiek uralma, ráadásul az utóbbiból könnyebben válik zsarnokság, mint az egyszemélyi uralomból.²⁶

A zsarnokság az erénytelen uralom és az abból következő állami válság jele, mely önmagában rossz. Elvileg a természeti törvényekkel ellentétesen uralkodóval szemben a nép egészét (de nem az egyeseket) a természet joga alapján megilleti az ellenállási jog, ám az mindig a béke felbomlásával jár. Ezért a zsarnoki uralom még mindig jobb, mint az uralom hiánya, az emberi szabadosság, melyet mindenképpen meg kell akadályozni – vagyis még a zsarnoki törvényeknek is engedelmessé kell, mert ez jelenti a kisebbik rosszat. Mivel csak a hatalom maga (mint intézmény) származik Istentől, de a hatalom formája, vagyis hogy ki és hogyan uralkodik, már nem, ezért a hatalom birtokosának engedelmessé kell, még akkor is, ha rendelkezéseivel nem értünk egyet; a hatalom jogtalan bitorlójának való engedelmessé ellenben meg lehet tagadni. Az azonban már nem az egyes egyén feladata, hogy eldöntse, egy rossz uralkodóról vagy egy jogtalan bitorlóról van-e szó – vagyis ténylegesen a hatalom birtokosa az állam (*civitas*) felbomlásának megelőzése érdekében, így például belső zavargások, vagy akár külső háborús fenyegetések esetén bármit előírhat az emberek számára,²⁷ mert azzal egy még nagyobb rossztól, a teljes szabadosságtól és az állam felbomlásától menti meg az alattvalókat. Mindebbe, átvéve itt *Szent Ágoston* tanítását,²⁸ a fenti szükséghelyzetben akár az ölés lehetősége is beletartozik.^{29,30}

²⁴ Vö.: AQUINÓI Tamás, Az egyeduralom 418.

²⁵ Vö.: AQUINÓI Tamás, Az egyeduralom 416.

²⁶ Az egyeduralkodónak az oligarchák (ahogy akkoriban nevezték: az optimáták) köréből kell származnia, és elvileg olyan igazságosan kell uralkodnia, mint ahogy Isten uralkodik a világban; mivel azonban ez lehetetlen, a király uralmát az ún. vegyes kormányzat által kell korlátozni, vagyis a tisztviselőknek a népből kell származniuk, illetve a „nép” (a polgárjoggal rendelkezők) közül kell őket választani.

²⁷ „Miként tehát szabad neki karhatalommal, sőt karddal eljárni a belső zavargók ellen és megbüntetni a gonoszterveket az Apostol ama mondása (Róma 13:4) szerint: >>nem ok nélkül bitorlósza a kardot; szolgálja ugyanis Istennek, hogy bosszút álljon büntetéssel azon, aki rosszat cselekszik<<, ugyanígy az ő tiszte a közösséget karddal is megvédeni a külső ellenség ellen...” AQUINÓI Tamás, *Summa Theologica*, 2II 40, 1., 224–226.)

²⁸ *Szent Ágoston* szerint akik az állam rendjét védve, az állam nevében ölnek, azok ezt isteni elrendelésre teszik, vagyis pusztán Isten eszközei; ily módon, minthogy Isten nem követhet el igazságtalanságot, ők sem vétkeznek a „ne öl” parancsa ellen. Vö.: SZENT Ágoston, *Isten városáról*. 102.; SZENT Ágoston, *A boldog életéről – A szabad akaratról*. 64.

²⁹ „[Az ölés] megengedett azoknak, akik Isten parancsára ölnek, mivel akkor Isten cselekszik. ... Az pedig, ami szabad Istennek, szabad a szolgálóinak is, a parancs alapján. Nyilvánvaló pedig, hogy Isten nem vétkezik halált okozva a bűn miatt, minthogy ő a törvény alkotója. ... Tehát a szolgálója sem [vétkszik].” AQUINÓI Szent Tamás, *Előadások a Tízparancsolatról* 127.

³⁰ *Szent Ágoston* e gondolatai Tamáson kívül a legerőteljesebben még *Blaise Pascal*ra hatottak, aki augustinusi alapokon ugyancsak azt vallotta, hogy – mivel „a jog erő nélkül tehetetlen” (PASCAL, *Gondolatok* 122.) – az államhatalom birtokosának szükséghelyzetben elkövetett, a rend védelmére irányuló cselekménye, bármily súlyos is (így akár emberi élet kioltásával jár), nem tekinthető jogszerűtlennek. Vö.: PASCAL, *Vidéki levelek* 238–240.

3. A kora újkor paradigmái

A kora újkorban két markáns politikai filozófiai irányzat és ezek szemléletmódja vált meghatározóvá: az ún. fejedelemtükrök műfaja, valamint az utópiák. Ezek mellett, harmadik jellegadó politikaelméleti paradigmaként, a reformáció (az előbbiekkal ellentétben alapvetően teológiai indíttatású) gondolkodása jelent meg, melynek elméletei – az előbbi két paradigmával együtt – korábbi előképeken nyugodtak ugyan, mégis új, eredeti meglátásokkal gazdagították a jog- és államfilozófia történetét.

A fejedelemtükrök olyan irodalmi és politikaelméleti alkotások, melyek célja a jó uralkodó erényeinek bemutatása. A fejedelemtükrök szerzői a politikai válságok megelőzésére és kezelésére egészen *Machiavelli* fellépéséig (beleértve a korábbi ókori és középkori elméleteket is)³¹ egységesen azt az erkölcsi tanácsot adják, hogy az uralkodónak erényesnek, bölcsnek, nagylelkűnek, igazságosnak stb. kell lennie, vagyis rendelkeznie kell mindazokkal a tulajdonságokkal, melyek alapján az uralkodó népétől, alattvalóitól tiszteletet kaphat. Az erkölcsi kiválóság azonban nem öncél; sokkal inkább szolgálja azt a praktikus célt, hogy az uralkodót az alattvalók és a főemberek tiszteljék és szeressék, mert ez járul hozzá hatalma stabilitásához. Az erényfilozófiai szempontok tehát végül összekapcsolódnak a praktikummal: végső soron az uralkodó minden mást megelőző célja a belső béke megőrzése, ezáltal a hatalom megtartása, mely azonban csak igazságosan gyakorolt uralom útján biztosítható. Ez azonban nemcsak a király saját célját szolgálja, hanem az emberek érdekében is áll: egy igazságos, türelmes, megfontolt, könyörületes uralkodó, akit alattvalói szeretnek és tisztelnek, nem szít békétlenséget, lázadást, zendülést, azaz képes országa békéjét és boldogságát megőrizni. (Miközben az erőszakos, megosztó fejedelem ellen szövetkezni és harcolni fognak, így végül elveszti hatalmát, és országát is romlásba dönti.) A fejedelemtükrök általános tanulsága tehát az, hogy az emberek boldogsága és a király hatalmi céljai az erények tiszteletében összekapcsolódnak.

A kora újkor leghíresebb királytükre *Rotterdami Erasmus* műve, az 1516-ban megjelent „*A keresztény fejedelem neveltetése*”. Eszerint a fejedelemnek többek között bölcsnek és igazságosnak kell lennie, aki kerüli a zsarnokságot. *Erasmus* – *Seneca* alapján – egyértelműen az „*irgalmas uralkodó*” mintáját tartja követendőnek: azokat a bűnöket ugyanis, amiket a fejedelem ellen szövetkezve követnek el, lehetőség szerint meg kell bocsátania és a bűnösnek kegyelmet kell adnia, mégpedig

³¹ Az első királytükörként az akkád nyelvű, az i.e. 8. vagy 7. századból származó ún. Babiloni Királytükör c. művet tartjuk számon. Szokás ide sorolni *Xenophóntól* a *Kürosz nevelkedése* című alkotást is; a leghíresebb ókori fejedelemtükör azonban *Seneca* írása, mely *A nagylelkűségről* (*De clementia*) címet viseli. Ebben *Seneca* *Néró* császár részére ad tanácsokat a jó uralkodó erényeiről, melyek közül véleménye szerint legfontosabb a nagylelkűség (helyesebben inkább a könyörületesség, az irgalmasság), amely válsághelyzetekben sokkal inkább a császár javára szolgál, mint a túlzásba vitt kegyetlenség. Ez utóbbi ugyanis csak ellenségeket szerez, veszélyeztetve a császárnak nemcsak az uralmát, de személyes biztonságát, életét is. Az ellenséggel és a belső politikai ellenfelekkel, zendülőkkel, lázadókkal való kegyetlen bánásmód tehát végeredményben azért káros, mert az nemcsak az erkölcsökkel és az emberi jóérzéssel ellenkezik, hanem az uralkodó érdekeivel is. (Vö.: *SENECA, A nagylelkűségről*.) Érdemes végül megemlíteni e műfaj leghíresebb magyar példáját is, *Szent István* Intelmeit, melyben (akár saját kezűleg írta a művet, akár nem) *Seneca*-hoz hasonlóan a hatalom megőrzéséhez (a katolikus hit, az egyház, az egyházi és nem egyházi főméltóságok tiszteletén és védelmén, a vendégek és idegenek befogadásán, az imádságok megtartásán, az idősebbekre, bölcsre való hallgatáson és a szülőkkel szembeni szófogadáson kívül) a hagyományos erkölcsfilozófiai eszköztárat (a türelmes és igaz ítélkezést, továbbá azt, hogy a jó uralkodó legyen kegyes, irgalmas, türelmes, erős, alázatos, mértékletes, szelíd, becsületes és szemérmes) ajánlja a (leendő) uralkodó, *Imre* herceg figyelmébe.

azért, hogy elkerülje a személyes bosszú látszatát és a belső elégedetlenség növekedését.³² A kegyetlenséget csak végső esetben szabad használni, akkor, ha a rend fenntartása neveléssel, tanítással vagy megelőzéssel már nem lehetséges: ahogyan a test beteg részeit is csak akkor távolítják el az emberről, ha az az egész test megmentése érdekében szükséges.³³ Összességében a fejedelem szeme előtt a „közjó” kell, hogy lebegjen: mindig a közösség haszna, az állam békés fennmaradása az elsődleges, mely célhoz képest saját uralkodása (egy potenciális zsarnok uralkodása helyett) és ezen uralkodás igazságos, bölcs és türelmes mivolta is csupán eszköz.

Erasmus művével szinte egyidőben íródott (1513 körül készült, de nyomtatásban csak 1532-ben jelent meg) A fejedelem, *Niccolò Machiavelli* alkotása, mely paradigmaváltást jelentett nemcsak a fejedelemtükrök műfajában, hanem a politikafilozófia egészében is. Bár ez az írás is műfajilag „fejedelemtükör”, tartalmában jelentősen eltér az összes addigi hasonló jellegű műtől, amennyiben a morális szempontoknak marginális szerepet juttat. Az új, „*machiavelliánus*” paradigma szerint a politikatudomány feladata nem az eszményi (erkölcsös, igazságos, könyörületes stb.) uralkodó tulajdonságainak, hanem a hatalom megszerzése és megtartása feltételeinek, így a politikai válságok elkerülési módjainak és kezelési lehetőségeinek a leírása. A hangsúly tehát az eszményekről a praktikumra helyeződik: a politika gyakorlat, melynek fogalmához immanens módon nem kapcsolódik értéktartalom. Az uralkodó tetteinek helyessége nem erkölcsi, hanem gyakorlati helyesség: az uralkodó „jó”-ságának mércéje az, hogy olyan döntéseket tud-e hozni, melyekkel a hatalom megtartása, az állami rend fenntartása lehetséges. Ebben az elméleti keretben a hatalom öncél,³⁴ a jog pedig csak egy lehetséges eszköz a hatalom és az adott államforma fenntartására, a hatalom birtokosával szembeni külső támadások visszaverésére és a belső összeesküvések, lázadások letörésére – számos más, jogon kívüli eszköz mellett. Ez még akkor is így van, ha a *Machiavelli* által – a középkori teológiai gondolkodást követően – feltámasztott ciklikus történelemszemlélet alapján szerinte a válságok nem elkerülhetők.³⁵

³² Vö.: ERASMUS, A keresztény fejedelem neveltetése 74–75.

³³ *Erasmus* tehát (*Platón, Seneca és Aquinói Tamás* nyomán) a társadalmat az emberi testhez, az egyes embereket mint a társadalom alkotóelemeit a test részeihez, a társadalmat fenyegető helyzeteket a betegségekhez, az ezek elleni uralkodói intézkedéseket pedig a gyógyszerekhez hasonlítja, és – mestereihez hasonlóan – nem állítja, hogy a betegséget csak a testrészek levágásával (a társadalmat veszélyeztető bűnösök társadalomból való eltávolításával) lehet gyógyítani és így az emberi testet (a társadalmat) a kórtól megmenteni, ellenkezőleg: ezt csak mint végső eszközt tartja elfogadhatónak. (Vö.: ERASMUS, A keresztény fejedelem neveltetése 104–106.)

³⁴ Önmagában a hatalom (annak megszerzése, megtartása és gyakorlása) legitimálja az uralkodó vagy uralkodni szándékozó cselekedeteit. A cél szentesíti az eszközt, a hatalom érdekében bármilyen eszköz használata megengedett, az alattvalóknak tett szolgálatoktól az erőszakig, manipulációig és árulásig. Ezen új politikaelméletet praktikus, amorális szemlélet jellemzi, ahol az egyetlen mérce a politikai hasznosság. Az uralkodó egyetlen valódi (fejedelmi) erénye a *virtù*, a „képesség” (ti. a hatalom megszerzésének és megtartásának a képessége), szükségszerű erkölcsi tartalom nélkül.

³⁵ *Machiavelli* tehát visszatér az ókori ciklikus történelemszemlélethez: szerinte az államok nem a tökéletesedés felé haladnak, hanem újra és újra visszatérnek korábbi formáikba. Az egyszemélyi, eredetileg a nép érdekében gyakorolt uralom így szükségképpen elkorcsosul, az egyszemélyi uralkodó utódai romlottak lesznek, ezért végül a zsarnokot letaszítják onnan, és a hatalom az előkelők kezébe kerül; ám az előkelők egy idő után szintén visszaélnék hatalmukkal, és az arisztokratikus uralom oligarchiává fajul; ennek következtében a nép megdönti a kis irányító csoport hatalmát, és a maga kezébe veszi azt; a nép általi kormányzás később anarchiába taszítja az államot, melyből kiemelkedik egy erős kezű politikus, aki magához ragadja a hatalmat, helyreállítja a rendet és stabilitást teremti; majd kezdődik minden előlről. Annnyiban mégsem egyszerűen az ókori görög eszmék másolásáról van szó, amennyiben *Machiavelli* elismeri, hogy ezek a ciklusok gyakran megszakadnak, vagyis a valóságban számos állam fejlődése nem megy át mindezen fázisokon (pláne többször), mivel azt „a történelem” megakasztja (pl. az anarchikus állapotában elgyengülő államot megszállja és megsemmisíti egy másik, nála nagyobb birodalom, vagy a belső meghasonlás eredményeképpen az egykor egységes állam részeire szakad).

Az egyeduralom esetében³⁶ a fejedelem szabadon indíthat háborút, köthet szövetséget más államokkal egy harmadik birodalom ellen, és azt szabadon fel is bonthatja, barátait elárulhatja, ha ez érdekében áll, és ha ezzel uralmát inkább megszilárdítja, mint gyengíti. A fejedelem továbbá uralma fenntartása érdekében könyörületesnek kell, hogy látszódjon, és ne kegyetlennek.³⁷ Azonban a könyörület néha kegyetlenség, például akkor, ha nem fékezzük meg azokat, akik az országot tetteikkel romlásba döntik; a kegyetlenség viszont lehet könyörületes, például ha a békesség, az államrend megőrzése érdekében alkalmaz az uralkodó szigorú eszközöket. Ha egy döntés során a sokaság és a kevesek között kell választani, helyesebb a nép érdekében cselekedni,³⁸ a nép megbecsülése ugyanis nagyobb valószínűséggel járul hozzá a hatalom stabilitásához, mint a kevesek megbecsülése.³⁹ Így ugyanis az egyesek haragja kicsi lesz, az emberek többségének elégedettsége viszont nagy, miáltal az a kevés számú ember, aki a fejedelmet gyűlöli, nem tud ártani neki; fordított esetben viszont állandóan fennáll annak a veszélye, hogy az elégedetlen nép vagy valamilyen külső hatalom a bizonytalan uralmat megdönti. Ha pedig mégis kegyetlenséghez folyamodik, törekedjék arra, hogy ennek valamilyen nyilvánvaló és elfogadható okát adja, valamint hogy azt inkább hivatalnokaival végeztesse, és ne maga vigye véghez.⁴⁰ Végül ha a fejedelemnek választania kell aközül, hogy népe szeresse őt, vagy inkább féljen tőle, helyesebb, ha ez utóbbit választja, mivel az emberek hálátlanok és színlelők, és mihelyt tehetik vagy érdekük úgy kívánja, jötevőjük ellen fordulnak; ellenben ha félik őt, akkor sem törnek hatalma ellen, ha nem szeretik (de nem is gyűlölik).⁴¹

A kora újkori utópista gondolkodás a válságokról csak érintőlegesen szólt, hiszen célja egy válságok nélküli, ideális berendezkedésénél fogva örök időkre szóló államrend elméleti elgondolása;⁴² a válságok markáns módon csak a 19. századi marxista, anarchista, majd később a feminista és ökológiai utópiákban jelennek meg. *Morus Tamás* a műfajnak magának is nevet adó műve, az Utópia a válságok megelőzését egy elnyomó, végletekig szabályozott, a szabadságot értéknek nem tartó világ le- és előírásával oldja meg,⁴³ melyben a zendülést rabszolgasággal, a rabszolgakénti lázadást pedig halállal büntetik,⁴⁴ mindezt egy kiterjedt és hatékony besúgórendszerre⁴⁵ alapozva. A másik nagy kora újkori utópista, *Tommaso Campanella* Napvárosában, követve műfaji előképét – *Platón* és *Seneca* test-allegóriája alapján –, a „test” (az állam) egészségének a megőrzése érdekében szintén helyesnek fogadja el és lehetővé teszi az

³⁶ Fontos megjegyezni, hogy *Machiavelli* írt a köztársasági államformáról is, melyet egészen más törvényszerűségek alapján látott működni – erről szól a „Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről” című írása (mely egyébként jóval terjedelmesebb, mint *A fejedelem*). Hogy a két gondolati kör hogyan viszonyul egymáshoz, arról számos elmélet született; valószínűleg az emberek romlottsága vagy jósága határozza meg, hol melyik államforma jön létre. Vö.: PACZOLAY, Államelmélet I. 32–37.

³⁷ MACCHIAVELLI, *A fejedelem* 90.

³⁸ MACCHIAVELLI, *A fejedelem* 54.

³⁹ MACCHIAVELLI, *A fejedelem* 100.

⁴⁰ MACCHIAVELLI, *A fejedelem* 104.

⁴¹ MACCHIAVELLI, *A fejedelem* 94–95.

⁴² Az utópiákról bővebben lásd: TÓTH, *Az utópizmus jellemzői* 67–83.

⁴³ A mű jellegéről lásd például: TÓTH, *Utópia vagy eszményi társadalom? E jelleg megjelenési formáiról* részletesen hivatkozásokat lásd ott.

⁴⁴ MORUS, *Utópia* 147.

⁴⁵ MORUS, *Utópia* 97.

elgennyyesedett testrészt eltávolítását, az államellenes cselekmény elkövetőjének a kivetését a társadalomból.⁴⁶

A kora újkori teológiai gondolkodást a reformáció (majd a pár évtizeddel rá megindult ellenreformáció) határozta meg. A protestantizmus – belsőleg is megosztott, kiinduló tételeiben mégis egységes – irányzata azonban nemcsak teológiai szempontokból volt fontos, hanem az államelmélet, a jogelmélet és a politikai filozófia számára is maradandó belátásokat adott.

Luther Márton szerint az állam önmagában nem lenne szükségszerű, hiszen a *Krisztus* Igéjét követők számára felesleges; gyakorlati szempontból, az emberek jellege okán mégis nélkülözhetetlen. *Luther* az embereket két csoportra osztotta: az egyikbe tartoznak az igaz hívők, akik megértették az isteni Igét és igaz lelki meggyőződésükön alapuló hittel *Krisztus* előírásait követik, a másikba pedig azok tartoznak, akiknek belső erkölcsi nézeteik nem a krisztusi tanításokon alapulnak.⁴⁷ Míg az előbbieknek nincs szükségük államra, mert az isteni parancsokat minden külső kényszer nélkül is követik, addig az utóbbiakat (köztük a legtöbb magát kereszténynek valló embert is) csak az állami hatalom büntetésétől való félelem tarthatja féken. És mivel ezerből mindössze egy tartozik az előbbi csoportba, *Isten* birodalmának valódi tagjai közé, ezért törvényekre, büntetésekre és karhatalomra szükség van.⁴⁸ Az isteni rendelkezéseket a világi felsőségnek kell betartatnia az emberekkel, *Isten* ugyanis az ő feladatává tette ezt.⁴⁹ Ezért amikor az uralkodó törvényeket hoz, akkor nem a maga, hanem *Isten* érdekében és az ő felhatalmazása alapján jár el.⁵⁰ Ugyanez a helyzet akkor is, ha büntetni kell: *Isten* nem saját kezűleg büntet, hanem a világi hatóságok által.

Kálvin János nem az emberiséget osztotta két részre: *Isten* parancsait hitükből fakadóan követő és a krisztusi előírásokat semmibe vevő emberekre; hanem az emberek feletti kormányzás jellegét választotta kétfelé, mégpedig egy lelki és egy polgári részre. A lelki vagy „belső” kormányzás az ember saját erkölcsének való alávetettségét jelenti (ez az örök élet területe), míg a polgári vagy „külső” kormányzás az ember államhatalomnak való alárendeltségét foglalja magába; vagyis mindenkit kétféle kényszer tart kordában: saját erkölcsé (az *Isten* szeretete és az isteni parancsok helyességébe vetett meggyőződés), valamint az állami törvények.⁵¹

A polgári kormányzatnak, vagyis az államnak *Kálvin* szerint három alkotóeleme van: a felsőbbség, a törvények és a nép. A felsőbbség feladata, hogy *Isten* szolgálatában és az ő rendelkezései

⁴⁶ *Campanella* szerint az államra azok a legveszélyesebbek, akik tettüket az *Isten* (a vallás), a szabadság vagy a felettes tisztviselők ellen követik el. Vö.: CAMPANELLA, A Napváros 61.

⁴⁷ *Luther Ágoston*-rendi szerzetes volt; ezt az elképzelését is *Augustinus* teológiai antropológiája inspirálta.

⁴⁸ „*Isten úgy akarja, hogy az istentelenekeket és a képmutatatókat a törvény tikkassza, görnyessze, terhelje...*” LUTHER, Asztali beszélgetések 57.

⁴⁹ A törvények két módon érhetik el, hogy az emberek az isteni rendelkezéseket, még ha nem is szeretik azokat, de legalább tiszteletben tartsák: ígéretekkel és büntetésekkel. (vö.: LUTHER, A keresztyén hit főtételei 289.) A büntetések joga végső soron a mózesi törvényeken alapul, amelyek funkciója, hogy az emberek rettegjenek a bűnök szörnyű következményeitől, ám ezek mit sem érnek a kegyelem ígérete és reménye, a krisztusi megváltásban való bizakodás nélkül; evégből mind az Ószövetségre, mind az Újszövetségre szükség van. (LUTHER, Asztali beszélgetések 57.)

⁵⁰ Lásd ehhez többek között: LUTHER, A kis káté 101.; valamint LUTHER, A nagy káté 155.

⁵¹ Az utóbbi az előbbitől megkülönböztetendő, de attól nem független dolog, hiszen a felsőbbségnek elsősorban az a feladata, hogy alattvalói számára olyan jogszabályokat alkosson, amelyek az *Isten* ellen elkövetett vétkeket megtiltják és büntetik. Emellett azonban természetesen az is kötelessége, hogy „*erkölcsünket a polgári jó rendhez idomítsa, minket egymás között megbékéltessen, a közös békét és nyugalmat táplálja*”, mégpedig azért, mert a jó és helyes polgári törvények tisztelete és az azok szerint való élet „*a mennyi királyságnak bizonyos alapjait rakja le bennünk már most a földön, és ebben a halandó és enyésző életben a halhatatlan és romolhatatlan boldogságot kezdi mintegy munkálni bennünk*”. KÁLVIN, A keresztyén vallás rendszere 748.

alapján kormányozza az embereket, és evégből törvényeket alkotson,⁵² amelyek az isteni rend keretei között meghatározzák az emberek evilági kötelességeit. A nép feladata pedig az, hogy végrehajtsa az előjáró akaratát, és engedelmeskedjen az uralkodó törvényeinek. Mivel az előjárók megbízatásukat, hatalmukat *Istentől* kapták, ezért ők mindent megtehetnek, amelyet *Isten* akarata teljesítése érdekében jónak látnak, és az emberek nekik engedelmeskedni kötelesek.⁵³ Sőt: nemcsak joguk, hanem kötelességük mindazt megtenni, amit *Isten* feladatukul szabott, ezek közül pedig az egyik legfontosabb az, hogy büntessék meg mindazokat, akik az isteni rendelkezéseknek és tilalmaknak ellenszegülnek, ugyanis a királyok feladata (nemcsak joga, hanem kötelezettsége is) a gonoszok megbüntetése azért, hogy a nép békében és biztonságban élhessen.⁵⁴ Ha ugyanis rosszul felfogott „emberiességből” a felforgatók üldözését az uralkodó elmulasztja, azzal sokkal nagyobb kárt okoz az embereknek; inkább a bűnösök vére tapadjon az előjáró kezéhez, mint a gaztevők büntetlenül hagyásával az ártatlanok vére.

Szükséghelyzetben még az írott törvények sem akadályozhatják az uralkodót az állami rend fenntartásához szükséges egyedi intézkedések megtételében: bizonyos körülmények között éppen az a helyes, ha a korábbi tételes szabályoktól az uralkodó eltér, hiszen például háborús időszakban vagy éhínség idején jóval szigorúbb szankciókra van szükség, mint egyébként. Éppen ezért *Kálvin* szerint „gonosz és a közjónak ... ellensége volna az az ember, aki az ilyen különféleségen megbotránkoznak, mikor az az isteni törvény tiszteletben tartásának megőrzésére a legalkalmasabb”.⁵⁵

Végül itt kell megemlítenünk *Jean Bodin* elméletét is, aki a (fejedelmi) szuverenitás tanának megalapozója volt; a szuverenitásnak mint a hatalom egységességének államelméleti felfogása az ő 1576-os *Hat könyv a köztársaságról* című munkájában jelenik meg először. *Bodin* szerint a szuverenitás egy politikai közösségben az állampolgárok és alattvalók felett gyakorolt, legmagasabb, abszolút és örökös uralom,⁵⁶ ismertetőjegyei pedig a törvényhozó hatalom, a hadüzenet és békekötés joga, a magasabb tisztségviselők kinevezése, a legfőbb bírói fórum, a kegyelmezés, a hódolat fogadása, a pénzkibocsátás, a súlyok és mértékegységek meghatározása, valamint az adókimutatás.

Bodin a szuverenitás letéteményesének egy személyben az abszolút uralkodót tekintette, aki hatalmát közvetlenül *Istentől* nyerte, hogy az ő helytartója és akaratának képviselője legyen.⁵⁷ Éppen ezért felette ember nem állhat, akarata érvényesítése más(ok)tól nem függhet, különben nem lenne

⁵² A felsőség tehát a parancsok forrása, a törvény pedig azok megjelenési formája, a kettő tehát nem választható el egymástól. Ahogyan *Kálvin* mondja: „a törvény néma felsőbbség, a felsőbbség pedig élő törvény”. KÁLVIN, A keresztyén vallás rendszere 762.

⁵³ Ugyanez a gondolat jelenik meg később *René Descartes*-nál is: „... bitem szerint szinte mindig igazságosak az eszközök, amennyiben az őket alkalmazó fejedelmek is igaznak vélik őket; az uralkodóknál ugyanis az igazságosságnak más határai vannak, mint a közemberekénél, s így tűnik nekem, hogy e tekintetben *Isten* a jogot azoknak adja, akiknek erőt is ad.” *Descartes* levele Erzsébetnek 205.

⁵⁴ „[A fejedelmek] ... hatalommal is fel vannak ruházva, hogy azzal a nyilvánvaló gonoszterveket és bűnösöket – akiknek romlottsága megzavarja, vagy felforgatja a közbékességet – szigorúan féken tartsák.” KÁLVIN, A keresztyén vallás rendszere 757. Tehát „a felsőbbség bosszúállása nem az emberé, hanem *Istené*, amelyet ő ... ember szolgálata által fejt ki és gyakorol számunkra” (KÁLVIN, A keresztyén vallás rendszere 757.) vagyis amikor a király büntet, akkor ezt tulajdonképpen maga *Isten* teszi.

⁵⁵ KÁLVIN, A keresztyén vallás rendszere 765.

⁵⁶ Vö.: *BODIN*, Az államról 73–74.

⁵⁷ Ezek a nézetek a kálvini tanokon alapulnak; mindez nem meglepő, hiszen *Bodin* maga is rokonszenvezett a reformációval.

szuverén.⁵⁸ Szuverén tehát az, „*aki csak Istennek tartozik elszámolással*”,⁵⁹ akinek hatalma felett csak *Isten* hatalma áll.

Ahhoz, hogy az uralkodók küldetésüket be tudják tölteni és az *Isten* által rájuk bízott feladatukat (az emberek kormányzását és a közösség védelmét) el tudják látni, szinte korlátlan hatalmat kell, hogy kapjanak, amely hatalom egyes elemei (megnyilvánulási formái) egyben a szuverenitásnak az – előbb említett – ismertetőjegyei is. Ezek közül a legfontosabb a törvényhozásnak és a törvények eltörlésének a joga,⁶⁰ amelyből tulajdonképpen az összes többi jog és hatalom is származik. *Bodin*él a szuverén nincs kötve a saját törvényeihez sem, pusztán három dolog korlátozza őt: a természeti és az isteni törvények, valamint az általa kötött nemzetközi szerződések.⁶¹ Válsághelyzetben, az állam létének veszélyeztetése idején különösen nincs kötve saját törvényeihez, így bármit megtehet, ami az isteni rendelkezésekkel, a természetjoggal és az általa kötött nemzetközi egyezményekkel nem ellenkezik.

4. Az újkori természetjogi és szerződéselméleti gondolkodás

Bodin utóbbi gondolatát fejlesztette tovább *Hugo Grotius*, az újkori természetjog (annak észjogi irányzata) újjáélesztője. *Grotius* 1625-ös, „*A háború és béke jogáról*” szóló háromkötetes könyvében már azt írja, hogy az emberek az állam kialakulása előtt természeti állapotban éltek. Ebben a korszakban a természetjog normái léteztek ugyan, azok betartása azonban nem volt kikényszeríthető. Ezért, illetve a közösségi együttélésből elérhető előnyök realizálása végett szerződéssel létrehozták az államot, és mivel eszes lények, annak alapvető normáit egy megállapodás alapján a kölcsönös előnyökre alapozták. Mivel a természetjog alapján (ahogy majd a tételes jog alapján is) „*a szerződéseket be kell tartani*” (*pacta sunt servanda*), és mivel a nyugodt és rendezett együttélés mindenki érdeke (biztosítása pedig végső soron az állam értelme és célja), ezért az ezt biztosító állam által előírt normákat senki sem sértheti meg.

Grotius szerint alapvetően kétféle jog létezik: a *ius gentium*, vagyis a minden népre érvényes természetjogi normák, valamint a *ius voluntarium*, az akaratlagos módon létrehozott tételes jog.⁶² A természetjogi szabályok (lévén azok az igazságosság⁶³ leképeződései) mindig azonosak, időben és térben állandóak, a tételes jog azonban időben változik és az hely függvényében is különböző lehet, mert az az emberek szabad akaratából keletkezett, így véletlenszerű, esetleges. A természetjogi normák alapja az emberek vágyai és gondolkodási képessége. Egyrészt minden emberbe bele van oltva a „*társas ösztön*” („*appetitus societatis*”), mellyel más emberek társaságát keresik; másrészt rációjuk alapján felismerik, hogy a közösségi lét számos előnnyel jár. Az ember így törekszik „*az embertársaival*

⁵⁸ Ha az uralkodó akaratának érvényesülése egy „*nálánál nagyobb*” hozzájárulásától függ, akkor az illető maga is csak alattvaló (ilyen például egy kormányzó vagy egy régens); ha az egy vele egyenlőtől függ, akkor társ; ha pedig egy nálánál „*kisebb*” (például a szenátus vagy a nép) beleegyezésétől, akkor nem szuverén.

⁵⁹ *BODIN*, Az államról 76.

⁶⁰ Ebbe beleértendő a törvények módosításának és kihirdetésének joga is.

⁶¹ Vö.: *BODIN*, Az államról 99.

⁶² Ez az akarat lehet emberi (ez hozza létre az emberi jogot) és isteni (mely az isteni jogot hozza létre).

⁶³ *Grotius* szerint „*igazságtalan az, ami az eszes lényekből álló társadalom természetével ellentétes*”. *GROTIUS*, A háború és béke jogáról 30.

való ... nyugodt és értelmének megfelelő módon rendezett együttélésre”.⁶⁴ E közösségi lét alapja és legfőbb normája a szerződések és ígérek betartásának kötelezettsége (*pacta sunt servanda*).⁶⁵

A szuverén (az államhatalom birtokosa) *Grotius* szerint abszolút: egyrészt bár az állami normák nem lehetnek ellentétesek a természetjogi normákkal, az uralkodóval szembeni ellenállási jogot *Grotius* nem ismeri el, másrészt a szuverén a saját döntéseit (ha az nem ellenkezik a természetjoggal) bármikor megváltoztathatja.⁶⁶ Mivel állam nélkül nincs emberi társadalom, ezért a társadalom létét fenyegető veszélyek elhárítására szükséghelyzetben az állam cselekvő hatalma nincs korlátozva, az tisztán a szuverén belátásától függ.

Az abszolút monarchia alátámasztására alkotott, a „cselekvőképés állam” tézisére alapozott elméletek során gyarapította *Thomas Hobbes* kontraktualista elgondolása is. *Hobbes* 1651-ben jelentette meg az újkor egyik meghatározó politikai filozófiai alkotását, a *Leviatánt*, mellyel a korban immáron „*divatos*” szerződéselméleti paradigma keretében a korlátlan és korlátozhatatlan uralkodói hatalom legitimációját kívánta elvégezni. *Hobbes* szerint a természeti állapotban az emberek egyenlők, biztonságuk azonban nem garantált, mivel „ameddig nincs közbatalom, amely mindenkit kordában tart, addig az emberek olyan állapotban élnek, amit háborúnak nevezünk, ez pedig mindenki háborúja mindenki ellen”⁶⁷ („*bellum omnium contra omnes*”). Azért, hogy mindenki biztonságban legyen, létre kell tehát hozni egy olyan hatalmat, amely az emberi önzést mindenki érdekében megfékezi, mindenkire kötelező és erővel érvényesített törvények meghozatala és betartatása révén. Az emberek ezért az erőszakos haláltól való félelem miatt, életük védelme érdekében úgy léptek át a polgári állapotba, és hozták létre az államot, illetve a szuverént, hogy jogaikról – az élethez és a testi épséghez való joguk kivételével, melyről természet szerint senki nem mondhat le – lemondtak, pontosabban e jogokat átruházták a szuverénre,⁶⁸ azért, hogy az megvédje őket egymástól, és (majdnem) korlátlan hatalmánál fogva garantálja a társadalmi együttéléshez és együttműködéshez szükséges békét. Az uralkodó hatalma – az előbbi kivétellel – tehát abszolút, így válsághelyzetben akár azt is megparancsolhatja alattvalójának, hogy harcoljon az ellenséggel, arra azonban nem kötelezheti őt, hogy e parancsnak eleget tegyen, vagy az emiatt kiszabott halálos ítélettel ne szegüljön szembe.⁶⁹

A szerződés alanyai, vagyis a természeti állapotból a polgári állapotba átlépni kívánó emberek a közhatalmat mindenre feljogosítják, mely életük és biztonságuk egymástól és külső

⁶⁴ GROTIUS, A háború és béke jogáról 10.

⁶⁵ Ez biztosítja egyrészt a társadalmiságból származó előnyök kölcsönös garantálását, másrészt ez hozza létre magát a nemzetközi jogot mint a népek közötti – tényleges vagy hallgatóságos – szerződésekből fakadó jogot is.

⁶⁶ Vagyis a szuverén – ahogyan *Bodinnél* is – nincs kötve a saját jogához.

⁶⁷ HOBBS, *Leviatán* 168.

⁶⁸ A korlátlan hadiállapot akkor szűnik meg, amikor az emberek jogaik többségéről (az élethez és testi épséghez való joguk kivételével, amely jogok az embertől fogalmilag elidegeníthetetlenek) lemondtak, és azt átruházták egy tőlük független hatalomra, mely e jogok védelme érdekében bármit megtehet.

⁶⁹ „[H]a felhatalmazom az uralkodót, hogy öljön meg engem, ezzel még nem vállaltam azt a kötelezettséget, hogy parancsára megöljem magamat. [...] Ezért ha valakinek megparancsolják, hogy mint katoná harcoljon az ellenséggel, uralkodójának ugyan minden joga megvan rá, hogy esetleges vonakodását halállal büntesse, mégis az alattvaló sok esetben megtagadhatja a parancs teljesítését anélkül, hogy bármilyen igazságtalanságot követne el.” (HOBBS, *Leviatán* 246–247.) Vagyis az ember a természetjog szerint törvényesen védheti meg magát akár az állammal szemben is (ha például el akarná fogni, a természetjog szerint nem lesz jogtalan, ha minden eszközzel ellenáll, hiszen csak ösztönének engedelmeskedik), ugyanakkor az államnak mégis joga lesz őt megbüntetni, amely jog a társadalmi szerződés egyéb alanyainak (az államot alkotó többi embernek) a jogából származik. Ez a jog szintén a természet joga, az „erősebb győz” elvének érvényesítése, amely a természeti állapotban az embereket illette meg, a polgári állapotban pedig (lévén, hogy annak gyakorlását a társadalmi szerződés megkötésével együtt az emberek az államra ruházták) a szuverént.

ellenségtől való megóvása érdekében szükséges, egyúttal a vele szembeni ellenállás jogáról visszavonhatatlanul lemondanak.⁷⁰ *Hobbes* szerint így „az állam ... egyetlen személy, akinek cselekedeteit illetően egy nagy emberi sokaság minden egyes tagja egymással kötött kölcsönös megállapodás alapján megbíznak tekinti magát avégett, hogy e személy mindannyiunk erejét és eszközeit a béke és a közös védelem érdekében úgy használhassa fel, ahogy célszerűnek tartja. És e személy megtestesítőjét uralkodónak hívjuk, akiről azt mondjuk, hogy felségjogai vannak, és a többiek mind alattvalói.”⁷¹

A szuverén tehát a társadalmi szerződésnek nem alanya, csak eredménye, így a szerződést, lévén azt nem is ő kötötte, fogalmilag meg sem szegheti.⁷² A szuverenitás *Hobbes* elméletében abszolút és korlátlan,⁷³ legfeljebb gyakorlói között lehet különbség. Ennek alapján a korlátlan szuverenitás gyakorlója lehet egy személy (ez esetben királyságról beszélünk), lehet több (ez az arisztokrácia), és lehet minden polgár (ez a demokrácia);⁷⁴ gyakorlatilag azonban az abszolút szuverenitás elmélete az abszolút monarchia legitimálására, a jogilag nem korlátozható király hatalmának igazolására szolgált.⁷⁵ A szuverén pedig a társadalmi rend fenntartása, illetve az állami önvédelem érdekében mind rendes, mind rendkívüli időszakokban bármit megtehet, amellyel a közrend fenntartását lehetőnek véli; mindezt pedig az alattvalók nem kérdőjelezhetik meg (lévén az uralkodóval és annak törvényeivel vagy egyedi rendelkezéseivel szemben szemben nincs ellenállási joguk).

Benedictus Spinoza, az újkori észjog egyik kiemelkedő alakja a *Teológiai-politikai tanulmány* című művében az emberi ész által felismert ideális állapotként írta le az emberek törvények⁷⁶ által szabályozott közösségi létét. Az államot ugyanis az a belátás teszi kívánatossá, miszerint közösségben élni jobb, mint azon kívül. Ezt azonban nem képes minden ember felismerni: őket ezért olyan, az érzékekre közvetlenül ható módon kell befolyásolni, mint a jutalom és a büntetés.⁷⁷ Ezek módja és mértéke egyedül a hatalom tényleges gyakorlójától, a jog letéteményesétől és forrásától, vagyis az államtól függ; az állam bármit megtehet, amit szükségesnek tart.

⁷⁰ „Az ennek megtörténtével egyetlen személlyé egyesült sokaságot ÁLLAMNAK, latinul CIVITASNAK nevezzük. És így születik meg az a nagy LEVIATÁN, ... az a balandó isten, amelynek ... békénket és oltalmunkat köszönhetjük.” (HOBBS: i.m. 208.)

⁷¹ HOBBS, *Leviatán* 208.

⁷² HOBBS, *Leviatán* 211.

⁷³ „És mivel az intézmény célja az összesség békéje és védelme, s akinek joga van a célra, annak joga van az eszközre is, ezért [a szuverénnek] joga van arra is, hogy a béke és biztonság megőrzése érdekében mind megelőzőképpen, ... mind pedig, ha a béke és biztonság elveszett, annak visszaszerzésére mindent, amit szükségesnek tart, megtegyen.” HOBBS, *Leviatán* 213.

⁷⁴ *Hobbes* szerint „az államnak csak három fajtája lehet. Mert a képviselő szükségképpen vagy egyetlen ember, vagy több emberből álló gyűlekezet, ha pedig több emberből álló gyűlekezet, akkor vagy az összességnek, vagy az összesség egy részének gyűlekezete. Ha a képviselő egyetlen ember, az állam királyság, ha mindazoknak a gyűlekezete, akik összegyűnnek, demokrácia vagy népállam, ha meg csupán az összesség egy részének gyűlekezete, arisztokrácia.” HOBBS, *Leviatán* 221.

⁷⁵ Igaz, e hatalom csak a közsférára terjed ki; a magánviszonyokban a cselekvés szabad, vagyis a kereskedelem, a tulajdonszerzés és a privát élet döntéseinek szabadsága (ameddig azok a társadalmi békét nem veszélyeztetik) *Hobbes*-nál is megmarad.

⁷⁶ Emberi törvények, vagyis jogi (vagy erkölcsi) normák azonban csak azóta léteznek, amióta a természeti lét státusát felváltotta a társadalmi lét státusa, vagyis amióta az emberek másokkal együttműködésre kényszerülve közösségben élnek. Emiatt a természetes állapotban mindenki megtehetett mindent, amire képes volt; „joga” így hatalmával volt egyenlő, éppúgy, ahogyan ez az állatok esetében most is igaz. E jogok azonban – a tényleges hatalommal együtt – az államra szálltak, amely saját (valójában pedig az alattvalók összessége) érdekében önnön belátása szerint parancsolhat vagy tilthat meg az embereknek bármilyen magatartást, legyen az mégoly ésszerűtlen (vagy a norma címzettjei számára annak tűnő) is. (Vö.: SPINOZA, *Teológiai-politikai tanulmány* 228–234.)

⁷⁷ Vö.: SPINOZA, *Teológiai-politikai tanulmány* 70–71.

Spinoza eltér a többi természetjogi szerződéselméleti gondolkodótól abban, hogy művében már kizárólag az állam elleni cselekmények szankcionálásával foglalkozik. Véleménye szerint az állam fennmaradása érdekében polgárai számára bármit előírhat, hiszen ő nem áll semmilyen jog alatt, tekintve, hogy azt ő maga hozza létre,⁷⁸ így az őt létében fenyegető magatartásokat is bármilyen módon megbüntetheti. Ezen magatartásokat *Spinoza* összefoglaló néven egyszerűen csak „felségsértéseknek” nevezi; *szerinte „arról az alattvalóról mondjuk, hogy felségsértést követett el, aki megkísérelte, hogy a legfőbb hatalom jogát valamilyen módon magához ragadja vagy másra ruházza át”*.⁷⁹ A „valamilyen módon” kitélt azonban elég szélesen értelmezi, ugyanis abba minden olyan magatartást is beleért, amellyel bárki valamely állami felségjog (kizárólagos állami cselekvési potenciál) gyakorlását valósította meg.⁸⁰ Mindez pedig azért van így, mert az állam biztonsága, a közösség együtt maradása („a nép üdve”)⁸¹ mindennél előbbre való, olyan lényeges érték, hogy annak megvalósítását még a legkisebb mértékben sem szabad semmilyen módon veszélyeztetni.⁸²

John Locke az „*Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról*” című esszéjében⁸³ az emberiség két fő, valamint egy rendkívüli állapotát különböztette meg: a természeti és a polgári (politikai) állapotot, valamint az ún. hadiállapotot. *Locke* szerint az emberek az állam létrehozása előtt természeti állapotban éltek, mely a természetes szabadság és egyenlőség állapota volt. A korlátot a természeti törvény jelentette, mely *Isten* parancsain, az egyetemes igazságosság eszméin és a józan emberi ráción alapult. Ez azt mondta ki, hogy mindaz szabad, amely nem sérti más emberek alapvető (és a természeti állapotban is létező) jogait, vagyis hogy „senki sem károsíthat meg egy másik embert életében, szabadságában vagy javaiban”, azaz – együttesen – „tulajdonában”.⁸⁴ Mivel azonban ennek megítélése szubjektív,⁸⁵ ezért, illetve az igazságtalan és túlzott mértékű megtorlás elkerülése érdekében az emberek létrehozzák a polgári kormányzatot, melyet felhatalmaznak a törvényhozásra, vagyis azon tettek tételes meghatározására, amelyek bűnnek számítanak, valamint arra, hogy ezen törvények megsértőit megbüntessék.

⁷⁸ „[... az államot] így lehet meghatározni: emberek általános egyesülése, amelynek a maga összességében legfőbb joga van mindenre, amire képes. Következik ebből, hogy a legfőbb hatalmat nem köti semmiféle törvény, hanem mindenki mindenben neki köteles engedelmeskedni.” SPINOZA, Teológiai-politikai tanulmány 233.

⁷⁹ SPINOZA, Teológiai-politikai tanulmány 238. Itt *Spinoza* különösen fontosnak tartja kiemelni, hogy nem pusztán a kívánt eredmény realizálása, hanem már maga a kísérlet is büntetendő, sőt észszerűen gondolkodva csak a kísérletet lehet büntetni, hiszen ha a hatalomváltás megtörtént, akkor a hatalom új gyakorlója – a jog forrásává válván – nem fogja szankcionálni a saját maga és hívei által a hatalom megszerzése érdekében megvalósított tetteket.

⁸⁰ Így például *Spinoza* azt mondja, hogy „ha valaki elhagyja őrhelyét, és a fővezér tudta nélkül megtámadja az ellenséget, ámbár jó elgondolás szerint, de a maga kezdeményezésére cselekedett s meg is verte az ellenséget, mégis joggal ítéli halálra, mert megszegte esküjét és megsértette a fővezér jogát”. SPINOZA, Teológiai-politikai tanulmány 238–239.

⁸¹ *Spinoza* szerint „a nép üdve a legfőbb törvény”; „azonban egyedül a legfőbb hatalom feladata, hogy meghatározza, mi szükséges az egész nép jólétéhez és az állam biztonságához, s hogy megparancsolja azt, amit szükségesnek ítél”. SPINOZA, Teológiai-politikai tanulmány 283.

⁸² „Bizonyos, hogy a hazaszeretet a legnagyobb jámborság, amelyet az ember tanúsíthat. Mert ha elvész az állam, semmi jog meg nem maradhat, hanem minden válságba jut, s csak a szenvedély és gonoszság uralkodik, a legnagyobb rettegésben tartva mindenkit.” (SPINOZA, Teológiai-politikai tanulmány 282.) Ezért nem az az igazi jámborság, ha felebarátunknak teszünk jót, hanem az, ha az államnak; amennyiben ugyanis egy adott cselekvés egyénileg egy másik személy javára szolgálna ugyan, de veszélybe sodorná az államot, vagyis a közösséget (és ezáltal persze az összes polgárt), akkor valójában „a jámbor magatartás az, hogy bíróság elé idézzük az illetőt.” SPINOZA, Teológiai-politikai tanulmány 282–283.

⁸³ A mű eredeti címe *Two Treatises on Government* (*Két értekezés a polgári kormányzatról*), mely először 1689-ben jelent meg.

⁸⁴ LOCKE, *Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról* 42.

⁸⁵ Vö.: LOCKE, *Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról* 47.

A legfőbb hatalom a törvényhozó,⁸⁶ de csak addig, amíg előbb említett célját ellátja. Amint erre nem hajlandó (vagyis hatalmával visszaél), avagy a neki alárendelt végrehajtó hatalom a törvényhozó által meghatározott feladatát (a törvények érvényesítését) ellátni nem képes (a végrehajtó hatalom felbomlik), az embereknek „*joguk van arra, hogy erővel eltávolítsák ezt az akadályt*”.⁸⁷ A kormányok felbomlása visszahozza a természeti állapotot, melyben a régi jogrend kötöttsége megszűnik;⁸⁸ a kormányzat hatalommal való visszaélése pedig „*badiállapotot*”⁸⁹ eredményez, „*ez pedig nem más, mint a felbatalmazás nélküli erőszak állapota*”,⁹⁰ melyben az emberek ellenállhatnak az uralkodóval szemben is.⁹¹

Végül egyéb esetekben, melynek során más, az adott állammal szemben természeti állapotban levő entitás veszélyeztetné az államot (például idegen államok támadása esetén), úgy a „*felségjog*” alapján a végrehajtó hatalom birtokosa törvényi felhatalmazás nélkül, illetve törvényi előírás ellenében is megteheti mindazon intézkedéseket, melyeket a konkrét helyzetben az állam védelme, a társadalom fennmaradása érdekében szükségesnek tart.⁹² Mindebben semmilyen jogi kötelék nem kötheti gúzsba, cselekvési lehetősége szükségképpen korlátlan: ilyenkor „*az embereknek egyetlen orvosságuk van: az égből folyamodni*”.⁹³

Bár a francia felvilágosodást is nagyrészt a társadalmi szerződés elmélete, illetve a természetjogi gondolkodás hatotta át, e két, az újkor első felében gyakran egymással is összefonódó paradigma ekkor már nem volt kizárólagos. A 18. század közepének és végének politikai filozófiai irodalma az előbbieken túl egyrészt a szuverenitástan és a szuverenitás forrása, másrészt a nép cselekvési lehetősége kérdései körül kulminálódott.

Montesquieu a hatalommegosztási tana keretében értekezett a belső válságok kezelésének módjáról. Azóta klasszikussá váló hatalmi triászával – legalábbis az ún. mérsékelt kormányzatokban – három hatalmat különböztetett meg egymástól: a törvényhozó, a végrehajtó és a bírói hatalmat.⁹⁴ A törvényhozó hatalom az, amely törvényeket alkot, módosítja azokat, vagy hatályon kívül helyezi őket;⁹⁵ lényegében nem más, mint „*az állam általános akarata*”.⁹⁶ A végrehajtó hatalom bármilyen olyan cselekményt elvégezhet, amellyel a törvényhozó által lefektetettakat, azaz a „*közhatalmazatokat*”

⁸⁶ Vö.: LOCKE, Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról 145.

⁸⁷ Vö.: LOCKE, Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról 149.

⁸⁸ Vö.: LOCKE, Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról 194. skk.

⁸⁹ Vö.: LOCKE, Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról 149.

⁹⁰ Vö.: LOCKE, Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról 200.

⁹¹ Vö.: LOCKE, Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról 203.

⁹² Vö.: LOCKE, Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról 154–160.

⁹³ LOCKE, Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról 159. Az „*égből folyamodni*” kifejezés a törvények negligálásával a konfliktusok nyílt erőszakkal való eldöntését jelenti. Ebben az értelemben használja pl. Hume is, amikor a jog kialakulásának előfeltételeként a hatalomra igényt tartók közötti nyílt háborúról és erőszakról beszél (vö.: HUME, Az eredeti szerződésről 242.); ilyenkor, „*egy-egy alkotmány kialakulásának kezdeti szakaszában [...] nem lehet alkalmazni az igazságosság és a méltányosság törvényeit*”.

⁹⁴ Ez utóbbit azonban szoros értelemben véve nem is tekintette önálló hatalomnak, mivel annak működése ügyről ügyre változó személyek, a laikus esküdtek tevékenységén alapul. (Vö. MONTESQUIEU, A törvények szelleméről 248–250.) E három hatalmat – Alois Riklin összegzése szerint – összesen hét szervtípus gyakorolja (nevezetesen az elektori testület, a parlament alsóháza, az esküdtszékek, a parlament felsőháza, a felsőbíróság, a király és a miniszterek), az általános akarat pedig nem az egyének, hanem a „*társadalmi hatalmak*” (a király, a nemesség és a nép egésze) közötti egyenlőségen és függetlenségen nyugszik. Vö.: RIKLIN, Montesquieu's So-Called 'Separation of Powers' in the Context of the History of Ideas 2–4.

⁹⁵ Vö.: RIKLIN, Montesquieu's So-Called 'Separation of Powers' in the Context of the History of Ideas 2–4.

⁹⁶ MONTESQUIEU, A törvények szelleméről 250.

hajtja végre, azaz az előbbi általános akaratnak a végrehajtása;⁹⁷ a bírói hatalom pedig a törvények alapján gyakorolja „a magánosok bűncselekményei vagy jogvitái feletti ítélkezés hatalmát”.⁹⁸

A válsághelyzetek kezelésére a végrehajtó hatalom jogosult; fő szabályként a törvények keretei között cselekszik, jellemzője az operativitás, vagyis az azonnali cselekvésre való képesség, valamint az állandó működés (miközben a törvényhozó testület csak időközönként ülészik), feladata pedig a törvényhozó hatalmának korlátozása. A törvényhozás megfelelő mederben tartására szolgál a végrehajtó hatalom azon joga, hogy normatív alapon eldöntse, mikor hívja össze a törvényhozó testületet, és mikor oszlassa fel,⁹⁹ valamint a törvények szentesítésének joga, azaz a vétőjog.¹⁰⁰ „Ha a végrehajtó hatalomnak nincsen joga arra, hogy a törvényhozó testület tevékenységét megállítsa, a törvényhozó testület önkényuralmi jellegű lesz; mivel kezében lévén az a lehetőség, hogy minden képzelhető hatalmat megadjon magának, a többi hatalmi ágakat meg fogja semmisíteni.”¹⁰¹ A válsághelyzeteket azonban a végrehajtó hatalom nemcsak generálhatja, hanem megelőzni, illetve kezelni is képes, különösen ha az állam hatalmát külső veszély fenyegeti: ahogyan az emberek joga az önvédelem, az állam létét fenyegető támadás esetén az államok joga a háború viselése.¹⁰²

Jean-Jacques Rousseau – még mindig a kontraktualista paradigma alapján – úgy gondolta, hogy a nép a jogairól a társadalmi szerződésben nem mondott le,¹⁰³ ezért a (főhatalomtól elkülönülő) kormányzat csak olyan döntést hozhat, mely a nép érdekében áll.¹⁰⁴ Ha ez az elv sérül, a nép ellenállhat; ám mindaddig, amíg a nép nem nyilvánítja ki ellentétes értelmű akaratát, a törvényeket a nép egésze érdekében meghozottnak kell tekinteni (azoknak is, akik e törvényekkel nem értenek egyet).¹⁰⁵ Ugyanakkor nem a törvények (rossz) minősége okán szűnik meg az engedelmeskedési

⁹⁷ MONTESQUIEU, A törvények szelleméről 250.

⁹⁸ MONTESQUIEU, A törvények szelleméről 249.

⁹⁹ MONTESQUIEU, A törvények szelleméről 254–255.

¹⁰⁰ Vö.: MONTESQUIEU, A törvények szelleméről 258.

¹⁰¹ MONTESQUIEU, A törvények szelleméről 255.

¹⁰² MONTESQUIEU, A törvények szelleméről 225. A montesquieu-i hatalommegosztási tant egészíti ki később *Benjamin Constant*, aki a királyi („államfői”) „semleges” hatalommal tekinti lehetőnek az önkény megfékezését. (Vö.: CONSTANT, A régiek és a modernek szabadsága 86.) Az államfői hatalom elválik a végrehajtó hatalomtól, és a három „klasszikus” hatalom felett őrökdi; főként a végrehajtó hatalom önkénye esetén aktivizálódik, és előzi meg vagy szünteti meg a kormány túlhatalma következtében előálló válságszituációkat. *Constant* szerint ugyanis e hatalom nélkül a másik három hatalmi ág közötti hatalmi ütközések vagy súrlódások nem rendezhetők, a konfliktusok nem oldhatók fel; ha azok feloldásának jogát bármely tevőleges hatalom számára biztosítjuk, azzal azt a veszélyt idézzük elő, hogy e lehetőséget az adott hatalom a saját hatalma növelésére és a többi elnyomására használná ki (vö.: CONSTANT, A régiek és a modernek szabadsága 88.) – ahogy tette ezt az általa elrettentő példaként felhozott firenzei rendkívül tanács, a Ballia (vö.: CONSTANT, A régiek és a modernek szabadsága 90.). Rendkívüli helyzetekben azonban a végrehajtó hatalom felhasználhatja a fegyveres erőket: így a külbiztonság veszélye esetén a hadsereget (az egész országban), hasonlóan külső támadás, továbbá belső lázadás esetén a nemzetőrséget (saját megyéjében), valamint utóbbi esetben a rendőrséget is. Vö.: CONSTANT, Az alkotmányos politika tana 98–99.

¹⁰³ Az emberek erejük egyesítése végett megkötötték tehát a társadalmi szerződést, amellyel létrehozták az államot. *Rousseau* szerint a társadalmi szerződés lényege a következő: „Mindegyikünk alárendeli személyét és minden képességét a közakarat legfelsőbb hatóságának, és minden egyes tagot testületileg az összesség elválaszthatatlan részének fogadjuk el.” (ROUSSEAU, A társadalmi szerződés 38.) Ez az újonnan létrejött „erkölcsi össz-személyiség” a köztársaság, mely passzív állapotban állam, aktív állapotban főhatalom. A társadalmi szerződést megkötő személyek a főhatalom részeseiként honpolgárok, a törvényeknek alávetett egyedi személyekként alattvalók, e személyek összessége pedig a nép.

¹⁰⁴ ROUSSEAU, A társadalmi szerződés 30.

¹⁰⁵ A nép törvényei *Rousseau* véleménye szerint a szónak abban az értelmében feltétlenül igazságosak, hogy a többség akarata nem lehet igazságtalan (a főhatalomnak nem lehet a nép tagjaitól eltérő érdeke); ez azonban nem jelenti egyszersmind a nép tévedhetetlenségét, vagyis azt, hogy a lehető legjobb vagy a helyzet megoldását leginkább szolgáló törvény elfogadása mellett döntöttek volna.

kötelezettség akkor, ha a kormány a legfőbb hatalmat bitorolja, vagyis a népszuverenitás elvét sértve a néptől (illetve a törvényhozótól) átveszi a végső társadalmi döntések meghozatalát. Ekkor „a társadalmi szerződés sérelmet szenved; és az egyszerű polgárok, akik visszanyerték természetes szabadságukat, már kénytelenek, de nem kötelesek engedelmeskedni”.¹⁰⁶

Nem minősül azonban ilyennek a válsághelyzetek rendkívüli kezelése: a kiszámítható társadalmi viszonyokra alkotott törvények ugyanis anakronisztikussá válhatnak gyors döntést igénylő helyzetekben, amikor az állam léte forog kockán.¹⁰⁷ Ilyenkor két módon lehetséges az államot fenyegető veszély elhárítása: vagy a kormányzat egy vagy két tagjára kell ruházni a hatalmat, vagy diktatúrát kell bevezetni.¹⁰⁸ A diktatúra mintája Rousseau számára az ókori római politikai intézmény volt; ennek jellemzője, hogy „egy legfőbb elöljárót neveznek ki, aki elhallgattat minden törvényt és egy időre felfüggeszti a főhatalmat”. Ekkor a törvényhozó hatalom nem szűnik meg, csak ideiglenesen nem működik, melynek eszmei alapja a nép legfőbb érdeke, az állam megmenekülése. Következésképpen a diktátor az állam megmentése érdekében a törvények ellenében is előírhatja és megteheti mindazon intézkedéseket, amelyeket a dolgok rendes menetében nem írhatna elő és nem tehetne meg, amennyiben a diktátor számára rövid határidőt állapítanak meg e rendkívüli helyzetre, és azt semmiképpen nem lehet meghosszabbítani.¹⁰⁹ Ugyanis „[v]álság idején, amikor a diktatúra életbeléptetése indokoltá válik, az állam hamarosan elpusztul vagy megmenekül. A sürgős szükség elmúltával pedig a diktatúra zsarnoksággá vagy feleslegessé válik.”¹¹⁰

A francia történelem nem sokkal később maga is eljutott arra a pontra, hogy az állam ellenségeivel szembeni diktatorikus-terrorisztikus fellépést a valóságban is kipróbálja. A francia forradalmi terror¹¹¹ már nem Rousseau vagy Montesquieu elképzelésein, hanem a terror ideológusainak gyakorlati tettein nyugodott. E tettek elméleti lecsapódása is nyomon követhető azonban; ebbe Robespierre és Marat elméletei nyújtanak plasztikus betekintést.

Maximilien Robespierre válság-elméletének kialakulása időben a XVI. Lajos kivégezhetőségének kapcsán kialakult vitához köthető. Ebben a vitában a király halálra ítéltése mellett foglal állást: „Lajosnak meg kell halnia, hogy a hazá élbessen”.¹¹² Ekkor még a rendkívüli eszközök kivételes alkalmazása mellett érvel; később fokozatosan radikalizálódik, olyannyira, hogy már a girondisták bukása előtt, 1793. május 8-án a Jakobinus Klubban elmondott egyik beszédében a forradalom minden ellenségével való azonnali leszámolást követel, igaz, még a törvényesség szellemében, a legalitás keretei között.¹¹³ Ugyanezen év végén (december 25-én) azonban már ez

¹⁰⁶ ROUSSEAU, A társadalmi szerződés 132.

¹⁰⁷ „A törvények szilárdsága ... bizonyos esetben veszélyessé válhat és a válságba sodort állam pusztulását okozhatja. A formaságok rendje és lassúsága időt kíván, s erre a körülmények néha nem nyújtanak lehetőséget. ... [A] legbölcsebb előrelátás az, ha tudjuk, hogy nem lehet mindent előre látni. Nem szabad tehát annyira megmerevíteni a politikai intézményeket, hogy azok hatályát sobase függeszthessük fel.” ROUSSEAU, A társadalmi szerződés 184.

¹⁰⁸ ROUSSEAU, A társadalmi szerződés 184–185.

¹⁰⁹ ROUSSEAU, A társadalmi szerződés 188.

¹¹⁰ ROUSSEAU, A társadalmi szerződés 188.

¹¹¹ Tocqueville később mindezt az „írók” fennkölt és magasztos eszméi, illetve a társadalom legalsó rétegének barbársága közötti feszültségnek tulajdonította: „ezt a forradalmat a nemzet legcivilizáltabb osztályai készítették elő, és a legtudatlanabbak és legdurvábbak hajtották végre. Az előbbi csoportba tartozó emberek között semmiféle előzetes kapcsolat nem alakult ki, és nem értették meg egymást, semmi hatalmuk nem volt a nép felett, amely szinte azonnal magához ragadta az irányítást, amint a régi hatalmi szerveket felszámolták.” TOCQUEVILLE, A régi rend és a forradalom 232.

¹¹² ROBESPIERRE, XVI. Lajos elítéléséről 311.

¹¹³ „[...] nemcsak Vendée-ben kell végezni minden lázadóval, hanem azokat is ki kell irtani, akik szerte Franciaországban ármánykodnak az emberiség és a nép ellen.” (ROBESPIERRE, A közjót szolgáló rendszabályok 240.) „Végezni kell mindazokkal

utóbbi feltételt sem tartja szükségesnek, és elfogadható árnak tekinti ártatlanok halálát, feltéve hogy azt a hazafiak a haza üdve érdekében, jóhiszeműen okozták.¹¹⁴

Végül 1794 elején (február 5-én) Robespierre elméletileg letisztázza, egyszersmind összefoglalja a forradalmi terror eszkalációjának ideológiai alapjait. Eszerint a demokratikus állami berendezkedés békében az erényre, forradalom idején azonban az erényre és a terrorra épül. A kettő rendkívüli körülmények között sem választható el egymástól, ugyanis „*az erény ... nélkül a terror végzetes, a terror ... nélkül az erény tehetetlen*”.¹¹⁵ A köztársaság és a demokrácia hívei az értelemnek engedelmesskednek és az ész által irányíthatók, azok ellenségeit azonban a terrorral kell megfékezni; ha ez elmarad, az ellenség felülkerekedik és a szabadság vívmányai elenyésznek.

Jean-Paul Marat Robespierre-rel ellentétben már kezdettől fogva a terrornak és a forradalom ellenségei fizikai likvidálásának a híve volt; ezt mutatják mind közírói-újságírói, mind politikusi pályafutásának keretében kifejtett gondolatai. Írásaiban vissza-visszatér a katonai tribunátus, a triumvirátus, illetve a diktatúra bevezetésének követelése,¹¹⁶ amelyeket nélkülözhetetlen eszköznek tartott a revolúció eredményeinek megőrzése, a nép jólétének, a szabadságnak és a biztonságnak a megszilárdítása érdekében. Szerinte ezen eredmények eléréséhez mindössze néhány napnyi következetes ítélkezésre lenne szükség; ha ugyanis a főbb hangadók kivégeztetnének, az ellenállás véget érne, és a forradalom további vérontás nélkül győzedelmeskedhetne.¹¹⁷ Mindaddig azonban, amíg a hatalom képviselői a törvények formáságaihoz való ragaszkodással álszent módon védik a nép ellenségeinek az életét, nem lesz sem rend, sem béke; le kell számolni tehát a forradalom ellenségeivel.¹¹⁸

Végül az újkor eszmetörténetének lezárásaként a francia forradalomtól függetlenül létrejött német idealizmus legmeghatározóbb filozófusa, a természetjogi/észjogi irányzat máig ható gondolkodója, Immanuel Kant elméletét érdemes röviden áttekinteni. Kant szuverenitástanát Rousseau ihlette; a két elmélet között számos hatás és párhuzamosság kimutatható (miközben a hatalommegosztási doktrínája Montesquieu behatását tükrözi). A válsághelyzetek eszmei

az aljas bűnözőkkel, akik mindig is össze fognak esküdni az emberi jogok ellen, minden nép boldogsága ellen.” (ROBESPIERRE, A közjót szolgáló rendszabályok 241.) „*Követeltem, hogy tartóztassanak le minden gyanús polgárt. [...] Követeltem, hogy a nép tegyen erőfeszítést a mindenfelé áskálódó arisztokraták kiűztására.*” (ROBESPIERRE, A közjót szolgáló rendszabályok 243.) „*[...] a törvény erejével kell megsemmisítenünk összes ellenségeinket.*” (ROBESPIERRE, A közjót szolgáló rendszabályok 244.) „*A törvényekben benne van minden, ami ahhoz kell, hogy ellenségeinkkel legálisan végezzünk.*” (ROBESPIERRE, A közjót szolgáló rendszabályok 245.)

¹¹⁴ Vö.: ROBESPIERRE, A forradalmi kormányzat elveiről 413.

¹¹⁵ ROBESPIERRE, A politikai erkölcs elveiről 649.

¹¹⁶ Vö. pl.: MARAT, A franciaországi anarchiáról; MARAT, A király és a királyi család szökése; illetve MARAT, A nép barátjának beszéde szeptember 25-én a Konventben 80., 101-102., illetve 137.

¹¹⁷ „*Öt-hatszáz fejnek kellett volna lebulnia a Bastille elfoglalása idején: azóta egyszersmindenkorra biztosítva volna számunkra a béke, jólét és szabadság. ... Ma tízezer lenyakazott fej is alig menthetné meg a hazát.*” (MARAT, A franciaországi anarchiáról 80.) „*Ha akkor ötszáz áruló feje porba hull, nem kellett volna meghalnia százezer hazafinak s más százezret nem fenyegetne most ugyanez a veszély.*” MARAT, A nép barátjának beszéde 137.

¹¹⁸ „*.... az elnyomott népnek is joga van megbüntetni elnyomóit és elpusztítani a zsoldosokat...*” (MARAT, Fontos megjegyzések a nemzetellenes bűncselekményekről 60.); „*.... a nép joggal végzett ki katonai karhatalommal néhány összeseküvőt, de ezenfelül is joga lett volna valamennyit feláldozni az igazságnak...*” (MARAT, Fontos megjegyzések a nemzetellenes bűncselekményekről 60.); „*Eljött a nap, amikor porba kell hullania a miniszterek és követők fejének...*” (MARAT, A király és a királyi család szökése 101.); „*A nyüzsgő rabszolgabád soraiban tépné ki a pokolfajzat Motier szívét, tulajdon palotája lángjai közé vetné a királyt és összes talpnyalóit; titeket képviselői széketeken húzna karóba és bűnbarlangotok lángoló romjainak tüzes sírjába temetne.*” (MARAT, A Marsmezei sortűz és a sajtószabadság 104.); „*.... felkutatni és kivégeztetni a legfontosabb összeseküvőket...*” (MARAT, A nép barátjának beszéde 136.); „*Milyen legyen a volt-uralkodó ítéléte? Alapos és könyörtelen.*” (MARAT, XVI. Lajos halálos ítéletéről 146–147.

megítélésével kapcsolatban Kant szerint a szuverén feladatából, a törvényhozó hatalom gyakorlásából kell kiindulni, ami végső soron nem más, mint az egész nép egyesített akaratának leképeződése. Ehhez képest az állampolgárok a szuverén alattvalói, akiket a szuverén által felállított keretek között megillet (meg kell, hogy illessen) a törvényes szabadság (mentesség másnak a kényszerítő önkényétől), az azonos mértékű (mert a lehető legteljesebb) polgári szabadságból következő polgári egyenlőség, valamint a polgári önállóság.¹¹⁹ Mindez azonban csak a törvényes közhatalom keretei között valósulhat meg, melyet a fikcióként elgondolt társadalmi szerződés eszméje alapoz meg.¹²⁰

Ahhoz, hogy a társadalmi szerződés elgondolható legyen, az államhatalomnak alávetett embereknek szükségképpen engedelmeskedniük kell. Bármilyen, akár valós okból is tagadnák meg ezt az engedelmisséget, azzal magát a szerződést és a nép által létrehozott szuverén létét kérdőjeleznék meg. „Ebből következik, hogy bármely ellenszégülés a legfőbb hatalomnak, minden bujtogatás, hogy az alattvalók engedetlensége tettelegessé váljék, minden lázongás, mely lázadásban tör ki, legfőbb s leginkább büntetendő büntetett a köz ellen: mert alapzatát rombolja le. S ez a tilalom föltétlen, úgyhogy ha a hatalom vagy ügyvivője, az államfő, az eredeti szerződést sértette volna is meg, [...] az alattvalóknak viszonterőszakként az ellentállás akkor sem megengedett.”¹²¹ Jogállapot ugyanis nem lehetséges másként, mint úgy, hogy a szuverénnek mindenki aláveti magát. Különben szükség lenne egy, a nép és a szuverén közötti döntőbíróra, amely azonban az eredeti szerződés fikciójának mondana ellent.¹²²

Ezen önellentmondás elkerülésére ezért az „állam törvényhozó fejével szemben ... nincs helye jogszerű ellenállásnak; jogállapot ugyanis csak úgy lehetséges, ha általános-törvényhozó akaratának mindenki aláveti magát; nem jogos tehát a felkelés (seditio), még kevésbé a lázadás (rebellio), a legkevésbé pedig vele mint egyedi személlyel (uralkodóval) szemben, azzal az ürüggyel, hogy visszaél hatalmával (tyrannis): senkinek sincs joga kezét emelni személyére vagy éppen az életére [...] Az erre tett legcsekélyebb kísérlet is felségárulás (proditio eminens), s az ilyen árulót, mint olyan személyt, aki hazáját próbálja megsemmisíteni (parricida), csakis halállal lehet büntetni.”¹²³

Ha mégis meg kell változtatni az alkotmányt, arra csak a szuverén maga jogosult, és nem a nép, mégpedig csak reformok útján, nem forradalmi úton.¹²⁴ Ha viszont a forradalom győzedelmeskedik, akkor a nép az új szuverénhez kell, hogy alkalmazkodjon, mivel immáron annak főhatalma köti. A nép tehát a fennálló hatalmi helyzetből kell, hogy kiinduljon, és az egymással rivalizáló ellenséges hatalmak közül nem választhat, hanem a regnáló hatalmat kell mint törvényest elfogadnia, azaz a mindenkori hatalomnak kell (az ész parancsa alapján, azaz morális alapon)

¹¹⁹ KANT, Az erkölcsök metafizikája 418.

¹²⁰ Kant szerint az ún. „eredeti szerződés” (*contractus originarius* vagy *pactum sociale*) nem volt tényleges, történeti aktus, az csupán az ész eszméjéből levezetett fikció), mellyel az emberek nem mondtak le szabadságukról, hanem az állam megalakításával pusztán felcserélték természetes (törvények nélküli, ennél fogva bizonytalan és képlékeny) szabadságukat a polgári szabadságra, amely utóbbi törvényi garanciákkal ellátott, biztos (és ezáltal a természetesnél magasabb rendű) szabadság.

¹²¹ KANT, Ama közönségesen használt szövegről 196.

¹²² „[H]a elismerjük is, hogy a lázadással nem éri jogtalanság az uralkodót [...], a nép, ily módon keresván igazát, a legnagyobb mértékben jogot sértett, mert e mód (maximaként elfogadva) bizonytalanná tesz minden jogalkotmányt, s a teljes jognélküliség állapotát (*status naturalis*) vezet be, hol minden törvény megszűnik, vagy legalábbis semmilyen törvénynek nincs fogantja.” KANT, Ama közönségesen használt szövegről 198. Vö. még ugyanezt: KANT, Ama közönségesen használt szövegről 196.

¹²³ KANT, Az erkölcsök metafizikája 425.

¹²⁴ KANT, Az erkölcsök metafizikája 426.

engedelmeskednie,¹²⁵ melyet ha nem tesz meg, a végrehajtó hatalom képviselője bármilyen módon eljárhat vele mint árulóval vagy lázadóval szemben.

5. A modern jogbölcselet a válság jogáról

A jogbölcseleti gondolkodás egyik legtermékenyebb és legizgalmasabb vitáját német nyelvterületen folytatták le a 20. század elején: *Carl Schmitt* német és *Hans Kelsen* osztrák jogtudós állam- és alkotmányelméleti diskurzusa mind a mai napig inspirációs forrást jelent a jog- és államelmélet számára. *Schmitt* – még az ún. weimari köztársaság alatt, azaz 1919 és 1933 között írott munkáiban – a kivételes állapot természetét kutatta, és azt próbálta megfejtetni, ki és milyen alapon dönt az állam létét meghatározó végső kérdésekben, azaz ki gyakorolja az állam tényleges hatalmát, és ennek a választásnak milyen előfeltételei, illetve milyen elméleti implikációi vannak. 1922-es *Politikai teológia* c. rövid esszéje az ő megoldása posztulálásával indul: „Szuverén az, aki a kivételes állapotról dönt.”¹²⁶ Kivételes állapotnak (*Ausnahmezustand*, *extremus necessitatis casus*) *Schmitt* nem a különböző névvel illetett rendkívüli állapotot (hadiállapotot, ostromállapotot stb.) tekinti, mert azokat is normák szabályozzák; a kivételes állapot egy olyan állapot, melyben nem normák, hanem döntések (ti. a szuverén döntései)¹²⁷ irányítják az életet.¹²⁸ Hogy konkrétan ki dönt egy politikai és jogrendszerben a kivételes állapotról, azt nem lehet generális jelleggel megmondani, de akinek ez a döntési lehetőség a birtokában van, az tekinthető szuverénnek. Ily módon a szuverén egyszerre jogon belüli és azon kívüli (a jog előtti),¹²⁹ mivel mind magát a jogot, mind annak határait (a jog felfüggesztésének esetét)¹³⁰ és az ekkor betartandó előírásokat) maga határozhatja meg, mégpedig nem normatív (azaz saját maga számára is kötelező), hanem egyedi jelleggel.

A szuverén tehát – alkalmazva *Bodin* szuverenitástani konzekvenciáit¹³¹ – megelőzi a jogot, a jog végső soron a szuverén akaratából, a jog által nem kötött döntéséből jön létre. Éppen ezért a jog *formaliter* csak azokat a határhelyzeteket jelölheti ki, amelyek között e rendkívüli állapot elrendelhető, de valójában nincs ellenőrzési joga afelett, hogy a rendes jogalkotás során létrejött, a szuverén döntésére vonatkozó feltételek valóban bekövetkeztek-e, hiszen ez is (szuverén) döntés, mely tény, így jogilag (utólag) nem megítélhető.¹³² Válsághelyzetben tehát a jogban és a jog előtt (felett) egyszerre létező szuverén hatalma nem korlátozott, az kiterjed mindenre, mely a szuverén megítélése (vagy igazolásként tett állítása) értelmében a válsághelyzet kezelése érdekében szükséges.¹³³

Mivel a szuverén politikai rendszerenként (államonként) más és más, ezért ennek általános meghatározása nem adható meg; az egyes politikai rendszerek azonban ebből a szempontból külön-

¹²⁵ KANT, Az erkölcsök metafizikája 428.

¹²⁶ SCHMITT, Politikai teológia 1.

¹²⁷ SCHMITT, Politikai teológia 5.

¹²⁸ Vö.: KARÁCSONY, Schmitt a szuverénről 70.

¹²⁹ „A szuverén kívül áll az általánosan érvényes jogrenden, ám mégis hozzá tartozik, mert ő illetékes az alkotmány teljeskörű felfüggesztése kérdésében dönteni.” SCHMITT, Politikai teológia 2.

¹³⁰ SCHMITT, Politikai teológia 5.

¹³¹ SCHMITT, Politikai teológia 3.

¹³² SCHMITT, Politikai teológia 5.

¹³³ *Schmitt* művének 3., az esszé egészének is címet adó fejezetében abból indul ki, hogy „[a] modern államelmélet minden jellemző fogalma szekularizált fogalom”, így „[a] kivételes állapot a jogtudományban hasonló jelentéssel bír, mint a csoda a teológiában”. SCHMITT, Politikai teológia 19.

külön vizsgálhatók. *Schmitt* maga a weimari köztársaság Németországának szuverénjét a birodalmi elnökben (*Reichspräsident*) találta meg, aki dönthet az alkotmány felfüggesztéséről,¹³⁴ és akinek ilyenén döntése – mint valóban szuverén döntés – alkotmányosan utólag sem támadható meg, mivel e döntés, bár éppen az alkotmány védelme érdekében, de az alkotmányon kívül áll.¹³⁵ E szuverén valódi minősége válsághelyzetekben mutatkozik meg tehát, melyre a legjobb megjelölés a diktátor¹³⁶ szó. A weimari Németország (egyik) rendkívüli törvényhozója (mint *ratione necessitatis*, mint az ún. kormányzó állam végső politikai aktora) pedig nem más, mint a birodalmi elnök, aki az alkotmány 48. §-a alapján a birodalmi törvényt helyettesítő jogot alkothat.¹³⁷ Ez ugyan jogilag „visszavonható”, de tényleges hatásában azt – különösen a legsúlyosabb válságszituációk megoldására alkalmazott rendkívüli eszközök használata, „mint például a fegyveres erővel történő beavatkozás és egy ember agyonlövése” esetén – valójában már nem lehet „hatályon kívül helyezni”.¹³⁸ És mivel teljesen „belátása szerint dönt a rendkívüli hatókörének előfeltételeiről [...] és azok tartalmáról” is, így felhatalmazása csak névlegesen („jogilag”) származik a jogrendből, valójában azonban – miközben bizonyos értelemben annak a része – mintegy afelett áll.

Schmitt diktatúráról szóló könyve (*Die Diktatur*) eredetileg 1921-ben jelent meg,¹³⁹ még a Politikai teológia előtt; ebben egy, a római jogi intézményhez hasonló diktatúra mellett érvelt, mint ami a (jogi rend feletti) politikai rend megőrzésének záloga. Ez a diktátor egy rendkívüli megbízott (kommisszárius, „*Kommissar*”) kell, hogy legyen, akinek a megbízatási ideje korlátozott, célja pedig (a rend megőrzése, fenntartása vagy visszaállítása) adott, eszközei azonban korlátlanok. Valójában a forradalmak leverésének és a rend fenntartásának (vagy helyreállításának) ezen lehetősége teremti meg az általa irányított „szuverén diktatúrát”, azaz az alkotmány fenntartásának lehetőségét.¹⁴⁰ A *Verfassung* schmitti fogalmának kettősségére csak később, a *Verfassungslehre* 1928. évi megjelenésével születik magyarázat, amikor *Schmitt* már különbséget tesz az alkotmány mint a politika állapota (az állam rendje mint a jog feletti adottság) és az alkotmány mint (legfelső) törvény között.¹⁴¹ A szuverén, aki a diktatúrát is jogosult bevezetni, az előbbi értelemben vett alkotmány védelme érdekében függesztheti fel az utóbbit; és ebben az értelemben lesz később, 1931-ben, a *Kelsen*nel szembeni vita keretében írt műben „az alkotmány őre”.¹⁴² Ugyanakkor nem véletlen, hogy 1922-től, a *Politikai teológiától* kezdődően *Schmitt* műveiből eltűnt a „diktatúra” kifejezés, mivel kivételes állapotot nemcsak az előbbi értelemben vett diktátorként lehet bevezetni.¹⁴³

¹³⁴ A német birodalmi elnök e hatásköre a weimari alkotmány 48. § (2) bekezdésén alapult, mely felhatalmazással mind *Friedrich Ebert* (1919–1925), mind *Paul von Hindenburg* (1925–1934) számos alkalommal élt elnöki időszaka alatt.

¹³⁵ A birodalmi elnök így egyben a weimari alkotmány őre is egyben. Lásd ehhez elméleti teljességgel: SCHMITT, *Der Hüter der Verfassung*. A mű egy része magyar fordításban is megjelent, lásd.: SCHMITT, *A birodalmi elnök mint az alkotmány őre*.

¹³⁶ Vö.: SCHMITT, *Legalitás és legitimitás* 87. és 101.

¹³⁷ SCHMITT, *Legalitás és legitimitás* 83.

¹³⁸ SCHMITT, *Legalitás és legitimitás* 86.

¹³⁹ SCHMITT, *Die Diktatur: Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*.

¹⁴⁰ Vö.: SCHMITT, *Die Diktatur* 134.

¹⁴¹ Az előbbi értelemben: „*Verfassung = der konkrete Gesamtzustand politischer Einheit und sozialer Ordnung eines bestimmten Staates*”; utóbbi értelemben: „*Verfassung = Norm der Normen*”. Lásd: SCHMITT, *Verfassungslehre* 3. és 6.

¹⁴² *Schmitt* műveinek összevetését és a szuverén fogalmát ebben az értelemben vö.: TECHET, *Miért kell olvasnunk Carl Schmittet a „kivételes állapot” megértéséhez?* 76–88.

¹⁴³ Vö.: KARÁCSONY, *Adalékok a szuverenitás jogi és politikai felfogásának vitájához* 23.

Kelsen a diktatúra elméletével teljességgel szemben állt, és tagadta a jogrendtől független (a jog előtti vagy afölötti) állam tételét (de az állam előtti jog tézisét is).¹⁴⁴ Nézete szerint a jogrend egy kényszerrend,¹⁴⁵ melynek csak megszemélyesítése az állam fogalma, de a kettő egy és ugyanazon viszonyrendszer (beszámítás)¹⁴⁶ kifejeződése. Elmélete nem a válságok megoldásának elmélete, mivel a jogrenden belül ilyen válságok nincsenek: válságok legfeljebb a társadalmi valóságban vannak (melyek politikai vagy erkölcsi értékelést kívánnak, semmiképpen sem jogit).¹⁴⁷ A jog már a jogi viszonyokban eleve adva van, ezért ha egy norma érvényes, akkor azt be kell (*sollen*) tartani, ha pedig nem érvényes, akkor ilyen kötelezést a jog nem írhat elő. A válság, például egy lázadás vagy forradalom előidézheti az emberek joggal szembeni tudati viszonyulásának (a jognak való beszámítás módjának) a megváltozását, ilyen értelemben tehát az lehet egy (szociológiai vagy politikai) tény, de nem képez jogi minőséget.

Ha ugyanis egy forradalom tör ki, vagy lázadással megpróbálja emberek egy csoportja magához ragadni a hatalmat, úgy mindaddig fennáll a fegyveres erővel megtámadott jog kényszer mivolta, ameddig az emberek azon viszonyulása, hogy a fennálló rendet tekintik legitimnek, szintén fennáll. Ebben az esetben a lázadás kísérlete – a „régí” jogrend alapján – jogtalan lesz. Ha azonban a forradalom győz, abban az értelemben, hogy az emberek már a forradalmi, „új” jogrendet tekintik legitimnek, és neki engedelmeskednek, úgy a „régí” jogrend megszűnik létezni, azaz – természetszerűleg – már kötelezni sem képes az embereket semmire. A forradalom tehát egy tény, egy társadalmi, okozatilag felfogható történés, mely azonban a jog eszméje alapján tartalmilag nem értékelhető, mivel a jog semmi más, mint egy tudati viszony: így ha a forradalom győz, a régi rend – legyőzött – védelmezőinek cselekedetei jogtalanok lesznek, a forradalmi cselekmények pedig jogszerűek, ha pedig a régi rend érvényessége marad meg (az emberek a régi kényszerrendet ismerik el legitim jogi rendként), akkor a forradalmi cselekmények minősülnek árulásnak, a rend fenntartása érdekében végzett cselekmények pedig a jogi normarend jogszerű védelmének.¹⁴⁸ (Mindez pedig a nemzetközi jog jogiságának, sőt állami jog felettségének¹⁴⁹ elismerésével válik érthetővé, ugyanis egy jogi rend akkor tekinthető minimálisan hatékonynak, tehát létezőnek, ha azt egy, az állami jog feletti jogrend ilyenként elismeri.)¹⁵⁰

Végül *Kelsen* nem fogadta el az államfő kivételes hatalmának jog felettségét sem,¹⁵¹ (ahogy elvileg sem fogadta el azt a tényt sem, hogy az államoknak csak egy „legfőbb” szervük lehet).¹⁵² Az államfő jogalkotó hatalma semmilyen értelemben nem a jogrenden kívül létezik, ugyanis bizonyos, a jog által meghatározott ritka („rendkívüli”) körülmények között a törvény mellett vagy helyett

¹⁴⁴ A jog és az állam azonos viszonyokat kifejező fogalmak: „*az a kényszerítő gépezet, aminek az államot tekinteni szokták, azonos a jogi renddel*” (KELSEN, Az államelmélet alapvonalai 39.); „*az állam mint normatív rend a jogi renddel azonos*” (KELSEN, Az államelmélet alapvonalai 43.) Vö. továbbá: KELSEN, Tiszta Jogtan 64–65.

¹⁴⁵ KELSEN, Az államelmélet alapvonalai 39.; KELSEN, Tiszta Jogtan 16.

¹⁴⁶ KELSEN, Az államelmélet alapvonalai 34–35.; KELSEN, Tiszta Jogtan 12.

¹⁴⁷ KELSEN, Tiszta Jogtan 1–6.

¹⁴⁸ KELSEN, Tiszta Jogtan 38.

¹⁴⁹ KELSEN, Tiszta Jogtan 84–85.

¹⁵⁰ „*A nemzetközi jog értelmében forradalom vagy államcsíny útján hatalomra jutott kormányzat is törvényes kormányzatnak tekintendő, ha képes az általa kibocsátott normák számára tartós engedelmisséget biztosítani.*” KELSEN, Tiszta Jogtan 40. Vö.: még: KELSEN, Tiszta Jogtan 81–82.

¹⁵¹ *Kelsen* emellett az alkotmány őreként nem egy politikai, hanem egy jogi (teljességgel a jogrenden belüli) entitást, az alkotmánybíróságot képzelte el.

¹⁵² Vö.: KELSEN, Az államelmélet alapvonalai 92.

„törvényt pótló s megváltoztató rendeletekkel” is lehet jogi kötelességet előírni (és annak kontradiktórius ellenpárját, vagyis a jogsértést¹⁵³ szankcionálni).¹⁵⁴ Pusztán arról van szó, hogy „[a] modern alkotmányok gyakran felbatalmazzák az államfőt (fejedelmet, elnököt) vagy a kormányt arra, hogy bizonyos rendkívüli körülmények között, ha a normális törvényhozó szerv, a parlament, nem működhetik (pl. háború, belső zavarok stb. esetén) a „törvényhozó” „törvényei” helyébe ideiglenesen rendeleteket bocsáthassanak ki”. Vagyis ilyenkor ezek a rendkívüli rendeletek a joglépcsőnek¹⁵⁵ a törvényekkel azonos szintjén állnak, de működésükben, hatásukban – a szabályozott emberi magatartások kivételes térbeli és időbeli körülményeit leszámítva – nem különböznek azoktól.

Arra a kérdésre, hogy felelősségre lehet-e vonni valakit egy adott tárgyi jogrendszer határhelyezeteiben elkövetett, a „rég” jog szerint jogszerű cselekedeteiért, *Gustav Radbruch Kelsen*től, bár konzekvenciáit tekintve hasonló, elméleti alapjait tekintve azonban teljesen különböző választ adott. *Radbruch* a saját felfogását nem pusztán teoretikus érdeklődéstől hajtva alakította ki, hanem egy nagyon konkrét gyakorlati kérdésre kívánt konkrét választ adni: nevezetesen arra, hogy lehetséges-e büntetni valakit, aki a II. világháború előtt és alatt Németországban a náci jog szerint járt el. E kérdés annyiban is akut volt, mivel a náci háborús főbűnösök felelősségre vonására irányuló nürnbergi per ún. mellékpereiben a felszabadított területek bíróságainak ténylegesen döntéseket kellett hozniuk a náccal együttműködő (a náci jog szerint eljáró) egyes foglalkozási csoportok tagjainak (például a bírák vagy a köztisztviselők) ügyeiben.

Radbruch kiinduló tétele szerint léteznek olyan erkölcsi elvek, amelyek mint az igazságosság elvei magasabb rendűek minden tételes jognál, és amelyeket a természetjog (észjog) foglal magában. Ezen elvek azonban nem egyedüli értékei a jognak; a jog az igazságosság (*Gerechtigkeit*) mellett a célszerűséget (*Zweckmäßigkeit*) és a jogbiztonságot (*Rechtssicherheit*) is érvényre kell, hogy juttassa.¹⁵⁶ A kérdés az, hogy ezek az értékek (amelyeket *Radbruch* maga „a jog eszméinek” nevez) hogyan viszonyulnak egymáshoz, amennyiben konkrét helyzetekben kizárják egymást („a jogeszmé antinómiái”¹⁵⁷). *Radbruch* szerint a három közül a legkevésbé fontos a célszerűség (hasznosság); helyes ugyan, hogy a jog az emberek érdekeit szem előtt tartsa, de ezt csak úgy teheti meg, ha azzal nem

¹⁵³ Kelsen, *Tiszta Jogtan* 14–15.

¹⁵⁴ Kelsen, *Az államelmélet alapvonalai* 82.

¹⁵⁵ Az *Adolf Merktől* kölcsönzött, és *Kelsen* által továbbfejlesztett joglépcsőelmélet lényege, hogy egy norma érvényessége attól függ, hogy az visszavezethető-e más, magasabb szintű, illetve korábbi normára. Egy bírói döntés mint egyedi norma pl. a jogszabályok alapján hozatik meg, az eljárási szabályok által kijelölt eljárás során, a szervezeti normák által meghatározott szerv által, érvényesítve az anyagi jogi normák tartalmi rendelkezéseit. A rendeleteket egy törvény felhatalmazása alapján alkotják, mely törvények meghozatalának eljárási és hatásköri rendelkezéseit az alkotmány jelöli ki, az pedig visszavezethető a jogrendszer történetileg első alkotmányára mint a jogrendszer érvényességének legvégső pozitív jogi forrására. (Az alkotmány mögött, a tételes jogrendszer előfeltételeként pedig egy /hipotetikus/ alapszabály /*Grundnorm*/ áll, mely meghatározza az alkotmány jellegét is.) Összességében a jogrend egységét az azonos alkotmányra visszavezethető normák rendszere határozza meg; a jogi kényszerrend tehát (hierarchikus) normarend, melyben a jog számára nincsenek tartalmi szempontok; az alkotmány által kijelölt eljárásban megfogalmazott, bármely emberi magatartáshoz (a normában foglalt tilalom vagy kötelezettség megsértéséhez, azaz a norma kontradiktórius ellenpárjához) bármilyen jogkövetkezményt (jogsértés-következményt) kapcsoló technika jognak minősül, ha az az alkotmány (vagy egy magasabb szintű norma) által meghatározott eljárás keretében jött létre. (Vö.: Kelsen, *Tiszta Jogtan* 35–46.) (A jogrend hierarchikus egysége azonban nemcsak normák hierarchiájaként, hanem döntések hierarchiájaként is felfogható, mint erre *Kelsen* kortársa és egyik kritikusa, *Hermann Heller* elmélete példát szolgáltat – e választás konzekvenciái a jog feletti szuverén jogalkotó kényszerű elismerése, az állam és az általa alkotott jog szükségképpen elválasztása lesz. Vö.: SZILÁGYI, *Hermann Heller államelmélete* 137.)

¹⁵⁶ RADBRUCH, *Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht* 107.

¹⁵⁷ Lásd magyarul például: RADBRUCH, *A jogeszmé antinómiái*.

sérti a jogbiztonságot és az igazságosságot. Közbülső szinten helyezkedik el a jogbiztonság, ami nem más, mint a jog kiszámíthatósága. Ilyen jellemvonással valamennyi pozitív (tételes, törvényi) jog rendelkezik. Valójában minden olyan esetben, amikor a jogot mindenki számára érthető módon kinyilvánítják, és van egy azt betartató hatalom, a jogbiztonság megvalósul. A legfontosabb jogi eszme azonban az igazságosság. Az igazságosság egy formális előírás, mely az arisztotelészi osztó igazságosság alapján azt a követelményt fejezi ki, hogy az egyenlőt egyenlően, az eltérőt pedig az eltérés mértéke szerint kezeljük.

Ha a jogbiztonság (a pozitív jog betartásának kötelezettsége) és az igazságosság (az egyenlőség eszméje) szembenáll egymással, akkor mindaddig a jogbiztonságot kell érvényre juttatni, ameddig az igazságtalanság nem „nyilvánvaló”; ugyanis maga a jogbiztonság (a kiszámíthatóság) is az igazságosság egyfajta (korlátozott) megnyilvánulása. Ha azonban a tételes jogszabály oly mértékben ellenkezik az igazságossággal, hogy ezen ellentét „nyilvánvaló”, vagyis az annyira elviselhetetlen, hogy a törvény már nem alkalmazható, akkor a jogbiztonság meg kell, hogy hátráljon az igazságossággal szemben.¹⁵⁸ Adott esetben ugyan nehéz vagy egyenesen lehetetlen egyértelmű határvonalat húzni egyfelől a „*pusztán igazságtalan*”, de a jogbiztonság érdekében betartandó, másfelől a túlnyomóan igazságtalan és ezért félreteendő törvény (mint „*helytelen jog*”) között; de lehetséges határvonalat húzni a jog (így a helytelen jog) és a jogi jelleggel nem rendelkező előírások között. Bizonyosan nélkülözi a jogi jelleget, így a jogbiztonság eszméje sem hívható fel pl. abban az esetben, ha az egyenlők elbírálásának igényét nyíltan tagadják (így akkor, ha bizonyos embereket alacsonyabb rendűnek tekintenek, mint másokat), vagy ha nyíltan részérdekeket (pártérdekeket) foglalnak jogszabályba és tesznek kötelezővé mindenki számára.¹⁵⁹ Ilyen esetben törvényekről beszélhetünk ugyan, de jogról (melynek része kell, hogy legyen az igazságosság) nem. Mivel az ún. „*náci jog*” ellenkezett az egyenlőség eszméjével, és tagadta az alapvető emberi jogokat, ezért az nem tarthat igényt a „*jog*” elnevezésre; az pusztán „*törvény*”, mely annyira nyilvánvalóan igazságtalan volt, hogy nélkülözte a jogi jelleget.

Az ilyen törvényekkel szemben (minthogy az nem jog) az engedelmisséget meg lehet, sőt meg kell tagadni.¹⁶⁰ Különösen igaz ez Radbruch szerint a bírókra: mivel „*[a] bírói ethosznak minden áron – a bíró élete árán is – az igazságosságra kell törekednie*”,¹⁶¹ ezért az a bíró, aki a jogi jelleget nélkülöző náci törvényeket alkalmazta, nem pusztán erkölcstelen cselekedetet követett el, melyért a lelkiismeretével tartozik elszámolni, hanem jogtalan (az igazságosságot képviselő természetjoggal mint az emberek számára legfelsőbb szintű normával szembenálló) tettet hajtott végre. Mindezért egy, a természetjognak megfelelő későbbi („*jogállami*”) jogrendszerben formálisan (tételes jogilag) is felelősségre vonható kell, hogy legyen, még akkor is, ha egyébként alappal tarthatott attól, hogy az igazságtalan törvények alkalmazásának mellőzése miatt az ő élete is veszélybe kerülhet. Vagyis Radbruch, illetve az ún. „*radbruchi formula*” lényege szerint az alapvető erkölcsi-igazságossági elvekkel szembenálló normaszöveg nem jog, csak pusztán törvény, és a neki való engedelmeskedést a jog határhelyezeteiben természetjogi alapon meg lehet, sőt meg kell tagadni (ha pedig valaki mégis a

¹⁵⁸ RADBRUCH, Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht 107.

¹⁵⁹ RADBRUCH, Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht 107.

¹⁶⁰ „*[E]s kann Gesetze mit einem solchen Maße von Ungerechtigkeit und Gemeinschädlichkeit geben, daß ihnen die Geltung, ja der Rechtscharakter abgesprochen werden muß.*” RADBRUCH, Fünf Minuten Rechtsphilosophie 3.

¹⁶¹ RADBRUCH, Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht 108. Az idézet magyar forrása: RADBRUCH, Törvényes jogtalanság és törvényfeletti jog 193.

természetjoggal ellentétes törvények szerint járt el, noha tudnia kellett, hogy azok nyilvánvalóan igazságtalanok, úgy a későbbi jogállami tételes jog a természetjogi elvárásokkal ellentétes ezen korábbi magatartást – mint jogellenes cselekményt – utólag szankcionálhatja).¹⁶²

Radbruch természetjogi gondolkodást revideáló felfogásának egyik legfőbb kritikus a *H. L. A. Hart* lett. 1961-ben megjelent összegző művében, *A jog fogalma* c. monográfiájában¹⁶³ a pozitív jog mérsékelt elméletét kifejtve – híres ún. szeparabilitási tézisében¹⁶⁴ – elválasztja egymástól a jog és a morál szféráját mint amelyek között nincs szükségszerű kapcsolat.¹⁶⁵ Az erkölcstelen jog problémáját – a pozitivistákra jellemző módon – úgy ragadta meg, mint amelyben a természetjog (vagy a primer erkölcsi szempontokat a jogi kritériumok fölé helyező elméletek) helyett a jog jellegét magából a jogból, a jogként ténylegesen elismert kritériumokból kiindulva kell megértenünk. A kérdés tehát nem az, hogy jog-e az erkölcstelen törvény, hanem az, hogy az érvényes jog erkölcstelen-e, és ez alapján meg lehet-e tagadni az engedelmisséget neki.¹⁶⁶

Mind erre számára is leginkább a jog határhelyezeteinek vizsgálata kínált lehetőséget; például annak megfontolása, hogy egy forradalmat vagy felkelést követően mit lehet kezdeni a régi-új jogrendszer szabályai alapján azokkal az emberi magatartásokkal, melyeket a társadalom közbülső, „forradalmi” állapotában, az akkori (ideiglenes) jog alapján követtek el az emberek. *Hart* válasza szerint ez esetben semmit nem nyerünk a jog egy szűkebb, az erkölcstelen normákat a jog köréből kizáró fogalommal (már csak azért sem, mert a visszamenőleges jogalkotás ugyancsak erkölcstelen), mint azzal a tágabb jogfogalommal, amely megengedi, hogy ezek is a jog részének legyenek tekinthetők, amennyiben az érvényesség mindenkor kritériumainak megfeleltek. Ez utóbbi

¹⁶² A „*radbruchi formulával*” szembeni legmarkánsabb kortárs kritika *Helmut Coing*tól származik. Szerinte a pozitív jogi előírások akkor is érvényesek, ha azok ellenkeznek a természetjoggal. Ilyenkor ugyan a természetjog, azaz erkölcsi megfontolások alapján megtagadható a jognak való engedelmisség, de ettől az ilyen magatartás még ezekben az állami válságszituációkban is jog-ellenes lesz, és ennek megfelelően büntetendő is; ha tehát mások egy jog-ellenes magatartást fejlesztenek vagy szankcióval sújtanak, tevékenységük legfeljebb erkölcsileg lesz elítélendő, jogilag azonban nem. Ebből következően az ilyen személyeket utólag (a jogrendszer megváltozását követően) sem lehet (és nem is szabad) felelősségre vonni, hiszen csak azt tették, ami tételes jogilag a joguk vagy a kötelességük volt. *Coing* szavaival: „... a természetjog erkölcsileg megalapozott, és megvalósítása az erkölcsi törvény parancsa. Ennek – a minden veszély ellenére való – megvalósítása igen nagy megbecsülést érdemel. Be nem tartása egyes esetekben erkölcsi foltot ejthet az egyénen, de nem alapozódhat rá büntetőjogi felelősség pozitív jogi értelemben. [...] Ebből [...] az következik, hogy a természetjog alapján nem létezik büntetés az elmulasztott ellenállásért, a pozitív jog alapján pedig nem szabad, hogy létezzék. Utolsó szempontként a >>nulla poena sine lege<< elve is ez ellen szól. Ez a szabály [...] maga is a természetjog parancsa. [...] A természetjog a jogeszmé nevében mentesíthet a pozitív joggal szembeni engedelmisség alól, mert az erkölcsi parancs magasabban áll [...] De a természetjog nem fenyegeti büntetéssel azokat, akik megszegik előírásait. Tekintélye erkölcsi, mint magának a jogeszmének a tekintélye is.” *COING*, A jogfilozófia alapjai 191.

¹⁶³ Eredeti címe és kiadási adatai szerint: *HART, The Concept of Law*. A következőkben az idézetek forrása a magyar fordítást tartalmazó kiadás: *HART, A jog fogalma*.

¹⁶⁴ „[S]emmilyen értelemben nem szükségszerű igazság, hogy a törvények újrafogalmazzák vagy kielégítik az erkölcs bizonyos követelményeit, noha ez valójában gyakran megtörténik.” *HART, A jog fogalma* 216.

¹⁶⁵ Sokan (leghevesebben legfőbb vitapartnere, *Ronald Dworkin*) bíralták e tézist, félreértve azt, úgy interpretálva, miszerint *Hart* a jogot morál nélkül képzelte el. Valójában állítása annyi, hogy a jog morális értékelés nélkül is vizsgálható. Ez nem jelenti, hogy a(z egyes) jogrendszerekben ne létezhetne kíváncsolom (a normák jogi jellegét konstituáló ún. elismerési szabály alapján) arra, hogy a jog egyszersmind erkölcsös is legyen, csak annyit, hogy egy normarendszer jogisága önmagában attól még nem kérdőjeleződik meg, hogy a jogiság kritériumai között adott esetben ilyen kíváncsolom nincs. Vö.: *HART, A jog fogalma* 236.

¹⁶⁶ „Ami a [pozitivistákat] elsősorban érdekelte, az azoknak a [...] kérdéseknek a világos és őszinte megfogalmazása volt, amiket azok a törvények vetnek fel, amelyek erkölcsileg elfogadhatatlanok, de megalkotásuk formailag kifogástalan, jelentésük egyértelmű és egy rendszer valamennyi elismert érvényességi kritériumát kielégítik. [...] Az volt az álláspontjuk, hogy az ilyen törvények megítélésében mind az elméleti gondolkodókat, mind [a] [...] hivatalos személyeket és magánembereket csak összezavarhatja, ha arra buzdítjuk őket: ne tekintsék ezeket >>jognak<< vagy >>érvényesnek<<. [...] szerintük azt kellene mondanunk, hogy >>a kérdéses dolog törvény, de túl erkölcstelen ahhoz, hogy alkalmazsam, illetve betartsam<<.” *HART, A jog fogalma* 240.

keretében ugyanis még mindig vizsgálható az erkölcstelen jog is, vagyis az a helyzet, amikor a joggal „*viszszáérttek*”; ez ugyanakkor a szűkebb jogfogalom esetén kizárt.¹⁶⁷ Végző soron a jog erkölcsi bírálatának (az adott jog létének elismerése mellett) teret kell adni, és be kell vallani azt a kényelmetlen igazságot, hogy a határhelyzetekben elkövetett cselekmények, az erkölcstelen jog alapján eljáró emberek magatartása esetén olykor választani kell a jogtalanság és az erkölcstelenség között.¹⁶⁸

De nemcsak a jog belső nézőpontjából támaszt nehézségeket egy adott jogrendszer felfüggeszt(ő)ésének esete, hanem az ún. külső nézőpontból is.¹⁶⁹ Utóbbiban annak a ténynek a megállapítása fontos, hogy vajon egy jogrendszer és annak végző érvényességi kritériuma (az ún. elismerési szabály) létezik-e (még).¹⁷⁰ Ezt két szinten lehet vizsgálni: egyrészt abból a szempontból, hogy az emberek engedelmeskednek-e (még) a régi elismerési szabály alapján létrejött jogszabályoknak; másrészt hogy a hivatalos személyek (még) annak megfelelően járnak-e el, és elfogadják-e (még) azt mint magatartásuk (és mások magatartása megítélésének) adekvát mércéjét.¹⁷¹ Hart „*a jogrendszer patológiájának*” nevezi azokat az eseteket, amikor a két szempont között diszkrépancia áll fenn, azaz amikor a hivatalos személyek által alkalmazandó, az elismerési szabály által felállított érvényességi kritérium alapján jognak minősülő magatartási szabályokat a bíróságok és más hivatalos személyek még jognak tekintik, de az emberek már nem engedelmeskednek ezeknek a szabályoknak.

Ennek a patológiának több fajtája van. Hart forradalomnak nevezi azt a helyzetet, amikor a kormányzásra irányuló igény a csoporton (az adott jogrendszer által szabályozott társadalmon) belül jelentkezik, vagyis a jogrendszer bizonyos törvényeit az új hatalmi csoport is elfogadja, de az új csoport tagjai válnak – a jogrendszer ún. változtatási szabályát megsértve – a hatalom új birtokosaivá, új „*hivatalos személyekké*”.¹⁷² A másik patologikus állapot az ellenséges hódítás, amikor ugyanezt (azaz a fennálló rendszer keretei közötti alanyváltozást a hivatalos személyek körében) kívülről valószínűítják meg, vagyis „*kívülről jelentkezik a fennálló rendszer keretei közötti kormányzásra vonatkozó felhatalmazás nélküli igény*”.¹⁷³ Végül a harmadik tipikus patologikus állapot az *anarchia*,

¹⁶⁷ HART, A jog fogalma 242–243.

¹⁶⁸ „*A visszamenőleges büntetést nem szabad úgy feltüntetni, mintha egy olyan cselekedet miatt kiszabott rendes büntetés lenne, ami korábban törvénytört volt. Az egyszerű pozitívista tan mellett tehát, mely szerint az erkölcsileg elfogadhatatlan szabályok is jognak számíthatnak, legalábbis az mindenképpen felhozható, hogy nem próbálja meg elleplezni: szélsőséges körülmények között esetleg két rossz közül kell választanunk.*” HART, A jog fogalma 245.

¹⁶⁹ „*[V]alaki tekintet úgy is a szabályokra, mint egy olyan külső megfigyelő, aki maga nem azonosul velük, és úgy is, mint annak a csoportnak a tagja, amely magatartása irányítóiként elfogadja és alkalmazza az adott szabályokat. E nézőpontokat nevezhetjük „külső”, illetve „belső” nézőpontnak.*” HART, A jog fogalma 109.

¹⁷⁰ Hart szerint a jognak két eltérő természetű területe van. Az ún. elsődleges szabályok azt mondják meg, milyen jogai és kötelezettségei vannak a társadalom tagjainak; ezek lehetnek kényszerítő szabályok (melyek tiltanak vagy köteleznek), és jogi erőt kölcsönző szabályok, melyek a magánfelekre azt a hatalmat ruházzák át (kijelölve egyúttal ennek feltételeit is), hogy érvényes jognyilatkozatot tehesse, vagy jogi hatást kiváltó jogügyletet köthessenek. A jog lényegét azonban az ún. másodlagos szabályok adják, melyek meghatározzák azon kritériumokat, amelyek alapján egy elsődleges norma a társadalom által érvényesnek elfogadott jogi norma lehet („*elismerési szabály*”), amelyek alapján a régi elsődleges normák megváltoztathatók, avagy módosulhatnak („*változtatási szabály*”) és azt, hogy az elsődleges normákat ki, hogyan, milyen eljárás keretében kényszerítheti ki, ha azokat a társadalom tagjai nem tartják be önként („*ítélkezési szabály*”). Vö.: HART, A jog fogalma 100. és 111–120.

¹⁷¹ HART, A jog fogalma 139.

¹⁷² HART, A jog fogalma 141.

¹⁷³ HART, A jog fogalma 141.

melynek során „a kormányzásra támasztott bármilyen politikai igény nélkül egyszerűen szétesik a rendezett jogi irányítás”.¹⁷⁴

Továbbá lehetnek olyan átmeneti állapotok is, amelyek esetében nem lehet tudni, hogy még a régi vagy az új hatalom van-e abban a helyzetben, hogy meghatározza a társadalom életét szabályozó törvények alkotásának jogát. Amennyiben visszatér a régi rend, úgy az átmeneti állapotban elkövetett cselekmények megítélése nem egyértelmű; Hart szerint azonban ilyenkor mindig a régi-új (mint az adott pillanatban érvényes) jogi rend keretei között kell megítélni azt, hogy az utólag ideiglenesnek bizonyult szituációban elkövetett cselekmények jogszerűek (az elbírálási/megítélési időpontban érvényes végső elismerési szabály alapján megalkotott elsődleges jogi normáknak megfelelőek) voltak-e. Ebbe beleértendő a visszamenőleges (az átmeneti időszakban megvalósult történésekre vonatkozó) hatály kérdése is, melynek jogszerűségének kritériumait szintén a régi-új jogrend elismerési szabálya alapján kell megállapítani. Ennek jogszerűségének elismerése viszont már ismét a jog belső nézőpontján, vagyis a jogrendszer által szabályozott társadalom tagjainak megítélésén múlik.¹⁷⁵

6. Konklúzió

A fenti eszmétörténeti vázlatból is látható, hogy a jog (a tételes jogrend és az a mögötti politikai-társadalmi rend) valódi válságszituációival kapcsolatos teoretikus problémák mindig is élénken foglalkoztatták a jog- és államfilozófia és a jogbölcselet művelőit. A bemutatott filozófusok és jogelméleti szerzők természetesen messze nem képezik le a jog határhelyzeteiről elmélkedő gondolkodókat, csupán a felszínt jelentik. Az észszerűség keretein belül azonban ezen filozófusok és jogbölcselek gondolatait elégségesnek ítéltük arra, hogy bemutassuk, milyen megközelítési lehetőségei vannak ezen kérdéskörnek, és milyen paradigmákon belül lehet a jog e „nehéz kérdéseire” válaszokat (válaszkísérleteket) adni.

A paradigmatis esetek és a markáns elméletek jó részét e szerzők lefedik; egyúttal elméleteik elemzése azt is mutatja, hogy az ún. nehéz esetekre, így például arra a kérdésre, hogy mit kell tennie a politikai hatalom birtokosának és/vagy a dedikált jogalkotónak ezekben a határhelyzetekben, illetve, bármit is tesznek, az hogyan ítéhető meg vagy mi alapján igazolható, nem lehetséges egyértelmű, egzakt és támadhatatlan választ adni. A határhelyzetek, a „válság joga”, éppen azokat a társadalmi krízisszituációkat fedi le, melyekben a jog megkérdőjeleződik, illetve a jogot alkotó állami gépezet hatalma elenyészőben van, de legalábbis azt erős (külső vagy belső) támadások érik. Egzakt válasz hiányában is megéri azonban az egymástól meglehetősen eltérő megközelítési lehetőségekkel, gondolkodási paradigmákkal, a jog és politikai hatalom viszonyának vizsgálatára irányuló különböző markáns elméletekkel tisztában lenni, mert egy esetlegesen bekövetkező későbbi, valódi válságszituációra adható – bármilyen – hatékony, adekvát válasz ezen (ideális esetben pusztán elméleti) lehetőségek ismeretétől, a határhelyzetekben működő társadalmi dinamikák tudásától és az erre épülő cselekvési potenciál meglététől (vagy éppen hiányától) függhet.

¹⁷⁴ HART, A jog fogalma 141.

¹⁷⁵ HART, A jog fogalma 142.

Felhasznált irodalom és források

- AQUINÓI Szent Tamás: Előadások a Tízparancsolatról. Pécs 1993
- AQUINÓI Tamás: Az egyeduralom. In: SCHÜTZ Antal: Aquinói Szent Tamás szemelvényekben. Budapest 1943
- AQUINÓI Tamás: Summa Theologica. In: SCHÜTZ Antal: Aquinói Szent Tamás szemelvényekben. Budapest 1943
- ARISZTOTELÉSZ: Nikomakhoszi ethika. Budapest 1971
- ARISZTOTELÉSZ: Politika. Budapest 1969
- BODIN, Jean: Az államról. Válogatás. Budapest 1987
- CAMPANELLA, Tommaso: A Napváros. Budapest 1996
- CICERO: Az állam. Budapest 2016
- CICERO: Milo védelmében. In: Cicero válogatott művei. Budapest 1987, 97–140.
- COING, Helmut: A jogfilozófia alapjai. Budapest 1996
- CONSTANT, Benjamin: A régiek és a modernnek szabadsága. Budapest 1997
- CONSTANT, Benjamin: Az alkotmányos politika tana. Pest 1862
- Descartes levele Erzsébetnek. (Egmond, 1646. szeptember). In: BOROS Gábor – SCHMAL Dániel (szerk.): Test és lélek, morál, politika, vallás. Válogatás a kései írásokból. Budapest 2000, 205.
- GROTIUS, Hugo: A háború és béke jogáról. I. kötet. Budapest 1999
- HAMZA Gábor: A cicerói állambölcelet és a modern politikai tanok. Revista Crítica de Historia de las Relaciones Laborales y de la Política Social, 2013/7. sz. 33–40.
- HAMZA Gábor: Cicero De re publicá-ja és az antik állambölcelet. In: CICERO: Az állam (Fordította, a bevezető tanulmányt és a jegyzeteket írta: HAMZA Gábor). Budapest 2016
- HART, Herbert Lionel Adolphus: A jog fogalma. Budapest 1995
- HART, Herbert Lionel Adolphus: The Concept of Law. Oxford 1961
- HAVAS László: Utószó. In: Cicero válogatott művei. Budapest 1987
- HOBBS, Thomas: Leviatán, vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma. Első kötet. Budapest 1999
- HUME, David: Az eredeti szerződésről. In: David Hume összes esszéi II. Budapest 1994
- KÁLVIN János: A keresztyén vallás rendszere. II. kötet. Budapest 1995
- KANT, Immanuel: Ama közönségesen használt szólásról, hogy ez talán igaz az elméletben, ám a gyakorlatban mit sem ér. In: MESTERHÁZI Miklós (szerk.): KANT, Immanuel: Történetfilozófiai írások. Szeged 1997, 167–212.
- KANT, Immanuel: Az erkölcsök metafizikája. In: KANT, Immanuel: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése – A gyakorlati ész kritikája – Az erkölcsök metafizikája. Budapest 1991
- KARÁCSONY András: Adalékok a szuverenitás jogi és politikai felfogásának vitájához (a Kelsen – Schmitt-vita). In: KARÁCSONY András (szerk.): Szuverenitáskérdések: Elméletek, történetek. Budapest 2020, 12–26.
- KARÁCSONY András: Schmitt a szuverénról. Kommentár 2019/1. sz. 69–73.
- KELSEN, Hans: Az államelmélet alapvonalai. Miskolc 1997
- KELSEN, Hans: Tiszta Jogtan. Budapest 2001
- LOCKE, John: Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról. Budapest 1986
- LUTHER Márton: A nagy káté. In: Luther Márton négy hitvallása. Budapest 1983
- LUTHER Márton: A keresztyén hit főtételei. In: Luther Márton négy hitvallása. Budapest 1983
- LUTHER Márton: A kis káté. In: Luther Márton négy hitvallása. Budapest 1983
- LUTHER, Martin: Asztali beszélgetések. Budapest 1983
- MACCHIAVELLI, Niccolò: A fejedelem. Budapest 1987
- MARAT: A franciaországi anarchiáról. In: IZSÓ Valéria – LANDESMANN János – TÖRÖK Noémi (szerk.): Marat válogatott írásai. Budapest 1950
- MARAT: A király és a királyi család szökése. In: IZSÓ Valéria – LANDESMANN János – TÖRÖK Noémi (szerk.): Marat válogatott írásai. Budapest 1950
- MARAT: A Mars-mezei sortűz és a sajtószabadság. In: IZSÓ Valéria – LANDESMANN János – TÖRÖK Noémi (szerk.): Marat válogatott írásai. Budapest 1950
- MARAT: A nép barátjának beszéde szeptember 25-én a Konventben. In: IZSÓ Valéria – LANDESMANN János – TÖRÖK Noémi (szerk.): Marat válogatott írásai. Budapest 1950

- MARAT: Fontos megjegyzések a nemzetellenes bűncselekményekről. In: IZSÓ Valéria – LANDESMANN János – TÖRÖK Noémi (szerk.): Marat válogatott írásai. Budapest 1950
- MARAT: XVI. Lajos halálos ítéletéről. In: IZSÓ Valéria – LANDESMANN János – TÖRÖK Noémi (szerk.): Marat válogatott írásai. Budapest 1950
- MONTESQUIEU: A törvények szelleméről. Budapest 2000
- MORUS Tamás: Utópia. Budapest 1943
- PACZOLAY PÉTER: Államelmélet I. Machiavelli és az államfogalom születése. Budapest 1998
- PASCAL, Blaise: Gondolatok. Budapest 1978
- PASCAL, Blaise: Vidéki levelek. Budapest 2002
- PLATÓN: Államférfi. In: Platón válogatott művei II. Budapest 1997
- PLATÓN: Az állam. Szeged 2001
- PLATÓN: Törvények. In: Platón összes művei III. Budapest 1984
- RADBRUCH, Gustav: A jogeszmé antinómiái. In: VARGA Csaba (szerk.): Jog és filozófia. Budapest 1981
- RADBRUCH, Gustav: Fünf Minuten Rechtsphilosophie. Rhein-Neckar-Zeitung vom 12. 9. 1945
https://www.rechtsphilosophie.ch/1945_Radbruch_Fuenf%20Minuten.pdf (2024. 01. 01.)
- RADBRUCH, Gustav: Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht. Süddeutsche Juristen-Zeitung 1946/5. sz. 105–108.
- RADBRUCH, Gustav: Törvényes jogtalanság és törvényfeletti jog. In: VARGA Csaba (szerk.): Jog és filozófia. Antológia a század első felének kontinentális jogi gondolkodása köréből. Budapest 1998. 187–194.
- RIKLIN, Alois: Montesquieu's So-Called 'Separation of Powers' in the Context of the History of Ideas. Discussion Paper Series 61. Budapest 2000
- ROBESPIERRE, Maximilien: A forradalmi kormányzat elveiről. In: LUDASSY Mária (szerk.): ROBESPIERRE, Maximilien: Elveim kifejtése. Beszédek és cikkek. Budapest 1988
- ROBESPIERRE, Maximilien: A közjót szolgáló rendszabályok. In: LUDASSY Mária (szerk.): ROBESPIERRE, Maximilien: Elveim kifejtése. Beszédek és cikkek. Budapest 1988
- ROBESPIERRE, Maximilien: A politikai erkölcs elveiről. In: LUDASSY MÁRIA (szerk.): A francia felvilágosodás morálfilozófiája. Budapest 1975
- ROBESPIERRE, Maximilien: XVI. Lajos elítéléséről. In: LUDASSY Mária (szerk.): ROBESPIERRE, Maximilien: Elveim kifejtése. Beszédek és cikkek. Budapest 1988
- ROTTERDAMI Erasmus: A keresztény fejedelem neveltetése. Budapest 1987
- ROUSSEAU, Jean-Jacques: A társadalmi szerződés. Bukarest – Kolozsvár 2001
- SCHMITT, Carl: A birodalmi elnök mint az alkotmány őre. In: TAKÁCS Péter (szerk.): Államtan. Budapest 2003, 260–288. (SCHMITT, Carl: Der Hüter der Verfassung. Tübingen 1931)
- SCHMITT, Carl: Die Diktatur. Berlin 1994⁶
- SCHMITT, Carl: Die Diktatur: Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf. Berlin 1921
- SCHMITT, Carl: Legalitás és legitimitás. Máriabesnyő – Gödöllő 2006
- SCHMITT, Carl: Politikai teológia. Budapest 1992
- SCHMITT, Carl: Verfassungslehre. Berlin 2003⁹
- SENECA, Lucius Annaeus: A nagylelkűségről. Budapest 1997
- SPINOZA: Teológiai-politikai tanulmány. Budapest 1984
- SZENT Ágoston: A boldog életről – A szabad akaratról. Budapest 1989
- SZENT Ágoston: Isten városáról I. Budapest 2005
- SZILÁGYI Péter: Hermann Heller államelmélete. Budapest 2020
- SZILÁGYI PÉTER: Jogi alaptan. Budapest 2003
- TECHET Péter: Miért kell olvasnunk Carl Schmittet a „kivételes állapot” megértéséhez? Állam- és Jogtudomány, 2022/1. sz. 76–88.
- TOCQUEVILLE, Alexis de: A régi rend és a forradalom. Budapest 1994
- TÓTH J. Zoltán: Az utópizmus jellemzői. Glossa Iuridica 2019/1–2. sz. 67–83.
- TÓTH J. Zoltán: Utópia vagy eszményi társadalom? (Megjegyzések Morus Tamás művéhez). Jogelméleti Szemle 2003/1. sz., <http://jesz.ajk.elte.hu/toth13.html> (2024. 01. 01.)